✠
BIBLIOTECA
DEL REAL MONASTERIO
DE HUERTA.
Núm. 24.

Estⁿ 29
Arid 7ª
Vol 11

CLYPEVS
THEOLOGIÆ
THOMISTICÆ

AVTHORE

P. F. IOANNE BAPTISTA GONET,
Biterrenſi, Ordinis FF. Prædicatorum, Provinciæ Toloſanæ,
Strictioris Obſervantiæ, in Academia Burdigalenſi Anteceſſore.

TOMVS QVARTVS.

Continens Tractatus de erroribus Pelagianorum, de Gratia, de Iuſtificatione & Merito, de Virtutibus Theologicis, & quatuor Cardinalibus, ac de ineffabili myſterio Incarnationis.

EDITIO TERTIA,

Tractatibus aliquot auctior, & correctior.

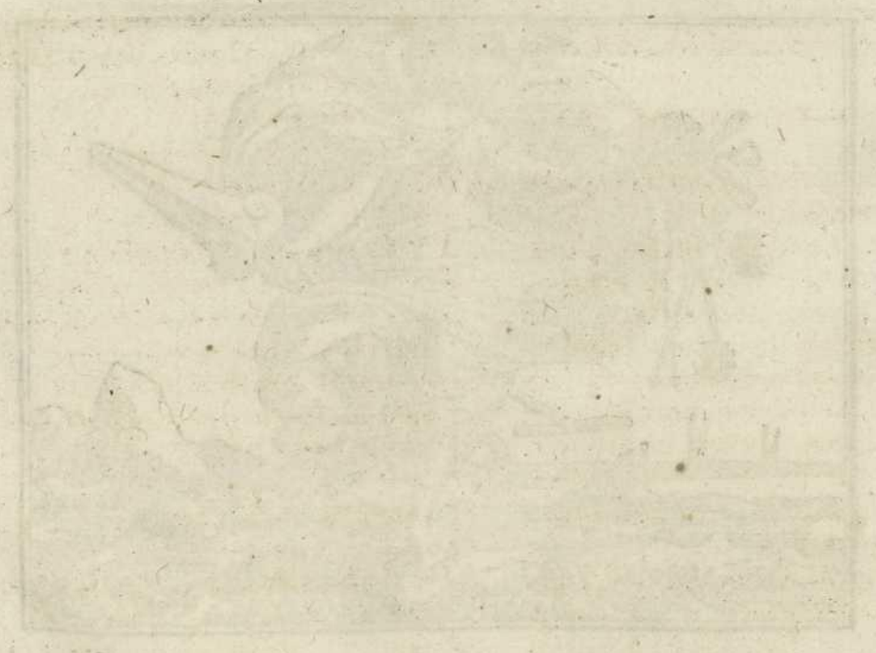


BIBLIOTECA PROVINCIAL
SC TA

PARISIIS,
Sumptibus ANTONIJ BERTIER, Bibliopolæ Reginæ,
viâ Iacobæâ, ſub ſigno Fortunæ.
ET
GVILLELMI DE LA COVRT, Bibliopolæ Burdigalenſis.

M. DC. LXIX.

CVM PRIVILEGIO REGIS, ET APPROBATIONE DOCTORVM.



INDEX
TOMI QVARTI

CONTINENTIS TRACTATVS DE HÆRESI Pelagiana & Semipelagiana, de gratia, de justificatione & merito, de virtutibus Theologicis, de quatuor virtutibus cardinalibus, & de ineffabili mysterio Incarnationis.

Tract. VII. DE hæresi Pelagiana & Semipelagiana, præambulus ad tractatum de gratia, *pag. 1*

Præfatio, *ibid.*

Disp. I. De hæresi Pelagiana, 3

Art. I. Origo Pelagianæ hæresis describitur, *ibid.*

Art. II. Varij status Pelagianæ hæresis recensentur, 4

Art. III. An & quam gratiam interiorem Pelagius admiserit? 6

Art. IV. An Pelagiani veram Christi gratiam quæ facit velle & operari, tandem aliquando admiserint? 10

Art. V. Qui fuerint Pelagianorum errores circa liberum arbitrium? 12

Disp. II. De Hæresi Semipelagiana, 13

Art. I. Origo Semipelagianæ hæresis describitur, *ibid.*

Art. II. Præcipua Semipelagianorum dogmata recensentur, 15

§. I. Quid de prædestinatione Semipelagiani docuerint? *ibid.*

§. II. Quid de viribus liberi arbitrij, initio fidei, & postrema in fide & sanctitate perseverantia, Semipelagiani senserint? 16

Art. III. An Semipelagiani initium fidei & bonæ voluntatis in nuda natura posuerint, vel gratiam aliquam internam, sed non idoneam, ei adjunxerint? 17

Art. IV. Quam vim merendi tribuerint Semipelagiani initio fidei & bonæ voluntatis? an de congruo tantùm, an de condigno? 20

Art. V. Qui fuerint Semipelagianæ hæresis Auctores, vel Sectatores præcipui? 21

§. I. De Vitali Carthaginensi, *ibid.*

§. II. De Cassiano, *ibid.*

§. III. De Fausto Regiensi, 22

§. IV. De Gennadio, *ibid.*

§. V. De Severo Sulpicio, 23

§. VI. De Ioanne Chrysostomo, *ibid.*

§. VII. De Vincentio Lyrinensi, *ibid.*

Art. VI. Canones secundi Concilij Arausicani contra Semipelagianos, *ibid.*

Canon I. De gratia & libero arbitrio, 24

Canon II. Quod prævaricatio Adæ omnes infecerit, *ibid.*

Canon III. De gratia Dei, *ibid.*

Canon IV. De purgatione peccati, *ibid.*

Canon V. Quod ad fidem & regenerationem baptismatis per gratiæ donum perveniamus, *ibid.*

Canon VI. Quod gratiâ Dei sumus id quod sumus, *ibid.*

Canon VII. Quod non sumus idonei cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis, *ibid.*

Canon VIII. Nemo per semetipsum salutis æternæ mysterium potest con-

quirere, *ibid.*
Canon IX. De adjutorio Dei, 25
Canon X. De eodem, *ibid.*
Canon XI. De obligatione votorum, *ib.*
Canon XII. Quales nos diligit Deus, *ib.*
Canon XIII. De reparatione liberi arbitrij, *ibid.*
Canon XIV. De misericordia Dei, *ibid.*
Canon XV. De mutatione prævaricationis Adæ, *ibid.*
Canon XVI. Quod nemo gloriatur de subſtantia ſua, *ibid.*
Canon XVII. De fortitudine Chriſtiana, *ibid.*
Canon XVIII. De mercede boni operis, *ibid.*
Canon XIX. Neminem niſi miſerante Deo ſalvari, *ibid.*
Canon XX. Nihil boni hominem poſſe ſine Deo, *ibid.*
Canon XXI. De natura & gratia, *ibid.*
Canon XXII. De his quæ hominum propria ſunt, *ibid.*
Canon XXIII. De voluntate Dei & hominis, *ibid.*
Canon XXIV. De palmitibus vitis, 26
Canon XXV. De dilectione quâ diligimus Deum, *ibid.*

TRACTATVS OCTAVVS.

De gratia, 27
Præfatio, *ibid.*
Diſp. I. De neceſſitate gratiæ, 28
Art. I. An homo in ſtatu naturæ lapſæ poſſit ſine gratia, ſeu ſpeciali auxilio, omnes veritates naturales, tam ſpeculativas, quàm practicas cognoſcere? *ibid.*
§. II. Prima opinio rejicitur, 29
§. III. Solvuntur objectiones, 31
§. IV. Refelluntur aliæ ſententiæ, & vera ſtatuitur, 33
§. V. Præcipua Adverſariorum argumenta ſolvuntur, 34
§. VI. Diluuntur objectiones quæ contra tertiam aſſertionem fieri ſolent, 35
§. VII. Corollaria notatu digna, 36
Art. II. An, & quæ gratia, ad cognoſcendas veritates ſupernaturales, ſeu ad aſſentiendum myſteriis fidei, neceſſaria ſit? 38
§. I. Quibuſdam præmiſſis difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, 39
§. III. Corollarium notatu dignum, 40
Art. III. An homo in ſtatu naturæ lapſæ, poſſit ſine gratia aliquod bonum morale naturalis ordinis velle, & facere? 41
§. I. Error Michaëlis Baij proſcribitur, *ib.*
§. II. Solvuntur objectiones, 42
§. III. Ianſenij doctrina refellitur, & omnia infidelium opera non eſſe peccata demonſtratur, 43
§. IV. Præcipuæ Ianſenij objectiones ſolvuntur, 46
§. V. Gregorij & Vazquezij ſententia rejicitur, 47
§. VI. Convelluntur præcipua fundamenta Vazquezij, 50
§. VII. Corollarium notatu dignum, 54
Art. IV. Vtrum homo lapſus, vel in puris naturalibus conditus, ad diligendum Deum ut authorem naturæ, dilectione efficaci, indigeat ſpeciali auxilio, & quali? 55
§. I. Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Difficultas quoad utramque partem reſolvitur, *ibid.*
§. III. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, 59
§. IV. Solvuntur alia argumenta ex ſtatu naturæ puræ deſumpta, 60
§. V. Tria corollaria præcedentis doctrinæ, 62
Art. V. Vtrum homo lapſus indigeat ſpeciali gratiâ, & quali, ad obſervanda omnia præcepta naturalia collectivè, quantùm ad ſubſtantiam operis? *ibid.*
§. I. Præmittuntur quæ ferè apud omnes ſunt certa, & referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Sententia Scoti rejicitur, 63
§. III. Solvuntur objectiones, 64
§. III. Sententia Vazquezij refellitur, & quæ gratia ad totam legem naturæ obſervandam neceſſaria ſit, declaratur, 66
§. IV. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, *ibid.*
§. V. Corollaria notatu digna, 67
Art. VI. Vtrum homo lapſus ſine gratia poſſit diu non peccare mortaliter contra præcepta naturalia? *ibid.*
§. I. Triplici concluſione vera ſententia ſtatuitur, 68
§. II. Solvuntur objectiones, 69
§. III. Corollarium notatu dignum, 71
Art. VII. Vtrum ad nunquam peccandum venialiter requiratur ſpeciale privilegium, & cui fuerit conceſſum? 72
§. I. Prima pars quæſiti reſolvitur, *ibid.*
§. II. Difficile argumentum ſolvitur, 74
§. III. Alia difficultas expeditur, 75
Art. VIII. Vtrum ad finaliter perſeverandum requiratur ſpeciale donum, à gratia & auxiliis eam concomitantibus diſtinctum, & in quo formaliter conſiſtat? 76
§. I. Quibuſdam præmiſſis referuntur

ſententiæ, *ibid.*
§. II. Semipelagianorum error proſcribitur, 77
§. III. Duvallij ſententia rejicitur, 78
§. IV. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, 79
§. V. Ianſenij ſententia confutatur, 80
§. VI. Solvuntur objectiones, 81
§. VII. Alia difficultas reſolvitur, & in quo formaliter conſiſtat perſeverantiæ donum, breviter explicatur, 82
Diſp. II. De eſſentia gratiæ, 84
Art. I. Vtrum gratia ſit aliquid intrinſecum in anima? *ibid.*
Art. II. Vtrum gratia ſanctificans ſit qualitas, & cujus ſpeciei? 86
Art. III. An gratia habitualis ſit forma entitativè ſupernaturalis? 87
Art. IV. Vtrum gratia ſanctificans ſit participatio phyſica & formalis divinæ naturæ, etiam formaliter & reduplicativè ut infinita eſt? 89
§. I. Vera ſententia quatuor concluſionibus ſequentibus declaratur & ſtatuitur, 90
§. II. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, 92
§. III. Corollaria notatu digniſſima, 96
Art. V. An gratia ſanctificans præſtet formaliter eſſe filium Dei adoptivum, eaque ſola talem effectum præſtare poſſit? 99
§. I. Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Vera ſententia ſequentibus concluſionibus declaratur & ſtatuitur, 100
§. III. Solvuntur objectiones, 102
§. IV. Corollaria notatu digna, 105
Art. VI. Vtrum gratia habitualis realiter diſtinguatur à charitate? 106
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 108
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 109
Diſp. III. De diviſione gratiæ, 110
Art. I. Vtrum gratia creata interna convenienter dividatur in gratiam gratum facientem, & gratis datam, & an præter gratias gratis datas, ab Apoſtolo recenſitas, aliæ aſſignari poſſint? *ibid.*
§. I. Quibuſdam præmiſſis, utraque difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Corollarium præcedentis doctrinæ. 113
Art. II. De diviſione gratiæ in operantem & cooperantem, *ibid.*
Art. III. Tres aliæ diviſiones gratiæ breviter exponuntur, 115
Diſp. IV. De cauſa gratiæ, 117
Art. I. Vtrum ſolus Deus poſſit eſſe cauſa principalis gratiæ habitualis? *ibid.*
§. I. Vera ſententia ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones. 119
Art. II. Vtrum gratia creetur, aut concreetur, vel de potentia obedientiali animæ educatur? 120
§. I. Quibuſdam præmiſſis difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 121
Art. III. Vtrum ad gratiam ſanctificantem requiratur aliqua diſpoſitio, illaque ſit phyſica & ex natura rei, vel duntaxat moralis, & ex divina inſtitutione? 123
§. I. Quibuſdam præmiſſis utraque difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 125
Diſp. V. De certitudine gratiæ, 126
Art. I. An ſine peculiari revelatione homo poſſit eſſe certus certitudine fidei, vel Theologiæ, ſe eſſe in gratia, *ibid.*
§. I. Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & duplici concluſione propoſita difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 127
Art. II. An homo poſſit habere certitudinem ſaltem moralem ſuę gratię & juſtificationis omnino infallibilem, ſeu quę omnem formidinem & dubietatem excludat? 128
§. I. Duplici concluſione difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 129

TRACTATVS NONVS.

De juſtificatione impii, & merito iuſti, ad quęſtiones 113. & 114. Divi Th. 311
Prefatio, *ibid.*
Diſp. I. De iuſtificatione, 133
Art. I. Vtrum in iuſtificatione impii verè remittantur & tollantur peccata, vel duntaxat iuſtitiâ Chriſti tegantur? *ib.*
§. I. Referuntur tres hæreticorum errores, & primus refellitur, *ibid.*
§. II. Hęreticorum obiectiones ſolvuntur, 134
Art. II. An iuſtificatio fiat per introductionem formę inhęrentis, vel per ſolam iuſtitiam Dei aut Chriſti nobis imputatam? *ibid.*
§. I. Catholica veritas authoritate & ratione ſtabilitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur obiectiones, 135
§. III. Corollaria notatu digna, 136
Art. III. An ſola gratia habitualis ſit cauſa formalis iuſtificationis? 138
§. I. Concluſio negativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur obiectiones, 139
Art. IV. An de potentia extraordinaria poſſit quis iuſtificari per externum Dei favorem, vel per ſolos actus contritionis & charitatis, etiamſi gratia

juſtificans ei non infundatur? 140
§. I. Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Rejiciuntur duæ primæ ſententiæ, *ibid.*
§. III. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, 143
§. IV. Confutantur aliæ ſententiæ, & vera ſtatuitur, 144
§. V. Solvuntur objectiones, 146
Art. V. Vtrum de potentia Dei abſoluta, gratia habitualis, & peccatum mortale, poſſint eſſe ſimul in eodem ſubjecto? 148
§. I. Referuntur ſententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 150
Art. VI. An & quæ fides requiratur ad juſtificationem adulti, & utrum illa ſola ad eam ſufficiat? 153
§. I. Duplici concluſione veritas catholica ſtabilitur, *ibid.*
§. II. Exponuntur quædam ſcripturæ loca quæ objiciuntur ab Hæreticis, 155
Art. VII. Vtrum ad juſtificationem adulti requirantur actus formales & expreſſi ſpei, pœnitentiæ, & dilectionis, vel ſufficiant impliciti & virtuales? *ibid.*
Art. VIII. Vtrum actus contritionis & charitatis, qui ad gratiam habitualem ultimò diſponunt, ab ea effectivè procedant, vel ab auxilio actuali, per modum tranſeuntis communicato? 158
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 162
§. III. Corollaria præcedentis doctrinæ, 165
Diſp. II. De merito Iuſti, 167
Art. I. An homo poſſit aliquid verè & propriè, ſeu de condigno, à Deo promereri? *ibid.*
Art. II. Quæ conditiones ad meritum requirantur? 169
§. I. Exponuntur tres conditiones ex parte actûs meritorij requiſitæ, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. III. Duæ conditiones ex parte perſonæ merentis neceſſariæ explicantur, 171
§. IV. Corollarium notatu dignum, 172
Art. III. An ad meritum de condigno apud Deum requiratur ex parte ipſius Dei ordinatio operis ad præmium, & an illa debeat eſſe extrinſeca, vel ſufficiat intrinſeca, in voluntate conferendi gratiam ut principium meriti incluſa? 173
§. I. Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Prima ſententia rejicitur, 174
§ III. Diluuntur argumenta adverſæ ſententiæ, *ibid.*
§. IV. Refellitur ſecunda ſententia, & tertia ſtatuitur, & explicatur, 175
§. V. Solvuntur objectiones, 176
Art. IV. Vtrum retributio meritorum in Deo ſit actus propriæ & ſtrictæ juſtitiæ, & quænam illa ſit, commutativa, vel diſtributiva? 178
§. I. Rejicitur prima ſententia, *ibid.*
§. II. Eadem veritas aliâ ratione ſuadetur, 179
§. III. Secunda opinio refellitur, & vera ſtatuitur, 180
§. IV. Solvuntur objectiones, 182
§. V. Diluuntur aliæ objectiones, quæ contra ſecundam concluſionem fieri ſolent, 183
Art. V. Vtrum verè & propriè mereri poſſimus de condigno vitam æternam? 184
Art. VI. Vtrum actus eliciti à virtutibus acquiſitis, vel infuſis, ſint meritorij de condigno vitæ æternæ, ſine imperio, ſeu relatione actuali, vel ſaltem virtuali charitatis? 186
§. I. Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Vazquezij ſententia rejicitur, 187
§. III. Solvuntur objectiones, 188
§. IV. Opinio Suaris refellitur, & D. Thomæ ſententia ſtabilitur, 190
§. V. Corollaria præcedentis doctrinæ, 192
§. VI. Diluuntur fundamenta adverſæ ſententiæ, 193
Art. VII. An homo poſſit ſibi vel aliis de condigno, vel ſaltem de congruo, mereri primam gratiam juſtificantem, vel augmentum ejus, aut primam gloriam, primæ gratiæ habituali correſpondentem? 195
Art. VIII. An juſtus poſſit ſibi vel alteri mereri de condigno, vel ſaltem de congruo, reparationem poſt lapſum? 198
Art. IX. An juſtus poſſit ſibi mereri de condigno, vel ſaltem de congruo, donum perſeverantiæ? 199
Art. X. Vtrum temporalia bona cadant ſub merito? 202

TRACTATVS DECIMVS.

De virtutibus Theologicis, 203
Præfatio, *ibid.*
Diſp. I. De objecto fidei, 204
Art. I. Quodnam ſit objectum fidei? *ibid.*
§. I. Præmittuntur quæ apud omnes ſunt certa, *ibid.*
§. II. Reſolvitur difficultas propoſita, 205
§. III. Præcipuæ objectiones ſolvun-

tur, 207
§. IV. Objectiones contra ſecundam concluſionem, 208
Art. II. Ad quid ultima fidei noſtræ reſolutio, tam quoad propoſitionem & revelationem credendorum, quàm quoad aſſenſum quem fideles eis præbent, referenda ſit? 209
§. I. Reſolvitur prima difficultas, & error Lutheranorum & Calviniſtarum proſcribitur, *ibid.*
§. II. Alia difficultas expeditur, & ſententia Cardinalis Delugo refellitur, 211
§. III. Solvuntur objectiones, 212
Art. III. An revelationes privatæ ad objectum fidei pertineant? 213
Art. IV. Vtrum objectum fidei ſit neceſſariò verum, ita ut fidei falſum ſubeſſe non poſſit? 215
§. I. Prima difficultas reſolvitur, & Deum nec per ſe, nec per alium mentiri poſſe, ſubindeque nec ex Deo dicente, fidei falſum ſubeſſe, demonſtratur, *ibid.*
§. II. Corollarium notatu dignum, 216
§. III. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, 217
§. IV. Solvitur argumentum ex ratione petitum, 218
§. V. Alia difficultas reſolvitur, & per accidens, ſive ex parte credentis, non poſſe fidei ſubeſſe falſum, demonſtratur, 219
§. VI. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. V. Vtrum obſcuritas pertineat ad rationem formalem fidei divinæ? 221
Art. VI. Vtrum in eodem intellectu de eadem veritate ſimul eſſe poſſint fides & ſcientia evidens, ſeu clara Dei viſio, tam ſecundùm actus, quàm ſecundùm habitus, vel ſaltem quantùm ad habitum unius, & actum alterius? 223
§. I. Rejiciuntur duæ primæ ſententiæ, *ibid.*
§. II. Solvitur difficile argumentum de Philoſopho Ethnico, qui habet evidentem demonſtrationem de exiſtentia Dei, & fit Chriſtianus, 224
§. III. Solvuntur aliæ objectiones, contra ſecundam partem concluſionis fieri ſolitæ, 226
§. IV. Alia difficultas reſolvitur, & tertia ſententia ut probabilior eligitur, 227
§. V. Solvuntur objectiones, 229
Art. VII. Vtrum ſaltem evidentia in atteſtante, cum fide compoſſibilis ſit? 230
§. I. Quibuſdam præmiſſis concluſio affirmativa ſtatuitur? *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 232
Art. VIII. An objecta ſeu myſteria fidei Chriſtianæ ſint evidenter credibilia? 234
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Digreſſio utilis & jucunda, 236
De præcipuis credibilitatis noſtræ fidei argumentis, *ibid.*
§. I. Antiquitas fidei noſtræ, primum credibilitatis ejus argumentum, *ibid.*
§. II. Veritas, ſanctitas, & vis ac efficacia fidei noſtræ, ſecundum credibilitatis ejus argumentum, 237
§. III. Modus admirabilis, quo in mundum fides Chriſtiana inducta & propagata eſt, tertium credibilitatis ejus argumentum, 238
§. IV. Firmitas & incrementum fidei noſtræ, in mediis perſecutionibus, quartum credibilitatis ejus argumentum, 239
§. V. Infelix exitus eorum qui fidem noſtram oppugnarunt, quintum credibilitatis ejus argumentum, 240
§. VI. Prophetarum vaticinia, ſextum credibilitatis noſtræ fidei argumentum, 241
§. VII. Prophetię Sybillarum, ſeptimum credibilitatis noſtræ fidei argumentum, *ibid.*
§. VIII. Teſtimonia Oraculorum, octavum credibilitatis noſtræ fidei argumentum, 242
§. IX. Teſtimonia Gentilium, Iudæorum, & Mahumetanorum, nonum credibilitatis noſtræ fidei argumentum, 243
§. X. Miracula à Chriſto, ejuſque Diſcipulis, & aliis ſanctis viris edita, decimum credibilitatis noſtræ fidei argumentum, 244
§. XI. Innumerabilium Martyrum teſtimonium, undecimum credibilitatis noſtræ fidei argumentum, 245
§. XII. Concordia & conſenſio maxima Doctorum noſtræ fidei, duodecimum credibilitatis ejus argumentum, 246
Diſp. II. De Scriptura & Traditione, 147
Art. I. Vtrum Scriptura Sacra ſit infallibilis regula fidei? *ibid.*
§. I. Quid ſit Scriptura Sacra? *ibid.*
§. II. De nominibus & elogiis quibus

Scriptura Sacra communiter insignitur, 248
§. III. De divisione Scripturæ, 249
§. IV. De variis Scripturæ editionibus, 250
§. V. De editione vulgata, ejusque in Ecclesia authoritate, 251
§. VI. Explicantur quædam antilogiæ seu contradictiones apparentes, quæ in variis Scripturæ locis reperiuntur, 252
Art. II. An præter Scripturam sint aliquæ traditiones non scriptæ, quæ sint regula fidei? 254
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Hæreticorum objectiones solvuntur, 257
Disp. III. De Ecclesia, 259
Art. I. Vtrum Ecclesia universalis sit infallibilis in credendo, & certa regula fidei? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis, conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Duplici conclusione Lutheranorum & Calvinistarum error refellitur, 260
§. III. Solvuntur objectiones, 261
Art. II. Quæ sint notæ veræ Ecclesiæ, & an illæ soli Romanæ Ecclesiæ competant? 263
§. I. Prima nota veræ Ecclesiæ, unitas, *ibid.*
§. II. Secunda nota veræ Ecclesiæ, sanctitas, 269
§. III. Tertia nota veræ Ecclesiæ, quòd sit Catholica, 265
§. IV. Quarta nota veræ Ecclesiæ, quòd sit Apostolica, *ibid.*
Disp. IV. De Summo Pontifice, 267
Art. I. Vtrum in Ecclesia Dei, sit regula viva & loquens, quæ res fidei cum infallibili authoritate proponat, eaque sit Romanus Pontifex & legitimus Petri successor? *ibid.*
§. I. Hæreticorum error refellitur, 268
§. II. Solvuntur Hæreticorum objectiones, 270
§. III. Alia objectio solvitur, 272
Art. II. An soli Petro primatus, seu supremum totius Ecclesiæ regimen concessum fuerit, subindeque Paulus æqualem potestatem cum illo non habuerit? 274
§. I. Prima conclusio statuitur, & duplici Scripturæ testimonio firmatur, *ibid.*
§. II. Ratio fundamentalis nostræ conclusionis exponitur, 276
§. III. Solvuntur objectiones Hæreticorum contra Petri primatum, 277
§. IV. Alia difficultas resolvitur, & Paulum parem cum Petro authoritatem & potestatem in Ecclesiam non habuisse, breviter demonstratur, 279
§. V. Solvuntur objectiones, 280
Art. III. Vtrum in primatu totius Ecclesiæ sit aliquis legitimus Petri successor, illeque sit solus Romanus Episcopus, & quo jure primatus universalis Ecclesiæ cum Episcopatu Romano conjunctus sit? 282
§. I. Tribus conclusionibus triplex hæc difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones. 286
Art. IV. An factâ legitimâ electione Summi Pontificis, immediatè & per se primò sit de fide, hanc personam in particulari, v g. Clementem IX. esse verè Pontificem? 287
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Vera sententia duplici conclusione statuitur, 288
§. III. Solvuntur objectiones, 289
Art. V. Sacræ successionis Romanorum Pontificum series, 291
Primum sæculum. *ibid.*
II. Sæculum, *ibid.*
III. Sæculum, *ibid.*
IV. Sæculum, *ibid.*
V. Sæculum, 292
VI. Sæculum, *ibid.*
VII. Sæculum, *ibid.*
VIII. Sæculum, *ibid.*
IX. Sæculum, *ibid.*
X. Sæculum, *ibid.*
XI. Sæculum, 293
XII. Sæculum, *ibid.*
XIII. Sæculum, *ibid.*
XIV. Sæculum, *ibid.*
XV. Sæculum, *ibid.*
XVI. Sæculum, 294
XVII. Sæculum, *ibid.*
Disp. V. De Sacris Ecclesiæ Conciliis, *ibid.*
Art. I. Vtrum Concilium generale, legitimè congregatum, & celebratum, in determinando res fidei errare nequeat, subindeque sit regula infallibilis nostræ fidei? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis, Catholica veritas statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 296
Art. II. Recensentur breviter omnia Concilia Generalia, in Ecclesia celebrata, 297
Disp. VI. De actu fidei interno, 299
Art. I. Vtrum ad actum internum fi-

dei

dei requiratur pia motio voluntatis? *ibid.*
Art. II. Vtrum ad piam motionem voluntatis, intellectum ad credendum determinantis, requiratur virtus vel habitus ſpecialis, à fide diſtinctus? 301
Art. III. Vtrum actus internus fidei ſit neceſſarius ad ſalutem, non ſolùm neceſſitate præcepti, ſed etiam neceſſitate medij? 302
§. I. Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. III. Solvuntur objectiones, 303
Art. IV. Vtrum ante adventum Chriſti neceſſaria fuerit ad ſalutem, neceſſitate medij, fides explicita Incarnationis, ſeu Redemptoris futuri? 305
§. I. Concluſio negativa ſtatuitur, *ibid.*
§. III. Solvuntur objectiones Patris Philippi, 306
Art. V. Vtrum poſt Chriſti adventum, & legis Evangelicæ promulgationem, fides explicita Incarnationis, & Trinitatis, ſit neceſſaria ad ſalutem, neceſſitate medij? 307
§. I. Vera ſententia ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 310
Diſp. VII. De actu exteriori fidei, 311
Art. I. An exterior fidei confeſſio ſit actus elicitus à fide, vel duntaxat imperatus? 312
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. II. An detur præceptum confitendi fidem, & quandonam fideles peccent contra illud? 313
Diſp. VIII. De habitu fidei, ejuſque ſubjecto, cauſis & effectibus, 316
Art. I. Vtrum habitus fidei, etiam prout eſt informis, & à charitate ſeparatus, ſit vera virtus, & qualis? *ibid.*
Art. II. In quibus ſubjectis remaneat habitus fidei, & in quibus deſtruatur? 320
§. I. Sequentibus concluſionibus difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Tria corollaria notatu digna, 322
§. III. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, *ibid.*
§. IV. Alia argumenta ſolvuntur, 325
Art. III. Quæ ſint cauſæ fidei, & præcipui ejus effectus? *ibid.*
Diſp. IX. De virtute ſpei, 327
Art. I. An ſpes, etiam ut eſt informis, ſit vera virtus Theologica, à fide & charitate realiter diſtincta? *ibid.*
Art. II. Quodnam ſit objectum formale quod, ſeu terminativum ſpei Theologicæ? 328
§. I. Vera ſententia ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 330
§. III. Alia argumenta ſolvuntur, 331
Art. III. Quænam ſit ratio formalis ſub qua, ſeu objectum motivum, ſpei Theologicæ? 332
§. I. Referuntur ſententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 333
Art. IV. Vtrum in Beatis & comprehenſoribus habitus ſpei Theologicæ remaneat? 334
Art. V. Vtrum homo, cui facta eſſet revelatio ſuæ damnationis, adhuc poſſet & teneretur ſperare beatitudinem? 336
§. I. Quibuſdam præmiſſis difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 337
Diſp. X. De virtute Charitatis, 338
Art. I. Vtrum charitas verè & propriè ſit amicitia hominis cum Deo? *ibid.*
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 339
§. III. Solvitur difficile argumentum, 340
Art. II. Vtrum charitas ſit aliquid creatum in anima? 341
Art. III. Quodnam ſit objectum formale charitatis? 343
§. I. Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & relatis ſententiis, vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 345
Art. IV. Vtrum charitas ſit virtus unius ſpeciei atomæ? 346
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 347
Art. V. Vtrum charitas ſit cæteris virtutibus excellentior, tam in eſſe phyſico quàm morali? 349
Art. VI. Vtrum charitas habitualis augeri poſſit in via, & quomodo ad ejus augmentum actus noſtri concurrant? 351
Art. VII. An actus charitatis remiſſi, augmentum gratiæ, charitatis, & gloriæ mereantur? 353
§. I. Vera ſententia ſequentibus concluſionibus ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 355
Art. VIII. Quando detur augmentum gratiæ & charitatis, actibus remiſſis

debitum ? 356
§. I. Tribus concluſionibus difficultas reſolvitur, 357
§. II. Solvuntur objectiones, 359
TRACTATVS VNDECIMVS.
De quatuor virtutibus Cardinalibus, & vitiis oppoſitis, 362
Præfatio, *ibid.*
Diſp. I. De prudentia & partibus ejus, 364
Art. I. Definitio prudentiæ explicatur, *ibid.*
Art. II. Quæ ſint partes integrales, ſubjectivæ, & potentiales prudentiæ? 365
Diſp. II. De juſtitia, & partibus ejus, 366
Art. I. Explicatur definitio juſtitiæ, *ibid.*
Art. II. Partes integrales, ſubjectivæ, & potentiales juſtitiæ recenſentur, 367
Diſp. III. De religione, & actibus ejus, 368
Art. I. Explicatur definitio religionis, *ibid.*
Art. II. De actibus internis religionis, 369
Art. III. De actibus externis religionis, 371
Diſp. IV. De aliis virtutibus juſtitiæ annexis, 374
Art. unicus. Aliæ partes potentiales juſtitiæ breviter explicantur, *ibid.*
Diſp. V. De fortitudine & virtutibus illi annexis, 376
Art. I. Definitio fortitudinis explicatur, 377
Art. II. Actus virtutis fortitudinis, *ibid.*
Art III. Virtutes fortitudini annexæ, 378
Diſp. VI. De temperantia, & partibus ejus, *ibid.*
Art. I. Aſſignatur objectum materiale & formale temperantiæ, 379
Art. II. Partes ſubjectivæ temperantiæ, 380
Art. III. Partes potentiales temperantiæ, 383
Art. IV. De variis modeſtiæ ſpeciebus, 384
Diſp. VII. De vitiis oppoſitis virtutibus Cardinalibus, 386
Art. I. De vitiis oppoſitis prudentiæ, & virtutibus ipſi annexis, *ibid.*
Art. II. De vitiis oppoſitis juſtitiæ ſtrictè ſumptæ, 387
Art. III. De vitiis oppoſitis religioni, quæ eſt prima pars potentialis juſtitiæ, *ibid.*
Art. IV. De vitiis oppoſitis aliis partibus potentialibus juſtitiæ, *ibid.*
Art. V. De vitiis oppoſitis fortitudini, & partibus illius, 388
Art. VI. De vitiis oppoſitis temperantiæ, & partibus ejus ſubjectivis, nimirum abſtinentiæ, ſobrietati, caſtitati, & pudicitiæ, 389
Art. VII. De vitiis oppoſitis partibus potentialibus temperantiæ, 390
TERTIA PARS
Clypei Theologiæ Thomiſticæ.
De Deo Incarnato, & Sacramentorum authore.
TRACTATVS PRIMVS.
De Incarnatione Verbi Divini, 393
Præfatio, *ibid.*
Ordo hujus Partis, 394
Diſputatio proœmialis, contra Hæreticorum & Iudæorum errores, 395
Art. I. Declaratur breviter, quid Incarnationis nomine ſignificetur, *ibid.*
Art. II. Varij Hæreticorum errores, circa Incarnationis myſterium, brevirer referuntur ac refelluntur, *ibid.*
Art. III. Iudæorum error exiſtimantium Meſſiam nondum veniſſe, teſtimoniis veteris teſtamenti confutatur, 399
Diſp. II. De poſſibilitate Incarnationis, 400
Art. I. Vtrum Incarnatio ſit poſſibilis, *ibid.*
§. I. Ratione probabili poſſibilitas Incarnationis ſuadetur, *ibid.*
§. II. Alia difficilis objectio ſolvitur, 401
§. III. Aliud argumentum difficile, ex immutabilitate Dei deſumptum, proponitur, & variæ ejus ſolutiones referuntur, ac refelluntur, 402
§. IV. Sententia P. Martinoni rejicitur, & oſtenditur Verbum Divinum, per unionem cum humanitate, non ſolùm non eſſe intrinſecè mutatum, ſed nec etiam innovatum, 403
§. V. Patris Martinoni fundamenta ſolvuntur, 404
§. VI. Traditur vera ſolutio difficultatis propoſitæ, 405
Art. II. Vtrum poſſibilitas Incarnationis, ſeu unionis ſubſiſtentiæ divinæ cum natura creata, naturali lumine, ab intellectu creato evidenter cognoſci poſſit? 406
§. I. Quibuſdam præmiſſis, difficultas duplici concluſione reſolvitur, *ibid.*

§. II. Solvuntur objectiones, 407
Disp. III. De convenientia Incarnationis, 410
Art. I. An conveniens fuerit Deum incarnari? *ibid.*
Art. II. Vtrum fuerit magis conveniens, Filium incarnari, quàm Patrem, vel Spiritum Sanctum, & naturam humanam, potiùs quàm Angelicam, ab illo assumi? 416
Art. III. Vtrum Incarnatio convenienti tempore facta fuerit? 417
Disp. IV. De necessitate Incarnationis? 418
Art. I. An homo purus sit impotens ad satisfaciendum de condigno pro suo vel alieno peccato mortali, atque adeò ad exhibendam Deo condignam satisfactionem pro peccatis hominum, necessarium fuerit Deum incarnari, seu alienam naturam assumere? *ibid.*
§. I. Duplici conclusione, proposita difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 421
§. III. Corollaria præcedentis doctrinæ, 422
Art. II. An satisfactio Christi fuerit de se sufficiens, & superabundans pro omnium hominum peccatis? 423
§. I. Duplici conclusione difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 425
Art. III. An satisfactio Christi sit valoris simpliciter infiniti? 426
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, 427
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, 428
§. III. Solvuntur argumenta ab inconvenientibus, 430
Art. IV. An satisfactio Christi fuerit de rigore justitiæ? 431
§. I. Recensentur & explicantur conditiones ad rigorosam satisfactionem requisitæ, & conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvitur primum argumentum, & ostenditur Christi satisfactionem fuisse ad alterum, 432
§. III. Explicatur secunda conditio, & satisfactioni Christi accommodatur, 434
§. IV. Explicatur tertia conditio, & satisfactioni Christi applicatur, 435
§. V. Explicatur quarta conditio, & satisfactioni Christi accommodatur, 436
§. VI. Alia objectio solvitur, 437
Art. V. A qua virtute satisfactio Christi processerit? 438
§. I. Rejectis duabus primis sententiis tertia ut probabilior eligitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, 439
Disp. V. De motivo Incarnationis, 441
Art. I. An Deus, ex vi decreti quod habuit, carnem sumpsisset, Adamo non peccante? *ibid.*
§. I. Conclusio negativa statuitur, & ratione D. Thomæ suadetur, 442
§. II. Alia ratio fundamentalis nostræ conclusionis expenditur, 443
§. III. Modus dicendi Suaris & Martinoni refellitur, 444
§. IV. Præcipuæ objectiones solvuntur, 445
§. V. Præcipuum adversæ sententiæ fundamentum convellitur, 447
§. VI. Verior ac probabilior solutio traditur, 448
Art. II. Vtrum solo existente peccato originali, & è contra solis existentibus actualibus, futura esset Incarnatio, ex vi præsentis decreti? 450
§. I. Quibusdam præmissis, difficultas duplici conclusione resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 451
Disp. VI. De quidditate Incarnationis, 452
Art. I. Vtrum unio Verbi incarnati sit facta in natura, vel in persona? *ibid.*
§. I. Vterque error proscribitur, & veritas Catholica stabilitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 453
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 454
Art. II. An persona Christi, verè & propriè possit dici composita ex natura divina & humana, & ex humanitate & substantia Verbi? 455
§. I. Vera sententia duplici conclusione statuitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, 456
Art. III. Vtrum inter Verbum & humanitatem mediet quidam modus substantialis, per quem natura humana formaliter conjungatur personalitati Verbi? 457
§. I. Proponitur status difficultatis, & conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, 460
Art. IV. Vtrum assumptio humanæ naturæ ad personam Verbi Divini, sit una eademque realiter actio cum creatione animæ, & productione humanitatis Christi? 462
Art. V. Quisnam sit terminus totalis, &

formalis actionis unitivæ Dei, seu assumptionis humanitatis ad verbum ? 464
§. I. Statuitur vera sententia, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 465
Art. V I. Vtrum unio hypostatica in ratione unionis, sit omnium maxima ? 466
Disp. V II. De causa physica & morali Incarnationis, 467
Art. I. Vtrum aliqua creatura possit esse causa physica unionis hypostaticæ, saltem instrumentaliter, & an reipsâ B. Virgo fuerit causa instrumentalis illius ? 468
Art. II. An Christus per opera, prioritate temporis vel naturæ præcedentia unionem hypostaticam, eam promeruerit, vel saltem mereri potuerit ? 470
§. I. Duplici conclusione difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur obiectiones, 472
Art. III. An Christus per opera subsequentia Incarnationem, eam mereri potuerit ? 473
§. I. Conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 475
§. III. Corollaria præcedentis doctrinæ, 476
Art. I V. Vtrum SS. Patres meruerint, aut saltem mereri potuerint Incarnationem, ejusque circunstantias, de congruo ? 478
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 481
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 482
Disp. V III. De persona assumente, 484
Art. I. Vtrum persona Verbi immediatè & proximè terminaverit humanitatem assumptam, ratione subsistentiæ absolutæ & communis, vel ratione subsistentiæ relativæ & personalis ? *ibid.*
§. I. Quibusdam premissis referuntur sententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 486
Art. II. Vtrum Verbum assumendo humanitatem, non solùm ejus subsistentiam, sed etiam illius existentiam supleverit ? 488
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, 490
Art. III. An Deus, ut communis tribus personis, ratione subsistentiæ absolutæ, possit alienam naturam assumere, 492
§. I. Quibusdam præmissis conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 493
Art. IV. Vtrum plures Personæ Divinæ possint terminare immediatè eandem numero humanitatem, & plures humanitates ab eadem persona assumi ? 495
§. I. Quibusdam præmissis, utraque difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 496
Art. V. Vtrum in casu quo una persona divina plures humanitates assumeret, vel è contra plures personæ unam assumerent humanitatem, essent tunc unus homo, vel plures ? 497
§. I. Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 499
Art. V I. An persona creata, de potentia Dei absoluta, possit terminare naturam alienam ? 500
§. I. Conclusio negativa statuitur, & authoritate D. Thomæ, ac duplici ratione firmatur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 502
Disp. I X. De natura assumptibili & assumpta, 504
Art. I. Vtrum quælibet natura substantialis completa, sit assumptibilis à Divina Persona ? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, 506
Art. II. An etiam substantia incompleta & partialis, sit assumptibilis à Divina Persona ? 508
§. I. Prima difficultas resolvitur, & materiam primam sine forma substantiali non posse assumi ad divinam subsistentiam probatur, *ibid.*
§. II. Secunda & tertia difficultas, de anima rationali separata à corpore, & de forma corruptibili à materia separata, breviter resolvuntur, 509
§. III. Vltima difficultas resolvitur, 510
Art. III. An accidentia immediatè à Deo assumptibilia sint ? 511
§. I. Statuitur prima conclusio, *ibid.*
§. II. Alia conclusio stabilitur, 512
§. III. Præcipuæ objectiones solvuntur, 513
Art. IV. Vtrum natura creata, subsistens in propria persona, & propriâ personalitate retentâ, possit assumi

ad ſubſiſtentiam divinam? 514
§. I. Concluſio negativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, 516
Art. V. An hæc propoſitio (*Deus aſſumpſit hominem*) in rigore & proprietate ſermonis ſit vera? *ibid.*
Art. VI. Vtrum humanitas Chriſti, ut actu conjuncta Verbo Divino, ejuſque perſonalitate terminata, appetitu innato, ſubſiſtentiam propriam & ſibi connaturalem appetat? 518
§. I. Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 519
Art. II. An Verbum Divinum, ad ſuam ſubſiſtentiam, ſanguinem, alioſque humores corporis Chriſti aſſumpſerit? 520
§. I. Quibuſdam præmiſſis, referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Hæc ſententia ut verior & probabilior eligitur, 521
§. III. Solvuntur objectiones, 522
§. IV. Aliud difficile argumentum ſolvitur, 523
§. V. Corollaria præcedentis doctrinæ, 524
§. VI. Aliud corollarium notatu dignum, 525
Diſp. X. De ordine aſſumptionis, 526
Art. I. Vtrum priùs fuerint aſſumptæ partes humanitatis, quàm tota humanitas, & anima Chriſti priùs fuerit unita Verbo, quàm corpus? *ibid.*
§. I. Quibuſdam præmiſſis, utraque difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 528
Art. II. Vtrum gratia habitualis habuerit rationem medij, ſeu diſpoſitionis phyſicæ, aut moralis, ad unionem hypoſtaticam? *ibid.*
Diſp. XI. De Gratia Chriſti ſubſtantiali, 530
Art. I. Vtrum humanitas Chriſti ſanctificetur formaliter per aliquod donum ſubſtantiale à gratia habituali diſtinctum? *ibid.*
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 531
Art. II. A quo ſanctificetur formaliter humanitas Chriſti ſanctitate ſubſtantiali; an à modo unionis, vel à Verbi perſonalitate, vel à ſola Natura Divina? 533
§. I. Rejiciuntur duæ primæ ſententiæ, & tertia ut verior & probabilior eligitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, 534
§. III. Solvuntur aliæ objectiones, contra ſecundam & tertiam concluſionem fieri ſolitæ, 535
Diſp. XII. De Gratia Chriſti habituali, 537
Art. I. Vtrum in anima Chriſti fuerit gratia habitualis? *ibid.*
§ I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, & ex Scriptura ac Sanctis Patribus, & triplici ratione Divi Thomæ ſuadetur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 538
§. III. Corollarium notatu dignum, 539
Art. II. Ad quid in Chriſto gratia habitualis neceſſaria fuerit? 541
§. I. Tribus concluſionibus difficultas propoſita reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 543
Art. III. Vtrum omnes virtutes fuerint in Chriſto? 544
§. I. Quibuſdam præmiſſis difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 547
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, *ibid.*
Art. IV. Vtrum Chriſtus virtutes morales per ſe acquiſibiles, propriis actibus comparaverit, vel eas per infuſionem acceperit? 548
§. I. Sententia affirmans virtutes morales per ſe acquiſibiles, Chriſto fuiſſe in primo inſtanti ſuæ conceptionis infuſas, ut verior & probabilior eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 550
Art. V. Vtrum in Chriſto fuerint dona Spiritus Sancti, & gratiæ gratis datæ? 551
Diſp. XIII. De perfectione gratiæ Chriſti, 554
Art. I. Vtrum gratia Chriſti habitualis infinita ſit? *ibid.*
§. I. Difficultas propoſita triplici concluſione reſolvitur, 555
§. II. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, 556
§. III. Corollarium notatu dignum, 558
Art. II. Vtrum in Chriſto ſit gratiæ plenitudo, ſubindeque gratia tam intenſa, ut omnem gratiam Angelorum & hominum collectivè ſumptam excedat? *ibid.*
§. I. Quibuſdam præmiſſis, prima difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Duo corollaria notatu digna, 560
§. III. Alia difficultas expeditur, *ibid.*

INDEX DISPVTATIONVM

§. IV. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. V. Duo corollaria notatu digna, 561
Art. III. Vtrum gratia habitualis Christi, de potentia Dei absoluta, augere possit? 563
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Disp. XIV. De Gratia Christi capitali, 565
Art. I. Vtrum Christus ut homo sit caput Ecclesiæ? *ibid.*
Art. II. Vtrum Christus sit actu caput hominum viatorum, in statu peccati vel infidelitatis existentium? 566
§. I. Vtraque difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 567
§. III. Corollarium notatu dignum, 569
Art. III. An Christus ut homo, non solùm hominum, sed etiam Angelorum caput dici possit? *ibid.*
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 571
§. III. Duo corollaria notatu digna, 572
Art. IV. An Christus ut homo, ita sit caput Angelorum, quod ipsis gratiam & gloriam, etiam essentialem, meruerit? *ibid.*
§. I. Secunda sententia ut verior & probabilior eligitur, & ex Scriptura probatur, 573
§. II. Testimonia Divi Thomæ, *ibid.*
§. III. Eadem veritas ratione suadetur, 574
§. IV. Solvuntur objectiones ex testimoniis Scripturæ & SS. Patrum, 575
§. V. Diluuntur argumenta ex ratione petita, 577
§. VI. Corollarium præcedentis doctrinæ, 578
Art. V. Per quam gratiam Christus in ratione capitis Ecclesiæ constituatur? *ibid.*
§. I. Duplici conclusione vera sententia statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 579
Disp. XV. De scientia Christi in communi, 580
Art. I. Vtrum in intellectu creato Christi fuerit aliqua intellectio creata, vel tantùm per intellectionem increatam & divinam intellexerit? *bidi*
§. I. Vera sententia, fuisse in Christo intellectionem creatam, statuitur, & multipliciter suadetur, 581
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. II. An intellectus Christi humanus, increatâ Dei intellectione potuerit intelligere? 582
§. I. Conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Disp. XVI. De scientia beata animæ Christi, 584
Art. I. An Christus, dum esset viator & in terris degens, scientiam beatam habuerit, illamque à primo conceptionis instanti receperit? *ibid.*
§. I. Vtraque difficultas duplici conclusione resolvitur, *ibid.*
§. II. Objectiones solvuntur, 585
§. III. Corollarium notatu dignum, 586
Art. II. Vtrum anima Christi per scientiam omnes creaturas possibiles in essentia divina cognoscat? 587
§. I. Præmittitur quod apud omnes est certum, & conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 588
Art. III. An beata Christi scientia, ad omnia præsentia, præterita, & futura se extendat? 590
§. I. Relatis sententiis conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Corollaria notatu digna, 591
§. III. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Disp. XVII. De scientia infusa animæ Christi, 593
Art. I. An & quotuplex scientia per se infusa in Christo admittenda sit? *ibid.*
§. I. Vtraque difficultas duplici conclusione resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 595
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 597
Art. II. An omnia objecta naturalia, ab anima Christi per scientiam infusam supernaturalem, distinctè & in particulari cognita fuerint? *ibid.*
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, & probatur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 598
Art. III. Vtrum animæ Christi Domini, per scientiam supernaturalem infusam, entia seu dona supernaturalia creata, quidditavè & comprehensivè cognoscat? 596
§. I. Hæc sententia ut verior eligitur, & duplici conclusione stabilitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 600
Art. IV. Vtrum anima Christi per scientiam infusam supernaturalem, cogitationes cordium occultas, & futura contingentia cognoverit? 603

§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 604
Art. V. Quomodo anima Chriſti, per ſcientiam ſupernaturalem infuſam, futura contingentia cognoſcat? 605
§. I. Rejiciuntur tres primi modi dicendi, & quartus ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 606
§. III. Solvuntur alia argumenta contra quartam concluſionem fieri ſolita, *ibid.*
§. IV. Reſolvitur breviter dubitatio incidens, num ſcilicet cognitio quâ anima Chriſti per ſcientiam infuſam futura contingentia contemplatur, dicenda ſit intuitiva, vel abſtractiva? 608
§. V. Corollaria præcedentis doctrinæ, 609
Art. VI. Vtrum Chriſti anima per ſcientiam inditam cognoverit omnes creaturas poſſibiles? *ibid.*
Art. VII. Vtrum Chriſti anima per ſcientiam infuſam evidenter cognoverit myſterium Trinitatis, quoad an eſt? 611
§. I. Vera ſententia ſtatuitur & probatur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. III. Corollaria præcedentis doctrinæ, 613
Diſp. XVIII. De ſcientia Chriſti acquiſita, 614
Art. I. Vtrum præter ſcientiam beatam, & infuſam, conſtituenda ſit in anima Chriſti Domini ſcientia per ſe acquiſibilis? *ibid.*
§. I. Quibuſdam præmiſſis concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 615
Art. II. An Chriſtus ſcientias per ſe acquiſibiles, propriis actibus ſibi comparaverit, vel eas à Deo per infuſionem receperit? 616
§. I. Hæc ſententia ut probabilior eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 617
§. III. Corollarium notatu dignum, 619
Diſp. XIX. De potentia animæ Chriſti, 620
Art. I. Varij errores circa potentiam Chriſti referuntur ac refelluntur, *ibid.*
Art. II. An humanitas Chriſti, ſeu Chriſtus ut homo, inſtrumentaliter phyſicè, vel ſolùm moraliter, ad productionem gratiæ, & miraculorum, aliorumque effectuum ſupernaturalium concurrat? 621
§. I. Vera ſententia ſequentibus concluſionibus ſtatuitur, 622
§. II. Solvuntur objectiones, 623
§. III. Corollarium notatu dignum, 626
Diſp. XX. De impeccabilitate Chriſti, 627
Art. I. An Chriſtus de potentia abſoluta peccare potuerit? 628
§. I. Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Prima concluſio ſtatuitur, & authoritate SS. Patrum firmatur, 629
§. III. Prima ratio fundamentalis noſtræ concluſionis exponitur, 630
§. IV. Alia ratione probatur noſtra concluſio, 631
§. V. Aliæ rationes breviter exponuntur, 632
§. VI. Statuitur ſecunda concluſio, & Chriſti humanitatem, nec in ſenſu diviſo potuiſſe peccare, breviter ſuadetur, 633
§. VII. Solvuntur objectiones, 634
§. VIII. Solvuntur alia argumenta contra ſecundam concluſionem fieri ſolita, 636
§. IX. Corollaria præcedentis doctrinæ, 638
Art. II. An in Chriſto fuerit vel potuerit eſſe fomes peccati? 639
§. I. Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 641
§. III. Corollarium notatu dignum, 644
Diſp. XXI. De merito Chriſti, *ibid.*
Art. I. An & quando Chriſtus meruerit? *ibid.*
§. I. Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Statuitur prima concluſio, & oſtenditur Chriſtum, verè & propriè meruiſſe, 645
§. III. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. IV. Alia difficultas reſolvitur, & quo tempore Chriſtus meruerit, quatuor ſequentibus concluſionibus declaratur, 646
§. V. Solvuntur objectiones, 647
§. VI. Corollarium notatu dignum, 649
Art. II. An Chriſtus per actum charitatis quo Deum diligebat, meruerit? *ibid.*
§. I. Proponitur ratio dubitandi, & referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Rejiciuntur tres primæ ſententiæ, & quarta ſtatuitur, 650
Art. III. Vtrum Chriſtus meruerit adimplendo præceptum Patris de ſubeunda morte pro ſalute generis humani? 652
§. I. Varij modi dicendi, ſeu conciliandi libertatem Chriſti cum ejus impeccabilitate, referuntur ac refelluntur, *ib.*
§. II. Refellitur alius dicendi modus, qui apud Recentiores communis eſt, 654
§. III. Traditur verus modus dicendi,

& conciliandi libertatem Christi cum ejus impeccabilitate, 656
§. IV. Solvuntur objectiones, 658
Art. IV. An operationes Christi Domini fuerint valoris meritorij simpliciter infiniti? 661
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Conclusio affirmativa statuitur, *ib.*
§. III. Solvuntur objectiones, 663
Art. V. An Christus sibi meruerit gratiam habitualem, & gloriam essentialem animæ, vel saltem mereri potuerit, tametsi illas à primo instanti suæ conceptionis habuerit? 664
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Statuitur prima conclusio, & ostenditur Christum, nec gratiam habitualem, nec gloriam essentialem animæ, de facto meruisse, 665
§. III. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. IV. Alia difficultas resolvitur, 667
Art. VI. An Christus gloriam sui corporis, suique nominis exaltationem sibi meruerit? 668
§. I. Error Calvini refertur, & variis Scripturæ testimoniis, nec non ratione D. Thomæ refellitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 669
§. III. Corollaria præcedentis doctrinæ, 670
Art. VII. An Christus omnes effectus prædestinationis nobis meruerit? 671
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 672
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 673
Disp. XXII. De servitute, oratione, & sacerdotio Christi, 674
Art. I. An Christus ut homo, sit verè & propriè servus Dei? *ibid.*
§. I. Triplici conclusione difficultas proposita resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 676
Art. II. An Christus, ut homo, in hac vita mortali, verè & propriè oraverit, & etiam nunc oret in cœlo? 678
§. I. Duplici conclusione utraque difficultas breviter resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 679
Art. III. An Christus ut homo sit verè & propriè Sacerdos? *ibid.*
Art. IV. An Christus potestatem regiam, non solùm spiritualem, sed etiam temporalem habuerit? 682
Disp. XXIII. De adoptione Christi, 683
Art. I. An Christus, inquantum homo, sit filius adoptivus Dei? *ibid.*
§. I. Referuntur sententiæ, & præmittuntur aliqua ad resolutionem quæstionis necessaria, *ibid.*
§. II. Conclusio negativa statuitur, & authoritate Concilij Francofordiensis fulcitur, 684
§. III. Eadem veritas duplici ratione suadetur, 685
§. IV. Aliæ objectiones solvuntur, 687
Art. II. An Christus, inquantum homo, sit formaliter filius Dei naturalis? 688
§. I. Duplici conclusione proposita difficultas resolvitur, 689
§. II. Solvuntur objectiones, 690
§. III. Duo corollaria notatu digna, 691
Disp. XXIV. De prædestinatione Christi, *ibid.*
Art. I. Quisnam sit terminus primarius & principalis prædestinationis Christi? 692
§. I. Tribus conclusionibus difficultas proposita resolvitur, *ibid.*
§. II. Difficile argumentum proponitur, & variæ illius solutiones referuntur, ac refelluntur, 693
§. III. Vera solutio traditur, & instantiæ quæ contra illam fieri possent diluuntur, 695
Art. II. Quot modis prædestinatio Christi sit causa nostræ prædestinationis? 697
Art. III. An Christus meruerit prædestinationem nostram, ut est comparativa, & electio unius præ alio? 698
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*

DE

TRACTATVS SEPTIMVS.

DE HÆRESI PELAGIANA, & Semipelagiana, præambulus ad Tractatum de Gratia.

AMICO LECTORI.

SI publici juris librum facio, in quo præcipuam ejus partem de auxiliis desideres, non est cur me malæ fidei arguas, LECTOR BENEVOLE, *cùm ea causa sit, ut neque tu eam partem à me sperare debeas, neque ego etiam flagitanti concedere possim. Post agitatam eam quæstionem inter utramque familiam, & Societatis & nostram, in Congregatione de Auxilijs, utrique parti silentium inactum est, ut Romanæ Sedis judicium expectaretur. Ego summis Pontificibus parere, religionis partem esse existimo; neque invitus in argumentum & meæ, & Thomisticæ Scholæ observantiæ, in ea quæstione sileo, in qua litteratorum hominum, quibus hactenus à me edita, etiam ultra spem accepta fuerunt, laudem aliquam & plausum forsitan sperare potuissem. Memini ejus quod libro 1. Regum cap. 14. scribitur, & in aliena sorte meæ imaginem vidi. Pugnabat olim Hebræus populus sub Saüle Rege & duce, qui laborem pugnæ duriori hoc imperio cumulaverat, ne quis confectas vires cibo repararet, cùm fortè per agros fugientes passim milites sternens, in apertum campum & saltum venit, quem ingens mellis copia impleverat. Invitabat, ut puto, parata sine sumptibus mensa; sed tantùm in fatigatis & oppressis belli pondere studium parendi valuit, ut ne libato quidem in transitu melle, & inediæ, & laboris tædium superaverit. Ea res mihi contigit, dum toto hoc Tractatu, Clypeo meo tectus, Thomisticæ doctrinæ impugnatores, in hoc litterarum & ingeniorum certamine, sequerer, in eam partem veni, in qua tantam ex Scripturis, Conciliis, Patribus, mellis copiam mihi comparaveram, ut in cæteris partibus, etsi eas abundè pertractassem, jejunus tamen ac sterilis videri possem. Compellebat me ad scriptionem tanta rerum copia: sed memini vetitum ne quis ex eo favo decerperet. Abstinui igitur, & eam mellis copiam sui alveoli compriment, quandiu erit educendi negata facultas. Vtinam par utrinque servata fuisset fides, & erga Sedem Romanam reverentia, non prodijsset Francisci Suaris opus de Auxiliis, quod post iteratam prohibitionem editum est, & post negatam bis à Summo Pontifice Paulo V. facultatem, ab Eminentissimo Cardinali Burghesio, nomine Authoris petitam, ut Montezino, Sylvius, & alij referunt.*

Interim cæteras hujus Tractatus partes diligentiùs ut pertractem enitar, alterius desiderium compensaturus; cùm etiam æquissimum sit, ut quidquid in nobis est vi-

rium, in Gratiæ commendationem impendamus, cui ſi quid in nobis eſt acceptum debemus. Hæc omnis eſt Chriſtiani cenſus, hæc quæ mortalem hominem cœli municipem facit; cœleſte ſemen, quo in Deum transformamur, quantùm quidem Divinitatis lineamenta fragile lutum capit. Sive alij candidum intemeratæ Virginitatis lilium, ſive immarceſſibilem martyrij palmam, ſive purpuream humilitatis violam

Serm. 2. de verbis Apoſtoli. *ferant*, Gratia pluvia eſt (*inquit Auguſtinus*) *& benigniſſimus imber, quem propitium cœlum effundit, quo fœcundus, ſuâ ſponte ſterilis naturæ ager, hos flores emittit.* Sicut enim (*ait Chryſoſtomus*) aqua, cùm unius ſit ſpeciei, vario modo operatur, dealbans in lilio, rubricans in roſa, purpuriſſans in viola; ita Divinus Spiritus, *ejuſque gratia, quæ aureum imbrem ſuperat, licèt una & ſimplex qualitas ſit, varios tamen ac mirabiles in nobis operatur effectus. Imò, ſubdit Auguſtinus*, Tolle gratiam, quid eſt Chriſtus, niſi homo? *Sed quid homo, cujus nativam humilitatem gratia ſuo ſplendore non tegit aut ornat, niſi leve fortunæ ludibrium?* cui malitia naturalis, *Sapient. 9. quem ad omnia flagitia natum, indignata natura projecit, & qui indignâ repenſatione in opprobrium naturæ vivit. Sed quid homine majus? qui ad eam magnitudinem, gratiâ præeunte, comitante, & ſequente aſcendit, quam ipſe vix capiat, licèt toto orbe major; & quâ minus eſt quidquid cœlum tegit, licèt Conſulum faſces, ſceptra, Aquilas, & quæ nec immenſa hominum cupido optare potuit, cumulaveris: gratia namque unius hominis, ſuperat bonum totius naturæ* (*ait Angelicus Doctor*) *ut neque par ſit aut Regum aut Imperatorum Majeſtas:* nemo enim ſapiens, niſi fidelis, nemo major niſi Chriſtianus, *inquit Tertullianus. Cui demum gratia indulget, quem tantâ contentione ad ſummum magnitudinis faſtigium deducit, ut quod in argumentum Divinitatis Deus ipſe Exod. 3.* Ego ſum qui ſum, *hoc etiam homo ejuſdem participatione naturæ audeat:* Gratiâ ſum id quod ſum. *Ea eſt Gratiæ dignitas, quam Schola Thomiſtica docet* (AMICE LECTOR) *nemo enim eſt qui digniùs unquam de Gratia ſenſerit Angelico Doctore, ut nemo eſt cui gratia plura contulerit.*

Serm. 48. de tempore.

Infrà quæſt. 113. art. 9.

Porro cùm plura quæ dicturi ſumus in Tractatu de gratia, ex plena & perfecta cognitione eorum quæ olim in Pelagianis & Semipelagianis damnavit Eccleſia, omnino pendeant, priuſquàm de gratia diſſeramus, & ea quæ S. Doctor à quæſtione 109. uſque ad 114. tradit, exponamus, brevem de Pelagiana & Semipelagiana hæreſi Tractatum hîc inſerendum eſſe cenſuimus.

DISPVTATIO PRIMA.

De Hæresi Pelagiana.

NON intendimus hîc ea quæ ad ſufficientiam & efficaciam divinæ gratiæ, aliaſque controverſias, ad Tractatum de auxilijs pertinentes, ſpectant, reſolvere; cùm hoc à Summis Pontificibus Paulo V. Urbano VIII. Innocentio X. & Alexandro VII. ſeveriſſimè cautum ſit: ſed ea tantùm quæ ad Pelagianæ & Semipelagianæ hæreſis hiſtoriam pertinent, breviter diſcutere; ut expulſis errorum nebulis, veritatis catholicæ radius, & divinæ gratiæ ſplendor magis effulgeant.

ARTICVLVS PRIMVS.

Origo Pelagianæ hæreſis deſcribitur.

1. ETſi aliqui exiſtiment Pelagium fuiſſe primum inter hæreticos, qui gratiæ Dei efficaciam & neceſſitatem ſuſtulit; idque videatur innuere Vincentius Lirinenſis in libro adversùs hæreſes, ubi ait: *Quis unquam ante prophanum illum Pelagium, tantam virtutem liberi præſumpſit arbitrij, ut ad hoc in bonis rebus per ſingulos actus adjuvandum, neceſſariam Dei gratiam non putaret?* Veruntamen certum eſt, multò ante Pelagium difficultates iſtas de gratia & libero arbitio incœpiſſe. Nam, ut omittam Judæos, qui, ut ait Auguſtinus, *Per legem juſtificari arbitrabantur, ſufficiente ſibi ad eam cuſtodiendam libero arbitrio*; Unde Apoſtolus (ut notat idem S. Doctor) gratiam Dei in ſuis Epiſtolis adeò extollit & commendat, ut *prædicator gratiæ* appellari meruerit, *propter Judæos qui de lege gloriabantur, & libero arbitrio legem ſufficere arbitrabantur*: omiſſis, inquam, Judæis, ad legem Moyſis pertinentibus; initio naſcentis Eccleſiæ, & in ipſo ortu legis Evangelicæ, Simon Magus in diſputationibus habitis cum D. Petro, Apoſtolorum Principe, ex efficacia divinæ voluntatis & gratiæ liberum noſtrum arbitrium negavit, ut refert S. Clemens lib. 3. recognitionum. De quo videri poſſunt quæ in Tractatu de prædeſtinatione, ex Reverendiſſimo Patre Libelli, Sacri Palatij Magiſtro, retulimus, & de verbo ad verbum tranſcripſimus. Item Clemens Alexandrinus, qui floruit anno 204. lib. 5. ſtromatum initio ſcribit Baſilidem, Valentinum, & Marcionem, aſſeruiſſe hominem per naturæ vires poſſe credere, bene operari, & ſalvari. In hoc tamen errore impugnando non ſunt immorati Patres qui illo ſæculo floruerunt, & contra illos Hæreticos ſcripſerunt: quia circa alium errorem, quo illi Polytheiſmum, ſeu Deorum multitudinem moliebantur introducere, quique tunc majus illis negotium faceſſebat, erant intenti.

Epiſt. 95

Serm. 13. de verbis Apoſtoli.

Diſp. 6. art. 2. §. 2.

2. Baſilidi & Valentino ſucceſſit Origenes, qui eundem errorem de ſufficientia liberi arbitrij, ad bene operandum ſine gratia, renovavit, dixitque Deum dare nobis ut poſſimus, non autem ut velimus & agamus; ſicut refert D. Thomas 3. contra Gent. cap. 89. ubi ſic ait: *Quidam non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis cauſare poſſit abſque præjudicio libertatis, conati ſunt has authoritates malè exponere, ut ſcilicet dicerent quod Deus cauſat in nobis velle & perficere, inquantum dat nobis virtutem volendi, non autem ſic quod faciat nos velle hoc aut illud: Sicut Origenes exponit lib. 3. Periarchon, liberum arbitrium defendens contra authoritates prædictas.* Unde Origenem primum, aut ſaltem præcipuum Pelagianæ hæreſis architectum fuiſſe, plures exiſtimant, & ſatis apertè colligitur ex D. Hieronymo Epiſt. ad Cteſiphontem, ubi alloquens Pelagium, ait: *Doctrina tua Origenis ramuſculus eſt:* & in præfat. lib. 1. Commentariorum in Jeremiam, Grunnium (quo nomine Ruffinum Origenis diſcipulum & ſectatorem indigitare ſolet) *præcurſorem Pelagij* nuncupat. Ab eodemque Ruffino ſe audiviſſe, non traduci peccatum originale, affirmavit Celeſtius, Princeps Diſcipulorum Pelagij, in judicio Epiſcopali Carthaginenſi, in quo fuit damnatus, & ab Eccleſia Carthaginenſi expulſus, ut refert Auguſtinus lib. de geſtis Pelagij cap. 22.

Ex illorum ergo Hæreticorum fæce ac cineribus Pelagiana hæreſis, ut virulenta vipera, profilivit, & obſtetricante manu Diaboli, eductus eſt coluber ille tortuoſus, qui totum gratiæ Dei ſpiritum, morſu venenoſo extinguere conatus eſt.

3. Fuit autem Pelagius natione Britannus; unde à Proſpero in carmine de ingratis, *Coluber Britannus*, appellatus eſt. Vel ut magis placet D. Hieronymo, præfat. in 3. lib. in Jeremiam, Scotus: *Latrat* (inquit) *per Alpinum canem* (Celeſtium ſcilicet ejus Diſcipulum) *grandem & corpulentum, habet enim originem Scoticæ gentis de Britannorum vicinia.* Profeſſione fuit Monachus, ingenio præſtanti & acuto, eloquioque facundus, ut ſæpe affirmat D. Auguſtinus; idque ſatis teſtantur tum ejus Epiſtola ad Demetriadem virginem (quæ habetur inter ſuppoſititias D. Auguſtini) tum quædam ſcriptorum ejus fragmenta, relata & refutata ab eodem S. Doctore variis locis. Quare minùs aſſentior D. Hieronymo, qui in Epiſtola ad Cteſiphontem, præfixa tribus libris Dialogi adversùs Pelagianos, & lib. 2. ejuſdem Dialogi, & in præfat. libri 1. Commentariorum in Jerem. ejus ingenium deſpicit, & tanquam loquendi imperitum deridet.

Tom. 2.

4. Moribus etiam illum adeò fuiſſe probum & religioſum, ut pro ſancto, & in virtutibus Chriſtianis eximiè provecto haberetur, teſtatur S. Auguſtinus lib. 3. de peccat. meritis cap. 1. his verbis: *Poſt pauciſſimos dies legi Pelagij quædam ſcripta, viri, ut audio, ſancti, & non parvo profectu Chriſtiani.* Idemque confirmant aliqui ex Epiſtola 4. Chryſoſtomi ad Olympiadem, ubi ſic ait: *De Pelagio Monacho magno dolore affectus ſum. Cogita igitur quot quantiſque coronis digni ſint, qui forti animo in acie ſteterunt; cùm viros tam pios, ac ſanctè, tantâque tolerantiâ viventes, abripi, atque in fraudem impelli videamus.*

Quamvis alij exiſtiment Pelagium illum, de quo loquitur Chryſoſtomus, non fuiſſe hunc hæreſiarcham, cujus errores deſcribimus: quia (inquiunt) hæc Epiſtola Chryſoſtomi ſcripta fuit anno Chriſti 401. quando in exilio verſabatur, ut patet ex ejus lectione; Pelagius verò adhuc famâ ſanctitatis florebat anno 413. quo anno libros de peccatorum meritis ſcripſit Auguſtinus, poſtquam anno ſuperiori 412. Celeſtius apud Carthaginem in Epiſcopali judicio excommunicationem meruiſſet, ut ipſe ait lib. 2. Retract. cap. 33.

5. Sed quidquid ſit de hoc: intimiùs Pelagij mores perſpexiſſe videtur Iſidorus Peluſiota, magni illius Chryſoſtomi diſcipulus, qui Monachum agens in Oriente, & Pelagij etiam Monachi actiones preſſiùs examinans, eaſque ad ſtateram appendens, invenit minùs habentes, nec auri fulgorem eſſe quod exteriùs aliquando in Pelagio affulgebat, ſed aurichalcum: unde vagum ejus animum de monaſterio in monaſterium avolantem, & deliciis ac vitæ molliori inhiantem, ac nidorem carnium, & ventris obſonia appetentem libro 1. Epiſt. 314. his verbis deſcribit: *Tibi ingens annorum turba canitiem invexit, & tamen rigidum atque inflexum animum habes, ex alio monaſterio ad aliud ſubinde migrans, atque omnium menſas perſcrutans & explorans. Quamobrem ſi tibi carnium nidor, atque obſoniorum condimentum curæ eſt, ijs qui magiſtratus gerunt potiùs blandire, atque urbium caminos veſtiga; neque enim homines Eremitæ, facultates eas habent, ut te quemadmodum tibi gratum eſt excipere valeant.* Idipſum teſtatur Oroſius in Apologia, ubi de Pelagio loquens, ipſum *Monoculum* appellat, & cutem ſuam paulò magis curaſſe, quàm Monachum deceret, affirmat. Et certè non potuit inimicus gratiæ, ventris non eſſe amicus, & qui gratiâ Dei non curabat ſtabilire cor, eſcis carnalibus non inhiare; gratiæque ſpiritui contumeliam faciens, conſequens erat, ut malè blandas carnis delicias effusè quæreret, ac de numero eorum eſſet, de quibus ait Apoſtolus ad Philip. 3. *Quorum Deus venter eſt*; quia nimirum in ventris deliciis, & carnis voluptatibus, ultimum finem conſtituunt.

A *rium; non Iulianum, non Celeſtium, non Pelagium laudatorem.* Et lib. 3. contra duas Epiſtolas Pelagian. cap. 14. *Non ſic* (inquit) *debemus laudare Creatorem, ut cogamur dicere, imò verò convincamur dicere ſuperfluum Salvatorem. Naturam hominis dignis laudibus honoremus, eaſque laudes ad Creatoris gloriam referamus: ſed quia nos creavit, ita ſimus grati, ut non ſimus quia ſanat ingrati.*

Hunc verò ſtatum Pelagianiſmi ad Paganiſmum potiùs quàm ad hæreſim diximus pertinere: quia aſſerere, hominem ipſum ſibi, repudiato omni, ſive Dei, ſive alterius adjutorio, ad omnem virtutem, ſapientiam, fœlicitatemque ſufficere, 8.
B purum putumque Ethnicæ Philoſophiæ ſomnium eſt; ut patet ex his verbis Senecæ Epiſtolâ 53. Pelagio præcinentis: *Eſt aliquid quo ſapiens antecedat Deum; ille naturæ beneficio, non ſuo ſapiens eſt. Ecce res magna, habere imbecillitatem hominis, ſecuritatem Dei.* Ecce ſuo beneficio, non Dei auxilio, ſapientem fieri hominem putat! Unde Epiſt. 20. *Huc* (inquit) *cogitationes tuæ tendant, hoc cura, hoc apta, omnia alia vota Deo remiſſurus, ut contentus ſis temetipſo, & ex te naſcentibus bonis. Quæ poteſt eſſe fœlicitas Deo propior?* Quaſi cæterorum bonorum vota Deo eſſent remittenda; ad parandas verò animi opes, homo ſibi ipſi ſufficeret. Quare rurſus Epiſt. 124.
C ait, *Vnum bonum eſſe, quod beatæ vitæ cauſa & firmamentum eſt*, SIBI FIDERE. Similia habet Tullius in libro de natura Deorum, ubi in perſona Cottæ inquit, *Quia ſibi quiſque virtutem acquirit, neminem unquam acceptam Deo retuliſſe: propter virtutem enim jure laudamur, & de virtute rectè gloriamur; quod non contingeret, ſi id donum à Deo non à nobis haberemus.* Et paulò poſt ſubdit: *Iudicium hoc unicum mortalium eſt, fortunam à Deo petendam, à ſeipſo ſumendam eſſe ſapientiam.*

Ex his impuris prophanæ & gentilis Philoſophiæ lacunis, hauſta videntur illa Pelagij verba 9.
quæ tantopere Auguſtinus deteſtatur: *Spirituales* *Epiſt. ad Demetriad.*
D *divitias nullus tibi præter te conferre poterit. In his ergo jure laudanda es, in his meritò cæteris præferenda es,* QVÆ NISI EX TE ET IN TE ESSE *Epiſt. 143.*
NON POSSINT. Unde Fauſtus lib. 1. de gratia cap. 1. hæc ſcribit: *Pelagius dicit quod ad obtinendam ſalutem natura hominis ſibi ſola ſufficit.*

Secundus ſtatus ſeu gradus Pelagianæ hæreſis 10.
fuit veluti ſemi-ethniciſmus, in quo Pelagiani naturam ipſam tanquam gratiam cognoſcere & prædicare cæperunt. Cùm enim Pelagius malè audiret apud Catholicos, quòd neceſſitatem gratiæ negaret, ad declinandam invidiam, & fucum Catholicis faciendum, moderationem quandam ſuæ ſententiæ ſpecie tenùs adhibuit, cæpitque nomine
E gratiæ, liberum arbitrium intelligere; quia gratis à Deo, id eſt nullis noſtris præcedentibus meritis, in ipſa creatione nobis collatum eſt; & eatenus affirmavit, gratiam eſſe neceſſariam ad bene operandum, & peccatum vitandum, quatenus ſine libero arbitrio, neque bene agere, neque à malo abſtinere poſſumus. Sic teſtatur Auguſtinus ſerm. 11. de verbis Apoſtoli cap. 7. ubi de Pelagianis ait: *Diſputantes contra gratiam pro libero arbitrio, fecerunt auribus piis & Catholicis offenſionem; cœperunt horreri, cœperunt ut certa pernicies devitari, cœpit de illis dici quòd contra gratiam diſputarent, & invenerunt ad relevandam iſtam invidiam tale commentum: non, inquit, contra gratiam Dei diſputo. Vnde probes? Eo ipſo* (inquit)

ARTICVLVS II.

Varij ſtatus Pelagianæ hæreſis recenſentur.

6. QVi accuratiùs SS. Patrum volumina ſcrutati ſunt, varios Pelagianæ hæreſis ſtatus ſeu gradus diſtinguendos eſſe cenſent. Primus fuit veluti Ethniciſmus à Philoſophis acceptus; in quo Pelagiani, nullâ factâ mentione gratiæ, naturam hominis ſufficere dicebant ad quæcumque opera virtutum exercenda, ad ſervanda omnia Dei mandata, & vivendum ſine ullo peccato, ac denique ad
E veram & æternam fœlicitatem conſequendam. Unde Pelagius Epiſtolâ ad Demetriadem nobiliſſimam virginem cap. 2. ſic ait: *Quoties mihi de inſtitutione morum & ſanctæ vitæ converſatione dicendum eſt, ſoleo primò humanæ naturæ vim qualitatemque monſtrare, & quid effici poſſit oſtendere, ac jam inde audientis animum ad ſpecies incitare virtutum, &c. Optima enim animi incitamenta ſunt, cùm docetur aliquis poſſe quod cupiat.*

7. Hunc Pelagij errorem variis in locis reprehendit ac deteſtatur Auguſtinus: nam lib. 3. contra Julian. cap. 3. hæc ſcribit: *Natura iſta in tantas & tam manifeſtas collapſa miſerias, liberatorem, mundatorem, redemptorem Chriſtum habet neceſſa-*

non contra gratiam Dei diſputo, quòd liberum arbitrium defendo. Videte acumen, ſed vitreum: quaſi lucet vanitate, ſed frangitur veritate. Et infrà commentum ſuum interpretantes Pelagiani dicunt: *Quia hominem Deus creavit, & liberum donavit arbitrium, quidquid homo poteſt de libero arbitrio, cujus gratiæ debetur, niſi ejus qui eum condidit cum libero arbitio?* Nomine autem liberi arbitrij, intelligebant naturale bonum libertatis, cum reliquis neceſſarijs ad liberè operandum, quæ naturaliter nobis inſunt; cujuſmodi ſunt facultas conſultandi & expendendi rationes & motiva agendi vel non agendi, naturaliſque propenſio ad bonum, & averſio à malo, ut ibidem teſtatur Auguſtinus, & lib. de hæreſibus, hæreſi 88. nec non Hieronymus Epiſt. 1. ad Cteſiphontem, & lib. 1. dialogi contra Pelagianos.

11. Porro hic ſtatus ſolo nomine diſtat à præcedenti: eaſdem enim omnino naturæ vires prædicat, hoc ſolùm diſcrimine, quòd iſte cauſam proferat quæ ipſi tantas vires gratis dedit, & gratiæ nomine utatur, ne gratiam omnino neglexiſſe videatur. Diximus autem eum *ſemi-ethniciſmum* poſſe vocari: quia etiam Philoſophi Gentiles eam gratiam agnoſcebant, licèt eo nomine non uterentur. Unde Seneca Epiſt. 90. *Quis dubitare poteſt* (inquit) *quin Deorum immortalium munus ſit quòd vivimus; Philoſophiæ quòd bene vivimus? Itaque tantò plus nos debere huic quàm Diis, quantò majus beneficium eſt bona vita, quàm vita.* Audin ſuperbiam extollentem ſeſe adversùs Deũ, ac ſupra Deum? Ne tamen divinæ gratiæ oblitus omnino videretur, quaſi puduiſſet eum arrogantiæ, corrigendo ſubijcit: *Pro certo deberetur, niſi ipſam Dij Philoſophiam tribuiſſent.*

12. Non diu in iſto ſtatu, & in hac ſola naturali gratia profitenda, perſtitit Pelagius. Cùm enim ſtatim Catholici intelligerent ſibi fucum fieri, & gratiæ nomine eandem iterum naturam obtrudi, hanc gratiæ confeſſionem, veluti prorſus fraudulentam, irriſerunt & condemnarunt: quare Pelagius adhuc pulſatus fidelium objurgationibus, eaſque declinare volens, ad aliam ſpeciem gratiæ, à natura & libero arbitrio diſtinctam, confugit, ad legem ſcilicet & doctrinam divinitùs traditam, cujus auxilio confeſſus eſt hominem indigere, ut declinet à malo, & faciat bonum. Unde Auguſtinus de ſpiritu & littera cap. 2. de Pelagianis ſic ait: *Cùm urgeri cœperint, quomodo id præſumant aſſerere fieri ſine ope divina, reprimunt ſe, nec hanc vocem audent dimittere, quoniam vident quàm ſit impia & non ferenda: ſed aiunt, ideò iſta ſine ope divina non fieri, quia & hominem Deus creavit cum libero voluntatis arbitrio, & dando præcepta ipſe docet quemadmodum homini ſit vivendum.* Et infrà: *Neque quiſquam, cùm verecundatus fuerit dicere per nos ipſos fieri, nos juſtos &c. quia videt hoc à fidelibus & pijs credi non poſſe, cùm dicitur: ad hoc ſe convertat, ut dicat, ideò ſine operatione gratiæ Dei nos juſtos eſſe non poſſe, quia legem dedit, quia doctrinam inſtituit, quia bona præcepta mandavit.*

Hinc Pelagiani, quò melius hoc ſuum de gratia legis & doctrinæ commentum ſtabilirent, magnis laudibus legem extollebant, ut teſtatur idem S. Doctor lib. 4. ad Bonifacium cap. 5. ubi hæc verba Pelagij in Epiſtola ad Demetriadem refert: *Lege velut limâ natura expolitur, & fulgori priſtino redditur:* & iſta: *Quandiu recentioris adhuc naturæ uſus viguit, nec humanæ rationi velut quandam caliginem longus uſus peccandi obduxit, ſine lege dimiſſa eſt natura; ad quam Dominus nimijs jam vitijs obrutam, & quadam ignorantiæ rubigine infectam, limam legis admovit, ut hujus frequenti admonitione expoliretur, & ad ſuum poſſet redire fulgorem.* Sicut ergo priores Hæretici diviſerunt Chriſtum; alij Divinitatis ejus veritatem, alij veritatem carnis ejus abnegantes: ita & Pelagius crucem ejus evacuavit; nam ut inquit Apoſtolus ad Galatas 2. *Si per legem juſtitia, gratis Chriſtus mortuus eſt.*

13. Hic eſt tertius, vel potiùs ſecundus Hæreſis Pelagianæ ſtatus, qui ab Ethniciſmo differt, & ad Judaïſmum declinat: nam initio naſcentis Eccleſiæ plures ex Judæis, inter quos præcipuus fuit Cherintus, de gratia Chriſti malè ſenſerunt, & ſe per legem juſtificari, ſufficiente ad eam cuſtodiendam libero arbitrio, docuerunt: contra quos Apoſtolus Epiſtolam ad Romanos ſcripſit, in qua myſteria divinæ gratiæ & prædeſtinationis fusè exponit, ut ſentire videtur Hieronymus, præfatione in Epiſtolam ad Galatas.

14. Doctrinæ legis addebant Pelagiani exempla Chriſti, & remiſſionem peccatorum. Nam primis quidem ſæculis, ab Adamo uſque ad Moyſen, ſufficientem dicebant legem naturalem; quia propter illam primæ conditionis integritatem adhuc perſeverantem, & vigorem legis naturalis, illæſamque libertatem arbitrij, non erat opus aliâ gratiâ: poſtea verò licentiâ & conſuetudine peccandi ſenſim magis invaleſcente, naturam, malâ educatione, & pravis exemplis corruptam, eguiſſe legis ſcriptæ ſubſidio, quam Deus per Moyſen dedit: cùmque poſtea ob nimiam humani generis corruptionem, quæ peccandi conſuetudine inoleverat, lex illa non ſufficeret ampliùs ad piè ſanctèque vivendum, veniſſe Chriſtum, veluti tanti morbi medicum, qui homines gratiâ ſuâ medicinali ſanaret, & remiſſionem peccatorum, doctrinam evangelicam, & virtutum exempla præberet. Unde Auguſtinus lib. de peccato origin. cap. 26. *Non igitur, ſicut Pelagius & ejus diſcipuli, tempora dividamus, dicentes primùm vixiſſe juſtos homines ſub natura, deinde ſub lege, tertiò ſub gratia. Ex natura, ſcilicet ab Adam tam longa ætate quâ lex nondum erat data: tunc enim, aiunt, duce ratione cognoſcebatur Creator, & quemadmodum eſſet vivendum, ſcriptum gerebatur in cordibus, non lege litteræ, ſed naturæ. Verùm vitiatis moribus* (inquiunt) *ubi cœpit non ſufficere natura tam decolor, lex ei addita eſt, quâ velut limâ fulgori priſtino, detritâ rubigine, redderetur. Sed poſteaquam nimia, ſicut diſputat, peccandi conſuetudo prævaluit, cui ſanandæ lex parùm valet, Chriſtus advenit, & tanquam morbo deſperatiſſimo, non per diſcipulos, ſed per ſeipſum medicus ipſe ſubvenit.*

15. Itaque Pelagiani, ne gratiæ Dei viderentur inimici, multiplex genus gratiæ comminiſcebantur: nam ipſum naturale arbitrium voluntatis, gratiam appellabant; legem Moyſis neceſſariam fuiſſe confitebantur, quâ velut limâ fulgori priſtino, detritâ rubigine, natura redderetur; doctrinam & revelationem divinam recipiebant, quæ nobis demonſtret quid facere debeamus; remiſſionem peccatorum, & Chriſti exempla, ad vitam ritè inſtruendam eſſe neceſſaria prædicabant. Unde illi fuere philoſophiâ Ethnici, lege Judæi, ſolo nomine Chriſtiani, & mutabilitate Prothei, in varias ſeſe ſpecies transformantes, ut veram Chriſti gratiam abolerent.

Hæc ſunt certa & indubitata apud omnes Theo-

logos. Sed difficultas eſt, & gravis controverſia inter Thomiſtas & Neothericos, an Pelagiani, præter gratias illas extrinſecas, tandem aliquando gratiam interiorem admiſerint: ſubindeque præter duos ſtatus Pelagianæ hæreſis jam expoſitos, tertius admittendus ſit? Pro cujus reſolutione ſit

ARTICVLVS III.

An & quam gratiam interiorem Pelagius admiſerit?

16. NOtandum primò, gratiam internam dividi in habitualem, per quam formaliter ſumus intrinſecè juſti & filij Dei adoptivi; & actualem, quæ datur ad operandum, & cum ipſa operatione tranſit: iſtamque rurſus dividi in prævenientem, quæ operationem antecedit, ſaltem prioritate naturæ, & concomitantem ſeu cooperantem, quæ operationem comitatur, ac immediatè in ipſam influit: unde à quibuſdam, *gratia cooperationis, ſeu coëfficientiæ* appellatur.

17. Notandum ſecundò, quod cùm duæ ſint potentiæ in homine, intellectus ſcilicet & voluntas, duæ etiam gratiæ internæ in eo reperiri poſſunt: una quæ ſe teneat ex parte intellectûs, ipſumque illuminet; alia quæ afficiat ipſam voluntatem, eamque, ut ita dicam, immediatè tangat & immutet. Hic verò contactus duplex eſſe poteſt: unus purè moralis ac metaphoricus, qui fit medio objecto propoſito, à quo allicitur & trahitur ipſa voluntas; quem Auguſtinus Tractatu 26. in Joan. explicat exemplo ovis, quæ oſtenſione tami viridis trahitur, & pueri qui demonſtratione pomi vel nucis ad currendum incitatur: *Ramum* (inquit) *viridem oſtendis ovi, & trahis illam; nuces puero demonſtrantur, & trahitur:* alter realis eſt & phyſicus, qui fit per realem & phyſicam voluntatis immutationem, aut, ut loquitur Auguſtinus, *per ſubminiſtrationem ſpiritûs & virtutis.* His præmiſſis.

Dico primò, Pelagium non ſolùm gratiam externam, conſiſtentem in manifeſtatione Evangelij, & exemplis Chriſti, ſed etiam internam Spiritus Sancti illuſtrationem agnoviſſe, poſt multas tandem diſputationes cum Divo Auguſtino, & alijs SS. Patribus habitas; ſubindeque tertium Pelagianæ hæreſis ſtatum eſſe admittendum.

18. Probatur ex Auguſtino libro de gratia Chriſti cap. 7. ubi refert verba Pelagij dicentis: *Adjuvat nos Deus per revelationem & doctrinam, dum cordis noſtri oculos aperit, dum futura demonſtrat, dum diaboli pandit inſidias, dum nos multiformi & ineffabili dono* GRATIÆ CÆLESTIS ILLVMINAT. Quibus verbis apertè agnoſcit Pelagius donum gratiæ cœleſtis illuminantis intellectum, & non ſolùm doctrinam, & legem exteriùs manifeſtatam. Unde idem Auguſtinus cap. 11. ejuſdem libri affert tanquam exemplum hujus revelationis, ſapientiæ, & doctrinæ, illam altiſſimam revelationem, quæ Sancto Paulo data fuit; quæ ſine dubio intus non foris facta eſt, Deo intrinſecùs manifeſtante veritatem. Quod tamen quia nequaquam ad bene vivendum ſufficit, niſi intus ſimul etiam affectus ipſos voluntatis operetur, hinc infrà cap. 24. Pelagianam illam opinionem refellens, dicit: *Legant ergo & intelligant, intueantur atque fateantur, non lege atque doctrinâ inſonante forinſecùs, ſed internâ atque occultâ, mirabili atque ineffabili poteſtate, operari Deum in cordibus hominum, non ſolùm veras revelationes* (ut fatebantur Pelagiani, & ſufficere credebant) *ſed etiam bonas voluntates.*

Confirmatur ex eodem Auguſtino cap. 41. ejuſdem libri, ubi hæc ſcribit: *Ipſum verò auxilium quo poſſibilitatem naturalem perhibet adjuvari, in lege conſtituit atque doctrina, quam nobis fatetur etiam Sancto Spiritu revelari, propter quod & adorandum eſſe contendit.* Sed adoratio non debetur legem & doctrinam exteriùs tantùm revelanti; nam hoc poteſt fieri Angeli vel hominis miniſterio: Ergo Pelagius non ſolùm externam, ſed etiam internam doctrinæ revelationem admiſit. 19.

Dico ſecundò: Pelagius non ſolùm illuſtrationem in intellectu, ſed etiam excitationem & motionem moralem in voluntate agnovit: ſed per hoc à commendatione legis & doctrinæ non receſſit.

Prima pars probatur ex Auguſtino lib. de gratia Chriſti cap. 10. ubi Pelagium ſic loquentem, & hæc verba Apoſtoli, *Deus operatur in nobis velle*, ſic exponentem, inducit: *Operatur in nobis velle quod bonum eſt, velle quod ſanctum eſt, dum nos terrenis cupiditatibus deditos, mutorum more animalium tantummodo præſentia diligentes, futuræ gloriæ magnitudine, & præmiorum ſollicitatione ſuccendit; dum revelatione ſapientiæ, in deſiderium Dei ſtupentem ſuſcitat voluntatem; dum nobis (quod tamen alibi negare non metuit) ſuadet omne quod bonum eſt.* Ubi expendenda ſunt illa verba: *quod tamen alibi negare non metuit*, quibus S. Doctor ſignificat, Pelagium initio quidem negaſſe internam illuminationem intellectûs, & ſuaſionem, ſeu excitationem moralem voluntatis, quæ ſit à gratia, poſtea verò (id eſt poſt Concilium Paleſtinum, plureſque concertationes, cum ipſo Auguſtino, & alijs SS. Patribus habitas) utramque admiſiſſe. Unde Petavius libro de Pelagiana & Semipelagiana hæreſi cap. 9. num. 11. hæc ſcribit: *Adhibuiſſe Pelagium gratiam aliquam quâ voluntas excitatur, oſtendunt ipſius verba, quæ citat Auguſtinus 1. de gratia Chriſti cap. 10. ubi ait revelatione ſapientiæ in deſiderium Dei ſtupentem excitari voluntatem. Sed hanc gratiam in ſola intelligentia & cognitione ponebat: alteram autem, quam præcipuè quærebat Auguſtinus quâ voluntas ipſa proximè ac per ſe movetur, neceſſitantem eſſe dicebat libertatis inimicam, ut Julianus ait apud Auguſtinum lib. 1. cap. 95. operis, imperfecti.* 20.

Quod autem per hoc à commendatione legis & doctrinæ non receſſerit, idem Auguſtinus verbis immediatè ſequentibus apertè declarat, ſubdit enim: *Quid manifeſtius, nihil aliud eum dicere gratiam, quâ Deus in nobis operatur velle, quàm legem atque doctrinam? In lege namque & doctrina ſanctarum ſcripturarum, futuræ gloriæ atque præmiorum promittitur magnitudo: ad doctrinam etiam pertinet cùm ſuadetur omne quod bonum eſt.* Ex quibus verbis hoc argumentum deſumo. Munus & officium legis & doctrinæ eſt docere, illuminare, oſtendere quid faciendum ſit, & ad id hortari ac ſuadere; non verò dare vires ad id faciendum & implendum, ut fusè proſequitur Auguſtinus toto libro de ſpiritu & littera: Sed interior illa revelatio, & moralis excitatio, quam Pelagius admiſit, habebat ſolùm docere, oſtendere, manifeſtare, illuminare, exhortari, ſuadere, &c. non autem ſpiritum & virtutem infundere, ſeu voluntatem infirmam ſanare, roborare, & ad 21.

agendum applicare : Ergo gratia illa Pelagij à commendatione legis & doctrinæ non recedebat. Unde Pelagius Epistolâ ad Demetriadem, virginem illam exhortans ad sanctitatem, totus est in commendanda gratia illa legis & doctrinæ, & consideratione exemplorum Christi, aliorumque id genus, concludens cap. 27. *Tunc senties quantùm ad ejus amorem adjuvet te sapientia, quantùm sit in te divinæ legis auxilium.*

22. Ex quo intelliges primò, veram Christi gratiam (qualem Augustinus admisit) non tantùm illuminare intellectum, & excitare voluntatem, sed etiam eam intus reformare, ac immutare, ut egregiè declarat D. Prosper in carmine de ingratis, his versibus :

Non hæc consilio tantùm, hortatuque benigno.
Suadens atque docens, quasi normam legis haberet
Gratia, sed mutans intus mentem, atque reformãs,
Vasque novum ex fracto fingens virtute creandi.

23. Intelliges secundò : quòd quando SS. Patres Pelagij errorem referentes, dicunt illum docuisse hominem per liberum arbitrium, solâ legis & doctrinæ manifestatione adjutum, posse implere mandata Dei, & vitam æternam promereri, per hoc non intendunt negare, Pelagium gratiam interioris illuminationis & moralis excitationis admisisse; sed volunt tantùm utramque hanc gratiam, quam Pelagius admisit, ut ex Augustino ostendimus, ad gratiam legis & doctrinæ reduci, & sub ea comprehendi; cùm proprium legis & doctrinæ sit illuminare intellectum, juxta illud Proverb. 6. *Mandatum lucerna est, & lex lux*; subindeque moraliter & objectivè excitare voluntatem ad benè agendum. In eodem sensu locutus est S. Thomas quodlib. 5. art. 7. dum dixit: *Cavendus est error Pelagij, qui posuit quod per liberum arbitrium homo poterat adimplere legem, vitam æternam mereri, nec indigebat auxilio divino, nisi quantùm ad hoc quod sciret quid facere deberet, secundùm illud Psal. 142. Doce me facere voluntatem tuam.* Vel etiam dici potest, S. Doctorem, & alios SS. Patres, loqui de hæresi Pelagij in secundo statu, non verò de tertio, in quo post multas concertationes cum S. Augustino habitas, & post damnatam ipsius hæresim à Zozimo Papa, tandem gratiam interiorem, illuminantem intellectum, & excitantem moraliter voluntatem, admittere coactus est, ut constat ex testimonijs Augustini suprà adductis, & magis patebit ex dicendis articulo sequenti.

24. Dico tertiò : licèt Pelagius auxilium possibilitatis, seu quod dat nobis posse, admiserit, auxilium tamen voluntatis & actionis, seu quod dat nobis velle & operari, rejecit.

Patet hoc ex Augustino lib. de gratia Christi cap. 3. ubi de Pelagio sic ait: *Cùm tria constituat atque distinguat, quibus divina mandata dicit impleri, possibilitatem, voluntatem, & actionem: possibilitatem scilicet quâ potest homo esse justus : voluntatem, quâ vult esse justus : actionem quâ justus est: horum trium primum, id est possibilitatem, datam confitetur à creatore naturæ, nec esse in nostra potestate, sed eam nos habere etiam si nolimus : duo verò reliqua, id est voluntatem & actionem, nostra esse asserit, atque ita nobis tribuit, ut non nisi à nobis esse contendat. Denique gratia Dei non ista duo, quæ nostra omnino esse; id est voluntatem & actionem, sed illa quæ in potestate nostra non est, & nobis ex Deo est, id est possibilitatem, perhibet adjuvari, tanquam illa quæ nostra sunt, hoc est voluntas & actio, tam sit valentia ad declinandum à malo, & faciendum bonum, ut divino adjutorio non indigeant: illud verò quod nobis ex Deo est, hoc sit invalidum, id est possibilitas, ut semper gratiæ adjuvetur auxilio.* Et capite sequenti, sic Pelagium inducit loquentem: *Nos sic tria ista distinguimus, & certum velut in ordinem digesta partimur : Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est posse, ad Deum propriè pertinet, qui illud creaturæ suæ contulit: duo verò reliqua, hoc est velle & esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrij fonte descendunt. Ergo in voluntate & opere bono laus hominis, imò & hominis & Dei, qui ipsius voluntatis & operis possibilitatem dedit, quique ipsam possibilitatem, gratiæ suæ adjuvat semper auxilio : quòd verò homo potest velle bonum atque perficere, solius Dei est.* Et paulò post : *Vt generaliter universa complectar, quòd possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donavit, qui hoc posse adjuvat: quod verò benè vel agimus, vel loquimur, vel cogitamus, nostrum est, qui hæc omnia vertere etiam in malum possumus.* Et cap. 5. ejusdem libri Augustinus loquens de Pelagio, sic ait: *Possibilitatem, voluntatem, actionem, tantâ subtilitate curavit distinguere, ut quandocumque legimus vel audimus divinæ gratiæ adjutorium confiteri, sive in lege & doctrina, sive ubilibet constituat, sciamus quod loquitur, nec hæreamus aliter eum intelligendo quàm sentit. Scire quippe debemus, quod nec voluntatem nostram, nec actionem, divino adjuvari credit auxilio, sed solam possibilitatem voluntatis, atque operis, quam solùm ex his tribus nos habere affirmat ex Deo : tanquam hoc sit infirmum, quod ipse Deus posuit in natura; cætera verò duo quæ nostra esse voluit, ita sint firma, & fortia, & sibi sufficientia, ut nullo indigeant ejus auxilio; & ideò non adjuvet ut velimus, non adjuvet ut agamus, sed tantummodo adjuvet, ut velle & agere valeamus.* Denique idem S. Doctor cap. 47. totam de auxilio gratiæ controversiam ad hoc unum reducit, ut Pelagius non solùm possibilitatis, sed etiam voluntatis & actionis auxilium confiteatur, & subdit: *Si ergo consenserit nobis* (Pelagius) *non solam possibilitatem in homine, sed ipsam quoque voluntatem & actionem divinitùs adjuvari, nihil de adjutorio gratiæ Dei, quantùm arbitror, inter nos controversiæ relinquetur.*

25. Habemus ergo ex Augustino, Pelagianos admisisse auxilium possibilitatis; auxilium autem voluntatis & actionis repudiasse. Habemus & utriusque auxilij multiplex discrimen : auxilium possibilitatis pertinet ad actum primum, & potentiæ rationalis ac liberæ, in qua recipitur, indifferentiam ad agendum vel non agendum imitatur : nihil proinde aggreditur nisi excitatum; nihil agit nisi actum, nihil exequitur nisi imperatum, nihil influit nisi determinatum, nihil movet nisi motum, nihil efficit nisi applicatum; non procedit ad actionem nisi impulsum, non pervenit ad effectum nisi directum : auxilium autem voluntatis & actionis, voluntatem sive volitionem & actionem infallibiliter efficit, & indissolubili nexu potentiam cum actu conjungit, nobisque adhibetur ut reipsa velimus & agamus, non autem ut velle & agere valeamus. Unde tale auxilium, tetrum, horribile, funestum, necessitans, ac libertatis humanæ ultimum, ut ita dicam, vulnus, Pelagianis visum est, ut patebit ex dicendis articulo sequenti.

26. Quæres, an auxiliũ illud possibilitatis, quod Pelagiani admittebant, esset verè auxilium sufficiens?

Reſpondeo negativè : quia illa omnia, quibus Pelagiani dicebant naturalem arbitrij libertatem & poſſibilitatem adjuvari, nempe legem, doctrinam, exemplum Chriſti, illuminationem intellectûs, & moralem excitationem voluntatis, non ſufficiunt ad reddendum hominem perfectè & completè potentem ad actus ſupernaturales eliciendos, ſed inſuper requiritur virtus aliqua ſupernaturalis, phyſicè movens ac immutans voluntatem, ſeu motio quædam virtuoſa ordinis ſupernaturalis, vel, ut Auguſtinus loquitur, *ſubminiſtratio ſpiritûs & virtutis*. Ratio eſt, quia cùm voluntas ſit non ſolùm principium morale, ſed etiam phyſicum actuum ſupernaturalium quos elicit, v. g. actus charitatis, aut contritionis, ut de impotente reddatur completè potens ad eos eliciendos, priùs, ſaltem naturâ, quàm operetur, debet non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè moveri ſeu immutari, virtutem aliquam motivam, ſeu motionem virtuoſam recipiendo. Unde in Tractatu de actibus humanis, fusè oſtendimus, eos qui gratiam moraliter tantùm prævenientem & excitantem admittunt, & phyſicè præmoventem repudiant, auxilium verè ſufficiens de medio tollere, illudque, ſublatâ gratiâ phyſicè prædeterminante, non poſſe ſalvari.

Diſp. 6. art. 2. §. 10.

Dico quartò, Pelagium admiſiſſe gratiam cooperationis, aut coëfficientiæ, ſeu concurſum ſimultaneum ordinis ſupernaturalis.

29. Probatur primò ex D. Hieronymo lib. 1. contra Pelagium in principio, ubi refert Pelagium dixiſſe : *Quidquid in me boni habeo, illo ſuggerente & adjuvante completur.* Et interroganti Hieronymo, *quod agis bonum, tuum eſt, an Dei?* Reſpondet : *Meum eſt & Dei, ut ego operer, ille adjuvat.*

30. Probatur ſecundò ex Divo Auguſtino in Enchirid. cap. 32. & lib. 1. ad Simplician. quæſt. 2. ubi clarè ſupponit Pelagium docuiſſe, *Propterea dictum eſſe ab Apoſtolo, non eſt volentis, neque currentis, ſed miſerentis Dei : quia ex utroque fit, id eſt ex voluntate hominis, & miſericordia Dei ; tanquam diceretur : non ſufficit ſola voluntas hominis, ſi non ſit etiam miſericordia Dei :* Ergo ſupponit Pelagium admiſiſſe gratiam cooperationis & coëfficientiæ, ſeu concurſum ſimultaneum ordinis ſupernaturalis.

31. Quantùm verò ad concurſum ſimultaneum ordinis naturalis, plures exiſtimant Pelagium illum negaſſe, ait enim apud Divum Hieronymum in Epiſtola ad Cteſiphontem : *Si voluero curvare digitum, movere manum, ambulare, ſtare, ſedere, ſcribere, ſputa jacere, &c. ſemper mihi auxilium Dei neceſſarium erit?* Alij verò contendunt, ipſum nomine *auxilij* quod negavit, intellexiſſe influxum in cauſam, ſeu motionem & applicationem ipſius cauſæ : Tum quia illum concurſum negabat, qui eſt complementum potentiæ ad operandum, ut patet ex verbis illis Pelagij à D. Hieronymo in eadem Epiſtola relatis : *Dediſti mihi arbitrij libertatem, quid rurſus te ingeris, ut nihil facere poſſim, niſi tu in me tua dona compleveris :* Tum etiam, quia hunc concurſum negabat ad noſtros actus, quem exiſtimabat liberum arbitrium tollere ; dicebat enim apud eundem Hieronymum : *Non ultra indigemus Dei auxilio, ne ſi indiguerimus, liberum frangatur arbitrium :* concurſus autem purè ſimultaneus & indifferens, ne apparenter quidem nocet libertati, cùm voluntatem non determinet, ſed ab ea potiùs determinetur & applicetur. Addunt, quod ideò Pelagius negabat concurſum Dei, quia aſſerebat unumquemque arbitrio ſuo regi, ut refert idem S. Doctor in eadem Epiſtola ad Cteſiphontem : concurſus autem quo cauſæ ſecundæ reguntur, debet in ipſas influere, eaſque ad agendum movere & applicare ; cùm uſus qui eſt proprius actus dominij, ſeu regiminis, nihil aliud ſit quàm applicatio rei ad operationem, ut docet S. Thomas ſuprà quæſt. 16. art. 1.

Sed hujus difficultatis reſolutio parùm refert ad intelligentiam hæreſis Pelagianæ ; quia contentio SS. Patrum cum Pelagianis fuit præcipuè de neceſſitate gratiæ propriè dictæ, non verò de concurſu generali : unde licèt Durandus, Ludovicus à Dola, & alij, omnem concurſum Dei tam prævium quàm ſimultaneum negent, Pelagianis tamen & hæreticis non annumerantur.

32. Dico ultimò : Pelagiani docebant gratiam remiſſivam peccati eſſe donum internè renovans ſeu inſtaurans naturam, & non extrinſecè tantùm peccata condonans. Eſt contra Suarem, Beccanum, & alios Recentiores, exiſtimantes Pelagium non agnoviſſe gratiam internam ſanctificantem nos, & à peccatis mundantem, animamque ornantem & decorantem ; ſed docuiſſe juſtificationem eſſe meram peccatorum condonationem, ſeu non imputationem, eo ferè modo quo Hæretici noſtri temporis dogmatizant.

33. Probatur concluſio apertè ex Epiſtola Pelagij ad Demetriadem, ubi expreſsè docet per gratiam Chriſti nos in meliorem hominem renaſci ; nos expiari & mundari ; nos filios Dei, & cohæredes Chriſti fieri ; Eccleſiam ſine macula rugaque reddi. Sic enim ait cap. 8. *Si ante legem, & multò ante noſtri Salvatoris adventum, juſtè quidam vixiſſe & ſanctè referantur, quantò magis poſt illuſtrationem adventûs ejus, nos id poſſe credendum eſt, qui inſtructi per Chriſti gratiam, & in meliorem hominem renati ſumus ; qui ſanguine ejus expiati atque mundati, illiuſque exemplo ad perfectam juſtitiam incitati, meliores illis eſſe debemus qui ante legem fuerunt ; meliores etiam quàm fuerint ſub lege.* Et cap. 22. *Nobilitatis ad hoc tantùm memineris, ut cum claritate generis, morum ſanctitate contendas ; & cum nobilitate corporis, animi virtute nobilior proficias ; magiſque illâ virtute glorieris, quæ filios Dei, & cohæredes Chriſti facit.* Item cap. 24. *Sæculi virgines quæ ſe nuptijs præparant &c. mirâ ſe ſolicitudine formare ſtudent &c. Non minorem ſponſus tuus requirit ornatum, qui cùm univerſam Eccleſiam, ſalutaris aquæ lavacro purificatam, ſine macula rugaque reddiderit, quotidie cupit eam fieri pulchriorem.*

34. Idem colligitur ex eo quod Pelagiani docebant, quòd nimirum etſi baptiſmus non eſſet neceſſarius parvulis ad culpam originalem delendam (quam nullam ex Adamo trahi exiſtimabant) requirebatur tamen ad alios effectus, quos gratia baptiſmalis confert, nempe ad ſanctificationem animæ, interiorem ejus renovationem, adoptionem in filium Dei, & regni cœleſtis apertionem : Quod ut probarent, adducebant S. Joannis Chryſoſtomi teſtimonium, quo gratiæ baptiſmalis dotes elegantiſſimè deſcribuntur. Verba Juliani apud ſanctum Auguſtinum lib. 1. contra Julian. cap. 6. hæc ſunt : *Sanctus Joannes Conſtantinopolitanus negat eſſe in parvulis originale peccatum : in ea quippe homilia quam de baptizatis habuit : Benedictus, inquit, Deus qui facit mirabilia ſolus, qui fecit univerſa, & convertit univerſa. Ecce*

libertatis

libertatis ſerenitate perfruuntur, qui tenebantur paulò ante captivi; & cives Eccleſiæ ſunt, qui fuerunt in peregrinationis errore; & juſtitiæ in ſorte verſantur, qui fuerunt in confuſione peccati. Non enim tantùm ſunt liberi, ſed & ſancti, ſed & juſti: non ſolùm filij, ſed & hæredes, ſed & fratres Chriſti: non tantùm fratres Chriſti, ſed cohæredes: non ſolùm cohæredes, ſed & membra: non tantùm membra, ſed & templum: non tantùm templum, ſed & organa ſpiritûs. Vides quot ſunt baptiſmatis largitates: & nonnulli deputant cœleſtem gratiam in peccatorum tantùm remiſſione conſiſtere: nos autem honores computavimus decem. Hac de cauſa etiam infantes baptizamus, cùm non ſint coinquinati peccato, ut eis detur vel addatur ſanctitas, juſtitia, adoptio, hæreditas, fraternitas Chriſti, ut ejus membra ſint. Hæc Julianus: quibus apertè profitetur, gratiam baptiſmalem eſſe donum aliquod ſupernaturale in anima receptum, & variis dotibus eam exornans. Unde idem Julianus apud Auguſtinum lib. 1. operis imperfecti fol. 58. loquens de gratia baptiſmali, ait: *Hanc gratiam locupletem ſpiritualibus donis credimus, & multis opimam muneribus, ac reverendam virtutibus.* Quæ verba apertè declarant, Pelagianos tum gratiam habitualem ſanctificantem, tum etiam virtutum ſupernaturalium habitus infuſos admiſiſſe, & ſolùm de gratia actuali, ſeu auxiliante, inter ipſos & Auguſtinum fuiſſe controverſiam.

35. Objicit primò Suarez Prologom. 5. de gratia num. 5. Pelagius negavit, vel certè non agnovit actus ſupernaturales: Ergo pariter ſuſtulit dona gratiæ habitualia; ablatis enim actibus, neceſſe eſt habitus tolli, cùm habitus ſint propter actus.

Sed negatur conſequentia: Tum quia alius eſſe potuit Pelagio gratiæ habitualis uſus, tametſi nihil eam ad ipſos actus, ſed ſolam voluntatem hominis conferre cenſeret; potuit enim illam admittere ad ſanctificandam, mundandam, & ornandam animam, aliaſque prærogativas acquirendas, de quibus ſuprà Julianus ex Divo Chryſoſtomo diſſeruit: Tum etiam quia cùm gratia habitualis per liberum arbitrium, quod eſt proxima ratio agendi, determinetur ad operandum, Pelagiani nullum auxilium ſupernaturale applicans liberum arbitrium ad agendum admittentes, exiſtimare potuerunt nullos dari actus ſupernaturales, etſi dona gratiæ habitualia in anima & ejus potentiis reſideant.

36. Objicit ſecundò ibidem num. 50. & lib. 7. de gratia cap. 6. *Licèt Pelagius gratiam remiſſionis peccatorum admiſerit, dixit tamen illam non fieri per interioris gratiæ ſubminiſtrationem, ut dicit Auguſtinus cum aliis Epiſcopis Epiſt. 95. Et lib. de gratia Chriſti cap. 2. ait ſenſiſſe Pelagium nos ſalvari, adjutos non aliquâ ſubminiſtratione virtutis, ſed viribus propriæ voluntatis: & ideò in Concilio Milevitano can. 3. damnatur, quia gratiam ad ſolam remiſſionem peccatorum valere dicebat:* Ergo Pelagius per remiſſionem peccatorum non intellexit infuſionem gratiæ ſanctificantis, aliorumque habituum ſupernaturalium qui eam comitantur, ſed nudam & ſimplicem peccatorum condonationem.

37. Reſpondeo triplicem ad minus in hoc diſcurſu Suaris contineri hallucinationem: Primam quidē in hoc quod ait S. Auguſtinum cum aliis Epiſcopis (Aurelio ſcilicet, Alipio, Evodio, & Poſſidio) in illa Epiſtola quam ad Innocentium Papam ſcripſerunt, dixiſſe quòd Pelagius intellexit remiſſionem peccatorum fieri abſque infuſione gratiæ habitualis. Equidem verba Epiſcoporum eſſe fateor: *Sive gratiam dixerit* (Pelagius) *eſſe liberum arbitrium, ſive gratiam eſſe remiſſionem peccatorum, ſive gratiam eſſe legis præceptum, nihil eorum dicit quod per ſubminiſtrationem Spiritus Sancti pertinet ad concupiſcentias, tentationeſque vincendas.* Quæ verba ſanè longè aliud ſignificant atque ſonant, quàm quod Author ille perſuadere conatur. Significatur quippe remiſſionem peccatorum, quocumque modo illa intelligatur, non eſſe illud adjutorium divinæ gratiæ, quod per ſubminiſtrationem, ſive inſpirationem Spiritus Sancti datur ad ſuperandas concupiſcentiarum tentationes, quæ contra animum jam purgatum peccatorum remiſſione conſurgunt: illa enim habet eſſe fixum & permanens, iſtud cum actione fluit & tranſit; illâ præterita peccata delentur, iſto futura caventur; illâ peccator juſtificatur; illud juſtus petit ut juſtè vivat; denique pro illa impetranda dictum eſt, ac dicitur quotidie à fidelibus: *Dimitte nobis debita noſtra*, pro iſto verò: *Et ne nos inducas in tentationem.*

Secunda hallucinatio eſt, quòd ille Author exiſtimat, Auguſtinum libro de gratia Chriſti cap. 2. per ſubminiſtrationem Spiritus Sancti intellexiſſe collationem gratiæ habitualis, quaſi velit Pelagium negaſſe in ipſa remiſſione peccatorum gratiam habitualem infundi. At verò S. Auguſtinus non ait quod Suarez refert, nempe *nos ſalvari, adjutos non aliquâ ſubminiſtratione virtutis, ſed viribus propriæ voluntatis* (quo loquendi modo videri poſſet, S. Auguſtinum ſignificare, Pelagium negaſſe gratiam habitualem) ſed ait ſenſiſſe Pelagium, *nos adjuvari ut non peccemus, non aliquâ ſubminiſtratione Spiritus Sancti, ſed viribus propriæ voluntatis, quid ſibi dimiſſione peccatorum præſtitum fuerit per actus ſingulos recordantes.* Quæ ſanè verba non indicant quæſtionem eſſe de gratia habituali quâ remittuntur peccata, ſed potiùs de auxilio actuali ad non peccandum neceſſario.

Tertia hallucinatio, & omnium maxima, conſiſtit in eo quod aſſerit Pelagium damnari in Concilio Milevitano, quòd in remiſſione peccatorum gratiam habitualem non intelligeret. De hac enim gratia nulla erat controverſia, nulla diſceptatio inter Pelagianos & Sanctos Patres, ut luculentis Auguſtini teſtimoniis jam ſatis ſuperque demonſtravimus, & ingenuè fatetur Vazquez hîc diſputatione 196. cap. 3. num. 13. ubi ſic ait: *Scholaſtici qui putarunt cum Pelagio diſputatum fuiſſe de neceſſitate gratiæ habitualis, & remiſſionis peccatorum, ad ſervanda præcepta, ignoratione vocis & hiſtoriæ lapſi ſunt, exiſtimantes nomine gratiæ intelligi gratiam habitualem, & remiſſionem peccatorum.* Capitale ergo dogma Pelagij quod in Concilio Milevitano damnatur, & à S. Auguſtino variis in locis confutatur, conſiſtit in eo quod ille hæreticus docebat, petendam quidem eſſe gratiam, quæ remiſſionem peccatorum affert; & dici poſſe: *Dimitte nobis debita noſtra*; tamen illud quod ſequitur, *Ne nos inducas in tentationem*, non ſic accipiendum, quaſi poſtulari debeat auxilium ad ſuperandas tentationes neceſſarium. Hoc, inquam, in Concilio Milevitano can. 3. damnatur; non verò quod ait Suarez, ut patet ex verbis Concilij, quæ ſunt hæc: *Placuit ut quicunque dixerit, gratiam Dei, in qua juſtificamur per Jeſum*

Christum Dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere quæ jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium quo non committantur, anathema sit.

38. Objicies tertiò: D. Augustinus subtilissimus ac diligentissimus hæresis Pelagianæ indagator, libro de gratia Christi cap. 30. affirmat se nusquam in scriptis Pelagij & Celestij, gratiam quâ justificamur, & quâ charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, potuisse invenire: Ergo Pelagiani habitualis gratiæ dona non admiserunt.

Respondeo Augustinum non dicere absolutè quod in scriptis Pelagij & Celestij gratiam illam quâ justificamur &c. invenire non potuerit, sed addere, *quemadmodum confitenda est*: quia gratia habitualis, & habitus infusi qui ab ipsa dimanant, admitti debent, non solùm ad sanctificandam, mundandam, & ornandam animam, sed etiam ad influendum unà cum ejus potentiis in actus supernaturales; ob quem usum Pelagius, ut suprà annotavimus, talia dona non admisit.

ARTICVLVS IV.

An Pelagiani veram Christi gratiam, quæ facit velle & operari, tandem aliquando admiserint?

39. AFfirmat Jansenius lib. 6. de hæresi Pelagiana cap. 1. & sequentibus; atque hunc dicit fuisse quartum & ultimum hæresis Pelagianæ statum, cœpisseque postquam Zozimus Papa, strenuissimè cooperantibus Africanorum Episcoporum litteris & Conciliis, hæresim Pelagianam solemniter damnavit: nam cùm antea Pelagiani veram Christi gratiam, quæ facit nos velle & operari, respuerent, damnatione illâ oppressi, talem gratiam admittere coacti sunt. Verùm eam dupliciter alterarunt & corruperunt: Primò quia dixerunt talem gratiam non dari gratis, sed ex merito; ac proinde non esse gratiam, quia, ut ait Apostolus Rom. 11. *Si gratia, jam non ex operibus, alioqui gratia non est gratia*: hæc autem merita illam præcedentia dicebant esse cupiditatem boni, id est, primam bonam voluntatem credendi & convertendi se ad Deum, sive bene vivendi; idque affirmabant, ne alioquin invito & reluctanti homini diceretur immitti divinitùs cupiditas boni, si videlicet nondum volèti daretur gratia quâ vellet. Secundò quia docuerunt veram illam gratiam, licèt ad adipiscèndam perfectionem & salutem utilis sit, non tamen simpliciter esse necessariam, sed tantùm ut faciliùs obtineatur.

40. Primum probat Jansenius ex celebri D. Augustini testimonio, desumpto ex libro de gratia Christi, quem post damnatam hæresim Pelagij priùs ab Innocentio I. deinde à Zozimo, S. Doctor conscripsit, ut ipse ait libro 2. Retract. cap. 50. Nam cap. 23. hujus libri hæc verba Pelagij refert Augustinus: *Qui currit ad Deum, & à Deo se regi cupit, id est voluntatem suam ex ejus voluntate suspendit; qui ei adhærendo jugiter, unus secundùm Apostolum cum eo fit spiritus, non hoc nisi de arbitrij efficit voluntate, quâ qui bene utitur, ita se, inquit, totum tradit Deo, omnemque suam mortificat voluntatem, ut cum Apostolo possit dicere: Vivo ego, jam non ego, vivit autem in me Christus; ponitque cor suum in manu Dei, ut illud quò voluerit Deus ipsi declinet.* Quibus A Pelagij verbis subjungit S. Augustinus: *Magnum profectò adjutorium divinæ gratiæ, ut cor nostrum quò voluerit Deus ipse declinet. Sed hoc tam magnum adjutorium, sicut iste despit, tunc meremur, cùm sine ullo adjutorio non nisi de arbitrij libertate ad Dominum currimus, ab eo nos regi cupimus, voluntatem nostram ex ejus voluntate suspendimus, eique adhærendo jugiter, unus cum illo efficimur spiritus. Hæc scilicet tam ingentia bona non nisi arbitrij secundùm istum efficimus libertate, ut his præcedentibus meritis sic ejus gratiam consequamur, ut cor nostrum quò voluerit Deus ipse declinet.*

Alterum colligit Jansenius ex eodem S. Do- 41.
B ctore serm. 13. de verbis Apostoli cap. 11. ubi hæc scribit: *Non sicut quidam dicere cœperunt, coarctati sunt aliquando gratiam confiteri, & benedicimus Deum, quia vel hoc aliquando dixerunt: accedendo enim proficere potuerunt, & ad id quod verè rectum est pervenire. Jam verò dicunt adjutricem esse gratiam Dei ad faciliùs faciendum. Ista sunt verba eorum: Ad hoc dedit, inquiunt, Deus gratiam suam hominibus, ut quod facere jubentur per liberum arbitrium, faciliùs implere possint per gratiam. Velo faciliùs, remo difficiliùs; tamen & remo itur: jumento faciliùs, pedibus difficiliùs; sed tamen & pedibus pervenitur. Non est sic &c.*

C Adducit etiam versus D. Prosperi in carmine 42.
de ingratis, ubi de Pelagianis canit:

Sic vitam æternam acquiri potuisse, vacante
Hac ope, quæ legem supereminet: ut sine lege
Ex naturali potuit virtute capessi?
Nunc autem studiis vergentibus in mala multa,
Crevisse auxilium: non quo cessante, salutem
Non cuperet per difficiles natura labores:
Sed quo conatus operum, affectusque juvante,
Propositam citiùs ferret mens libera palmam.

Quibus versibus apertè declarat Pelagianos existimasse, corruptâ nunc per peccandi consuetudinem naturâ, nos egere quidem ad bene vivendum quotidiano gratiæ auxilio, à lege &
D doctrina distincto, illud tamen solùm ad faciliùs operandum requiri. Unde Augustinus libro de hæresibus, hæresi 88. Pelagianorum hæresim describens, ait: *Denique Pelagius à fratribus increpatus, quòd nihil tribueret adjutorio gratiæ Dei ad ejus mandata facienda, correptioni eorum eatenus cessit, ut non eam libero arbitrio præponeret, sed infideli calliditate supponeret, dicens ad hoc eam dari hominibus, ut quæ facere per liberum jubentur arbitrium, faciliùs possint implere per gratiam.*

Nihilominus dicendum existimo, his quidem 43.
testimoniis manifestè probari, Pelagianos post damnatam ipsorum hæresim sub Zozimo Papa,
E cœpisse deflectere ad Semipelagianismum, & docere gratiam ex meritis bonæ voluntatis dari, eamque solùm ad faciliùs operandum requiri; non tamen probari tunc eos veram Christi gratiam, quæ facit nos velle & operari, admisisse. Primum liquet ex testimoniis adductis. Secundum verò probatur ex D. Augustino libro de gratia Christi, quem, ut suprà annotavimus, post damnatam hæresim Pelagij à Zozimo Papa edidit: nam postquam cap. 23. retulit verba suprà dicta Pelagij, quibus auxilium efficax ad volendum & agendum admittere videbatur, & postquam subdidit: *Magnum profectò adjutorium divinæ gratiæ, ut cor nostrum quò voluerit Deus ipse declinet*: deinde capitibus sequentibus apertè

declarat, Pelagium in ſuo ſemper errore perſtitiſſe, & his non obſtantibus, gratiam quæ facit velle & operari ſemper negaſſe. Patet hoc primò ex cap. 15. hujus libri, ubi ſic ait: *Deſinat Pelagius & ſeipſum & alios fallere, contra Dei gratiam diſputando. Deſinat dicere quod poſſumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius eſt qui hoc poſſe donavit, qui hoc poſſe adjuvat; quod verò bene vel agimus, vel loquimur, vel cogitamus, noſtrum eſt. Deſinat, inquam, iſta dicere: non ſolùm enim Deus poſſe noſtrum donavit atque adjuvat, ſed etiam velle & operari operatur in nobis.* Et infrà: *Quomodo dicit Pelagius, quod bene loqui poſſumus, Dei eſt; quod bene loquimur, noſtrum eſt? cùm dicat Dominus: Spiritus Patris veſtri eſt qui loquitur in vobis. Neque enim ait, non vos eſtis qui dediſtis vobis bene poſſe loqui, ſed ait qui loquitur in vobis; non ſignificans poſſibilitatis profectum, ſed exprimens cooperationis effectum. Quomodo dicit liberi arbitrij elatus aſſertor, quod poſſumus bene cogitare, Dei eſt, quod autem bene cogitamus, noſtrum eſt? Cui reſpondet humilis gratiæ prædicator: Non quia idonei ſumus cogitare aliquid à nobis, quaſi ex nobiſmetipſis, ſufficientia noſtra ex Deo eſt. Non enim ait poſſe cogitare, ſed cogitare.*

44. Idem conſtat ex capite 31. ejuſdem libri, ubi de Pelagio ſic ait: *Manifeſtum eſt eum dicere, gratiam ſecundùm merita noſtra dari; quamlibet eam, vel qualemlibet ſignificet, quam tamen apertè non exprimit.* His enim verbis *quamlibet vel qualemlibet*, declarat Auguſtinus, Pelagium non apertè ſignificaſſe, quænam eſſet illa gratia, quam dicebat ſecundùm merita noſtra dari. Unde cap. 34. dicit quod *nullibi potuit reperire hanc eum gratiam confiteri, quâ non ſolùm poſſibilitas naturalis voluntatis & actionis, ſed ipſa etiam voluntas* (id eſt volitio) *& actio, ſubminiſtratione Sancti Spiritus adjuvatur.* Et cap. 41. aſſerit quod *Pelagius ab illo ſuo manifeſtiſſimo dogmate non recedit omnino, ubi tria illa conſtituit, poſſibilitatem, voluntatem, actionem, & ſolam poſſibilitatem dicit divino ſemper adjuvari auxilio, voluntatem verò & actionem, nullo Dei adjutorio exiſtimat indigere.* Denique, ut ſuprà vidimus, idem S. Doctor cap. 47. ejuſdem libri, totam inter ipſum & Pelagium de auxilio gratiæ controverſiam ad hoc reducit, ut Pelagius non ſolùm poſſibilitatis, ſed etiam voluntatis & actionis auxilium confiteatur; & ſubdit, quod ſi tale auxilium vellet admittere, *nihil de adjutorio gratiæ Dei, quantùm arbitror, inter nos controverſia relinquetur.* Quod certè non debuiſſet dicere Auguſtinus, ſi Pelagius eo tempore gratiam efficacem, quæ dat velle & operari, ut datam ex meritis, & ad perfectionem & ſalutem adipiſcendam utilem, non tamen neceſſariam, admiſiſſet: ſed potiùs aſſerere debuiſſet, quod ſi ille talem gratiam ut purè gratuitam, & ad volendum & operandum ſimpliciter neceſſariam, vellet concedere, nulla inter ipſos eſſet de gratia Chriſti contentio.

45. Hæc magis declarari & illuſtrari poſſunt ex libro de hæreſibus, quem poſtremum, vel inter poſtremos, D. Auguſtinus conſcripſit, ut notarunt Lovanienſes in cenſura ejuſdem libri, initio, & teſtatur Iſidorus libro de viris illuſtribus cap. 9. ubi addit Auguſtinum morte præventum, librum illum imperfectum reliquiſſe. Id etiam conſtat ex Epiſtola ipſiuſmet Auguſtini, eidem libro præfixa, quâ diſertè affirmat, ſe illum ſcripſiſſe poſt libros Retractationum. In hoc ergo libro S. Doctor hæreſi 88. Pelagianam hæreſim deſcribens, affirmat Pelagianos, quidquid diſſimulaverint, & ſententiam mutaſſe viſi fuerint, ſemper in eo perſtitiſſe, quòd adjutorium gratiæ ad bene operandum, & peccata vitanda, in lege & doctrina conſtituerint. Verba ejus ſunt: *Illam Dei gratiam, ſine qua nihil boni poſſumus facere, non eſſe dicunt* (Pelagiani) *niſi in libero arbitrio, quod nullis ſuis præcedentibus meritis ab illo accepit noſtra natura, ad hoc tantùm exiſtimantes ipſum adjuvantem per ſuam legem atque doctrinam, ut diſcamus quæ facere & quæ ſperare debeamus: non autem ad hoc per donum Spiritus Sancti, ut quæ didicerimus eſſe facienda faciamus: ac per hoc divinitùs nobis dari ſcientiam confitentur, quâ ignorantia pellitur; charitatem autem dari negant, quâ piè vivitur; ut ſcilicet cùm ſit Dei donum ſcientia quæ ſine charitate inflat, non ſit Dei donum ipſa charitas, quæ ut ſcientia non inflet, ædificat.* Hæc Auguſtinus, quibus perſpicuè teſtatur, Pelagium, ejuſque aſſeclas, etiam tunc cùm hæc ſcriberet, ſubindeque multo tempore poſt damnatam à Zozimo Papa hæreſim Pelagianam, non admiſiſſe niſi illud genus gratiæ, quod confert ad ſciendum quæ facienda ſunt, adeòque ſe tenet ſolùm ex parte intellectûs; non autem illud quod ſe tenet ex parte voluntatis, facitque nos velle & operari. Certè injuriosè & calumniosè Pelagianos tractaſſet Auguſtinus, ſi quamvis illi ſententiam mutâſſent, & veram Chriſti gratiam, quæ facit nos velle & operari, tandem agnoviſſent, perſtitiſſet nihilominus ipſe uſque ad extremum vitæ in illis accuſandis, quòd gratiam tantùm admitterent, quâ ſcire valeamus, non autem veram Chriſti gratiam, quâ velimus & faciamus. Unde Janſenius valde hallucinatur, cùm aſſerit Pelagianos, poſt damnatam à Zozimo Papa ipſorum hæreſim, veram Chriſti gratiam, quæ facit velle & operari, cœpiſſe admittere, cum modis tamen ſeu corruptelis ſuprà explicatis, huncque fuiſſe quartum & ultimum hæreſis Pelagianæ ſtatum: hanc ſiquidem gratiam Pelagius ſemper negavit; quia nunquam intelligere valuit, quomodo arbitrij noſtri libertas cum ea poſſit conſiſtere: *Hoc enim* (inquit Auguſtinus) *intellectu penetrare pauci valent.* *Libro 2. contra litteras Pelitiani cap. 84.*

Sed dices: quænam ergo eſt gratia illa, quam Pelagiani tunc admiſerunt & modis prædictis adulterarunt, dicentes eam dari ex meritis, & ſolùm ad faciliùs agendum requiri? 46.

Reſpondeo auxilium illud, quod tunc Pelagiani admiſerunt, eſſe aliquid præter legem, & cõmunem notitiam mandatorum, nimirum ſpecialem illuminationem, habitam per Spiritus Sancti revelationem, & ſe tenentem etiam ex parte potentiæ, & nõ ſolùm ex parte objecti; id eſt auxiliũ elevans intellectum ad meliùs percipiendum legem, & doctrinam à Spiritu Sancto revelatam. Ita colligitur ex Auguſtino, libro ſæpe citato de gratia Chriſti, quem poſt damnatam à Zozimo Papa Pelagij hæreſim, contra Pelagium & Celeſtium edidit: nam cap. 7. ubi retulit verba Pelagij dicentis: *Deus gratiæ ſuæ auxilium ſubminiſtrat, ut quod per liberum homines facere jubentur arbitriũ, faciliùs poſſint implere per gratiam*; ſubdit de eodẽ Pelagio: *Et tanquam explicaturus quam dicat gratiam, adjunxit dicens: Quam nos non, ut tu putas, in lege tantũmodo, ſed & in Dei eſſe adjutorio confitemur.* Ubi aliquod adjutoriũ videtur ponere præ-

ter legem, seu cognitionem mandatorum Dei, A quod dicit ad faciliùs dari. Sed quod, & quale illud sit, patet ex verbis quæ Augustinus subjungit: *Quis non desideret ut ostendat quam vult intelligi gratiam? hoc enim maximè de illo expectare debemus, ut dicat hoc quod dicit, non in lege tantummodo se gratiam confiteri; sed nobis hac expectatione suspensis, quid addiderit intuemini: adjuvat enim nos, inquit, Deus, per doctrinam & revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit; dum nobis, ne præsentibus occupemur, futura demonstrat; dum diaboli pandit insidias; dum nos multiformi & ineffabili dono gratiæ cœlestis illuminat.* Ecce quomodo Pelagius gratiam internæ illuminationis agnovit, non ut simpliciter B & absolutè necessariam ad implenda legis præcepta, sed ut utilem ad meliùs & faciliùs ea servanda.

47. Dices: Gratia illuminationis reducitur ad legem & doctrinam, ut suprà ex Augustino ostendimus: Sed gratia illa, quam Pelagius post damnatam suam hæresim à Zozimo Papa admisit, non reducitur ad legem & doctrinam, cùm Augustinus suprà adductus eam appellet, *Magnum adjutorium divinæ gratiæ*, & dicat benedicendum esse Deum, quòd Pelagiani talem gratiam tandem aliquando admiserint: Ergo aliam gratiam, diversam à gratia illuminationis, Pelagius admisit.

Respondeo duplicem esse gratiam illuminatio- C nis; unam quæ se tenet ex parte objecti, & ad sufficientem ejus propositionem seu applicationem pertinet, quam Pelagius, etiam antequam à Zozimo Papa damnaretur, admisit: alteram se tenentem ex parte potentiæ, seu intellectûs, per quam roboratur & elevatur ad assentiendum objecto tali modo proposito; & hanc admisit Pelagius solùm postquam ejus hæresis à Zozimo Papa damnata fuit: hæc verò gratia, cùm potentiam roboret & confortet, non pertinet ad legem, quæ habet solùm objectum manifestare & proponere, subindeque ab Augustino, *Magnum gratiæ adjutorium* appellatur.

Articvlvs V.

Qui fuerint Pelagianorum errores circa liberum arbitrium?

EXplicatis Pelagianorum dogmatibus circa divinæ gratiæ necessitatem, & efficaciam, superest ut qui fuerint ipsorum errores circa libertatem arbitrij, breviter declaremus.

48. Primus est, quòd existimarent tantas esse vires naturales liberi arbitrij, ut sine auxilio gratiæ, illud roborantis & applicantis, legem implere, & salutem æternam consequi posset. Hic error constat ex dictis suprà art. 2. de primo & secundo statu hæresis Pelagianæ, & refertur ac refellitur ab Au- E gustino Epist. 89. ubi de Pelagianis sic ait: *Illud quod dicunt, sufficere homini liberum arbitrium ad dominica præcepta implenda, etiamsi Dei gratiâ, & Spiritus Sancti dono ad operà bona non adjuvetur, omnino anathematizandum est, & omnibus execrationibus detestandum.* Unde Patres Concilij Carthaginensis apud eundem Augustinum Epistolâ 90. sic de illo errore pronuntiant: *Quicumque dogmatizat, & affirmat humanam sibi ad vincenda peccata, & Dei mandata facienda, sufficere posse naturam, anathema sit.*

Secundus est, quòd affirmarent libertatem ar- 49. bitrij stare non posse cum necessitate & efficacia auxiliorum gratiæ Dei. Dicebant enim apud D. Hieroymum in Epistola ad Ctesiphontem: *Non est liberum arbitrium, si Dei indiget auxilio.* Quem errorem egregiè refellit D. Augustinus variis in locis, præsertim lib. de spirit. & litt. cap. 26. ubi sic habet: *Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? absit: sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur: neque enim lex impletur, nisi libero arbitrio; sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiæ contra peccatum, per gratiam sanatio animæ à vitio peccati, per animæ sanitatem libertas arbitrij, per liberum arbitrium justitiæ dilectio, per justitiæ dilectionem legis operatio. Ac per hoc sicut lex non evacuatur, sed statuitur per fidem, quia fides imperat gratiam, quâ lex impletur; ita liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, quâ justitia liberè diligatur.* Et Epist. 88. ait: *Voluntas tantò est liberior, quantò sanior; tantò autem sanior, quantò divinæ misericordiæ gratiæque subjectior.* Similia habet D. Prosper scribens contra Semipelagianos, nam in libro contra Collatorem capite 18. hæc scribit: *Non conturbat nos superbientium inepta quærimonia, quâ liberum arbitrium causantur auferri, si & principia, & profectus, & perseverantia in bonis usque in finem, Dei dona esse dicantur: quoniam opitulationes divinæ gratiæ, stabilimẽta sunt voluntatis humanæ.* Et in resp. ad capita Gallorum: *Gratia* (inquit) *non abolet, sed adolet liberum arbitrium.* Quibus verbis gratiam non solùm ut libertatis amicam, sed etiam ut ejus nutricem & parentem nobis exhibet: unde in carmine de ingratis, sic in eos invehitur.

Hîc vanam insano profertis corde querelam:
Omne opus arbitrij sublatum vociferantes,
Currere currentum, si non & velle volentũ est, &c.

Et infrà.

Hoc itaque arbitrium cùm sanat gratia, tolli
Dicitis, & perimi vitâ aspirante putatis, &c.

D In eundem errorem impegisse monachos Ad- 50. rumetini Monasterij in Africa, notat Jansenius lib. 5. de hæresi Pelagiana cap. 24. *Illud tamen* (inquit) *inter utrosque* (Adrumetinos & Pelagianos) *discrimen fuit, quòd Pelagiani, ne libertas tolleretur, talem gratiam sustulere: Adrumetini, ut salva maneret talis gratia, libertatem. Nempe quia illi hæretici erant, inimici Crucis Christi: isti Catholici, qui quodlibet sibi tolli mallent, quàm gratiam Dei.* Sed in hoc haud dubiè hic Author hallucinatus est: tam bene enim hæretici sunt, qui libertatem negant, ut gratiam servent, quàm qui gratiam negant, ut libertatem astruant; nec minùs Ecclesia ut hæreticos proscripsit Lutheranos, Calvinistas, & cæteros, qui prætextu gratiæ commendandæ libertatem homini abstulerunt, quàm Pelagianos, qui prætextu servandæ libertatis efficaciam gratiæ evacuarunt. Unde rectè Tertullianus dixit, semper Christum inter duos hæreticos crucifigi, & veritatem inter duos extremos pendere errores, uti Christum inter duos latrones.

Tertius error Pelagianorum erat, quòd exi- 51. stimabant voluntatem hominis lapsi esse in perfecto æquilibrio, sicut erat in statu innocentiæ, & æquè pronam in bonum ac in malum; subindeque dicebant liberum arbitrium non fuisse læ-

ſum & debilitatum per peccatum Adami, nec A
ratione concupiſcentiæ, magis propendere ad bonum delectabile contrarium rationi, quàm ad bonum honeſtum & rationi conſonum, ut refert D. Proſper in Epiſtola ad Auguſtinum, præfixa libro de prædeſt. Sanctorum, ubi eos dicit affirmaſſe, *Quantùm quiſque ad malum, tantùmdem habere facultatis ad bonum; parique momento animum ſe vel ad vitia vel ad virtutes movere.*

52. Quartus denique erat, quòd libertatem arbitrij generaliter definirent per indifferentiam ad bonum & ad malum; ita ut neminem liberum eſſe dicerent, niſi qui poſſet indifferenter benè B
vel malè operari; ut liquet ex Auguſtino lib. 1. operis imperfecti contra Julian. pag. 150. ubi eum alioſque Pelagianos reprehendit, quòd libertatem generaliter ſumptam reſtringerent ad poteſtatem indifferentem circa bonum & malum, ſeu quæ poſſet benè & malè velle: quia ex hoc ſequeretur, quòd nec Deus, nec Angeli, aut homines beati, qui non poſſunt peccare ſeu malè appetere, non eſſent liberi: *Si liberum non eſt* (inquit) *niſi quod duo poteſt velle* (id eſt bonum & malum) *liber ergo Deus non eſt, qui malum non poteſt velle, de quo ipſe dixiſti, Deus eſſe niſi juſtus non poteſt. Siccine Deum laudas, ut ei auferas libertatem?* Unde meritò ſic concludit C
Anſelmus in Dialogo de libero arbitrio cap. 1. *Quoniam liberum arbitrium divinum, & bonorum Angelorum, peccare non poteſt, non pertinet ad definitionem liberi arbitrij poſſe peccare.* Item D. Thomas in 2. diſt. 25. quæſt. 1. art. 1. ad 2. ſic diſcurrit: *Ad rationem liberi arbitrij non pertinet ut indeterminatè ſe habeat ad bonum vel ad malum: quia liberum arbitrium per ſe in bonum ordinatum eſt; cùm bonum ſit objectum voluntatis, nec in malum tendat, niſi propter aliquem defectum, quem apprehendit ut bonum, cùm non ſit voluntas aut electio niſi boni, aut apparentis boni: & ideò ubi perfectiſſimũ eſt liberum arbitrium, ibi* D
in malum tendere non poteſt. Sed hoc ad libertatem arbitrij pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere poſſit: & hoc Deo convenit; bona enim quæ facit, poteſt non facere, nec tamen malum facere poteſt. Quibus verbis S. Doctor hoc inter indifferentiam contradictionis ad agendum & non agendum, & indifferentiam contrarietatis ad bonum & malum ſtatuit diſcrimen, quòd prima pertinet ad rationem libertatis, non verò ſe-
Diſp. 2. art. 3. §. 5. cunda. De quo plura diximus in Tractatu de actibus humanis.

DISPVTATIO II.

De Hæreſi Semipelagiana.

CApta eſt vulpes illa aſtuſtiſſima, Pelagianorum videlicet nefanda pravitas, quæ Chriſti vineam demoliebatur: ſed alias poſt ſe vulpeculas reliquit malitiæ ſuæ æmulas: teterrima hæc hydra nova capita extulit, dum Semipelagianorum infauſtam ſobolem Pelagij hæreſis parturivit. Unde explicatis Pelagianorum erroribus in materia de gratia & libertate, conſequens eſt, ut dogmata Semipelagianæ hæreſis declaremus, quæ Pelagiani erroris particula dici poteſt, ſicut Pelagij hæreſis, *Origenis ramuſculus*, à D. Hieronymo appellata eſt.

ARTICVLVS PRIMVS.

Origo Semipelagianæ hæreſis deſcribitur.

OCcaſione ſcriptorum D. Auguſtini contra Pelagianos, tres errores circa gratiam & prædeſtinationem orti ſunt; duo in Africa, & unus in Gallia; ut non obſcurè ſignificat Proſper in Epiſtola ad Auguſtinum, præfixa libro de prædeſtinatione Sanctorum; ubi dicit, nonnullos in Africa jam antea turbatos fuiſſe iis quæ ille ſcripſerat de prædeſtinatione; ſicut jam multi cœperunt iiſdem moveri in Gallia.

Primus error fuit Monachorum Adrumetinorum, qui ut refert D. Auguſtinus lib. 2. retract. cap. penultimo, lectâ ejus Epiſtolâ 105. ad Sixtum, duas in partes diviſi ſunt; quarum una, duce Floro, credebat gratiam Dei à Divo Auguſtino ita prædicari, ut tolleret libertatem arbitrij, & correptionis neceſſitatem; altera verò pro liberi arbitrij defenſione pugnabat: quam diſſenſionem S. ille Doctor ut tolleret, ſcripſit duas Epiſtolas ad Valentinum Adrumetini monaſterij præfectum, ejuſdemque Monachos, quæ ſunt inter Auguſtinianas 46. & 47. totidemq; libros, unum de gratia & libero arbitrio, alterum de correptione & gratia: quibus diſertè oſtendit, per efficaciam divinæ gratiæ non tolli libertatem arbitrij, neque neceſſitatem aut utilitatem correptionis: quia iſtâ Deus utitur tanquam medio extrinſecùs adhibito, & moraliter excitante, dum intus bonam voluntatem in corde hominis operatur, & facit ipſum de nolente volentem, & de repugnante conſentientem. Ita, ut dixi, refert Auguſtinus lib. 2. Retract. cap. 66. ubi ſic ait: *Propter eos qui cùm defenditur Dei gratia, putant auferri liberum arbitrium, ſcripſi librum de gratia & libero arbitrio. Ad eos autem ſcripſi Monachos Adrumetinos, in quorum monaſterio de hac re cœperat eſſe contentio, ita ut me conſulere eorum aliqui cogerentur. Rurſus ad eoſdem ſcripſi alterum librum, quem de correptione & gratia prænotavi, cùm mihi nunciatum eſſet, dixiſſe ibi quemdam, neminem corripiendum, ſi Dei præcepta non facit, ſed pro illo ut faciat tantummodo orandum.* Hoc ergo inter Pelagium & Adrumetinos Monachos diſcriminis fuit, quòd Pelagius neceſſitatem & efficaciam gratiæ excludebat, ut ſervaret libertatem arbitrij: illi verò negabant libertatem arbitrij, ut gratiam efficacem & prædeſtinationem gratuitam, quam Auguſtinus docebat, tuerentur.

Secundus error, occaſione ſcriptorum S. Auguſtini ortus, eſt Prædeſtinatianorum, qui, ut refert Sigebertus in Chronico, anno 415. videntes Auguſtinum affirmare, gratiam Dei non E
modò neceſſariam eſſe ad piè vivendum, ſed etiam gratis dari & abſque ullo merito præcedente, ſecundùm Dei conſilium, & propoſitum ſuæ voluntatis, per illamque nos diſcerni; ac denique ſic de illa loqui, ut videretur totum ſalutis noſtræ negotium in divinam electionem & prædeſtinationem rejicere; exiſtimarunt liberum arbitrium per gratiam tolli, homineſque per illam ſolam ſine voluntaria obedientia ſalvari; & pariter peccatores vi ſolius divinæ reprobationis damnari; neque mala opera obeſſe illis qui prædeſtinati ſunt, neque bona prodeſſe reprobis. Quæ hæreſis damnata fuit in Concilio Arelatenſi triginta Epiſcoporum, anno, ut vult Baronius 490. &

ad illam reſpexiſſe videtur Arauſicana Synodus ſecunda, can. 25. dum dixit: *Hoc ſecundùm fidem Catholicam credimus, quod acceptâ per baptiſmum gratiâ, omnes baptizati (Chriſto auxiliante & cooperante) quæ ad ſalutem pertinent, poſſint & debeant (ſi fideliter laborare voluerint) adimplere. Aliquos verò ad malum divinâ poteſtate prædeſtinatos eſſe, non ſolùm non credimus, ſed etiam, ſi ſunt, qui tantum malum credere velint, cum omni deteſtatione, illis anathema dicimus.*

5. Scio quidem Janſenium lib. 8. de hæreſi Pelag. cap. ultimo, enixè contendere, nullam unquam fuiſſe Prædeſtinatianorum hæreſim, eamq; quam Sigebertus, & alij eum ſecuti, hoc nomine indigitarunt, nihil aliud eſſe quàm veram Auguſtini, Proſperi, Hilarij, & aliorum gratiæ defenſorum de Prædeſtinatione gratuita doctrinam, quam Semipelagiani hæreſis notâ infamarunt: quod & priùs docuerat Jacobus Uſſerius, inſignis Calviniſta Hibernus, qui anno 1621. librum edidit Dublini, hoc titulo inſcriptum: *Gotteſchalci & prædeſtinatianæ controverſiæ ab eo motæ hiſtoria.* Verùm, præterquam quod in prædicto Arelatenſi Concilio, Epiſtola Fauſti ad Lucidum, quâ exprimuntur & anathematizantur Prædeſtinatianorum errores, approbata fuiſſe dicitur, & Epiſcoporum ſubſcriptione munita, ut refert Baronius anno Chriſti 490. ejuſdem inſuper hæreſis prædeſtinatianæ meminere Hincmarus in Epiſtola ad Nicolaum Papam, & Proſper Tiro in Chronico Pithœano, id eſt Pithœi curâ edito ex codice Bibliothecæ ſancti Victoris Pariſienſis; & Gennadius Maſſilienſis in appendice ad librum S. Auguſtini de hæreſibus, ubi ad octoginta novem ab ipſo Auguſtino enumeratas, quatuor poſtea exortas addidit, Prædeſtinatianam, Neſtorianam, Eutychianam, & Timotheanam, ut teſtatur Hincmarus lib. de prædeſt. cap. 1. habeturque etiam hic appendix in codice Bibliothecæ S. Victoris Pariſienſis.

4. Tertius error præcedẽtibus extremè oppoſitus, cœpit in Gallia apud Maſſiliam, in ipſa ferè ultima D. Auguſtini ætate, occaſione libri de correptione & gratia, quem Sanctus Doctor conſcripſerat, ut Monachos Adrumetinos inſtrueret. Cùm enim quidam Maſſilienſes Presbyteri, & Galliæ Epiſcopi, in eo libro legiſſent quæ de propoſito divinæ voluntatis & prædeſtinationis (quo ſalvandi à perituris diſcernuntur) & de efficacia divinæ gratiæ (quâ indeclinabiliter & inſuperabiliter agitur voluntas noſtra) Auguſtinus docet, maximè turbati & ſcandalizati ſunt; & unde Africani pleniùs inſtructi, ſuum depoſuere errorem, exinde Galli novæ lucis aſpectu excœcati ſunt, & in errorem adducti, ut teſtatur Proſper in Epiſtola ad Auguſtinum in principio, ubi ſic ait: *Multi ſervorum Chriſti, qui in Maſſilienſi urbe conſiſtunt, in Sanctitatis tuæ ſcriptis, quæ adversùs Pelagianos hæreticos condidiſti, contrarium putant Patrum opinioni, & Eccleſiaſtico ſenſui, quidquid in eis de vocatione electorum ſecundùm Dei propoſitum diſputaſti. Et cùm aliquandiu tarditatem ſuam culpare maluerint, quàm non intellecta reprehendere, quidamque eorum lucidiorem ſuper hoc atque apertiorem Beatitudinis tuæ expoſitionem voluerint poſtulare; evenit ex diſpoſitione miſericordiæ Dei, ut cùm quoſdam intra Africam ſimilia moviſſent, librum de correptione & gratia, plenum divinæ authoritatis emitteres. Quo in notitiam noſtram, inſperata opportunitate delato, putavimus omnes querelas reſiſtentium ſopiendas: quia univerſis quæſtionibus, de quibus conſulenda erat Sanctitas tua, tam plenè hîc abſolutèque reſponſum eſt, quaſi hoc ſpecialiter ſtudueris, ut quæ apud nos erant turbata componeres. Recenſito autem hoc Beatitudinis tuæ libro, ſicut qui Sanctam atque Apoſtolicam doctrinæ tuæ authoritatem antea ſequebantur, intelligentiores inſtructioreſque ſunt facti; ita qui perſuaſionis ſuæ impediebantur obſcuro, averſiores quàm fuerant receſſerunt.*

5. Qui igitur in Gallia clariùs explicatam S. Auguſtini doctrinam libro de correptione & gratia, adhuc duriorem habebant, novum explicandi myſteria gratiæ & prædeſtinationis modum inveniunt, quo inter Pelagium & S. Auguſtinum medij, neque in damnatum ab Eccleſia errorem cum Pelagio declinare, neque fatum cum S. Auguſtino, fatalemque neceſſitatem proferre videantur. Nam ut à Pelagio ſe quàm longiſſimè diſtantes exhibeant, confitentur humanam naturam, Adæ peccato corruptam, ſolâ Chriſti gratiâ poſſe reparari. Item conſentiunt non ſolùm gratiam Chriſti neceſſariam eſſe, quæ per baptiſmum præterita peccata dimittat, ſed etiam quâ hominis voluntas præveniatur, & ad quodcumque opus bonum vel incipiendum vel perficiendum adjuvetur. Unde S. Auguſtinus libro de prædeſtinatione Sanctorum ad Proſperum & Hilarium cap. 1. dicit: *Pervenerunt iſti fratres noſtri, pro quibus ſollicita eſt pia charitas veſtra, ut credant cum Eccleſia Chriſti, peccato primi hominis obnoxium naſci genus humanum, nec ab iſto malo niſi per juſtitiam ſecundi hominis aliquem liberari. Pervenerunt etiam ut præveniri voluntates hominum Dei gratiâ fateantur, atque ut ad nullum opus bonum vel incipiendum vel perficiendum ſibi quemquam ſufficere poſſe conſentiant. Retenta ergo iſta in quæ pervenerunt, plurimùm eos à Pelagianorum errore diſcernunt.* Sententiam verò D. Auguſtini de gratia & prædeſtinatione ſic temperari volunt, ut Deus univerſali vocatione omnes pariter ad finem & baptiſmum invitet, ſed vis & efficacia hujuſmodi vocationis ex humana pendeat voluntate; ut quicumque credere voluerit, & baptizari, eo merito quo voluerit, & ipſius fidei augmentum, & perfectæ ſanctitatis conſequatur effectum. Unde volunt gratiam non eſſe neceſſariam ad initium ſalutis, id eſt ad voluntatem credendi, ipſamque fidem initialem; neque ad petendum, quærendum, pulſandum, &c. ſed vires naturales liberi arbitrij ad hoc ſufficere; atque ex talibus initiis pendere cardinem differentiæ eorum, qui vocantur, aut non vocantur efficaciter ad fidem & ſalutem, quippe ab æterno fuerunt à Deo electi & prædeſtinati, vel è contrario reprobati: nimirum quia Deus efficaciter vocat eos qui præviis hujuſmodi initiis, tanquam meritis humanis, vocari meruerunt: & quos præſcivit hęc initia habituros, ſuâque gratiâ benè uſuros, prædeſtinavit, rejectis aliis omnibus, in quibus ejuſmodi initia naturalia, & bonum uſum gratię, liberique arbitrij cooperationem, non prævidit. *Hæc* (inquit Proſper Epiſtolâ ad Auguſtinum) *ipſorum definitio ac profeſſio eſt: omnem quidem hominem Adam peccante peccaſſe, & neminem per opera ſua, ſed per Dei gratiam regeneratione ſalvari: univerſis tamen hominibus propitiationem quæ eſt in ſacramento ſanguinis Chriſti, ſine exceptione eſſe propoſitam, ut quicunque ad fidem & ad baptiſmum accedere voluerint, ſalvi*

esse possint : qui autem credituri sunt, quive in ea fide, quæ deinceps per Dei gratiam sit juvanda, mansuri sunt, præscisse ante mundi constitutionem, & eos prædestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos, dignos futurâ electione, & de hac vita bono fine excessuros esse præviderit : ideòque omnem hominem ad credendum & operandum divinis institutionibus admoneri, ut de apprehendenda vita æterna nemo desperet, cùm voluntaria devotioni sit parata. Similiter Hilarius Epistolâ ad Augustinum : *Consentiunt omnem hominem in Adam periisse, nec inde quemquam posse proprio arbitrio liberari : sed id conveniens asserunt veritati, ut cum prostratis & nunquam suis viribus surrecturis annuntiatur obtinendæ salutis occasio, eo merito quo voluerint & crediderint à suo morbo se posse sanari, & ipsius fidei augmentum, & totius sanitatis suæ consequantur effectum.*

Itaque Massilienses in multis à doctrina Pelagij abhorrentes, in aliquibus tamen ei adhęsere, præsertim in eo quod dicebat primam gratiam & vocationem ex meritis bonæ voluntatis dari ; & propter hoc, *Semipelagiani*, seu *reliquiæ Pelagianorum*, dicti sunt : licèt S. Thomas communi nomine eos Pelagianos appellet, ut patet 2. 2. quæst. 6. art. 1. & 1. parte quæst. 23. art. 5. ubi ait : *Pelagianos posuisse initium benè faciendi ex nobis, consummationem autem ex Deo.* Et 3. contra Gentes cap. 149. dicit *Pelagianorum errorem fuisse, auxilium merentis gratiæ esse ex nostro merito, ac proinde initium justificationis esse ex nobis, consummationem autem ex Deo.* Item quodlibeto 1. art. 7. inquit : *Ad errorem Pelagianorum pertinet dicere, quòd homo possit se ad gratiam præparare absque auxilio divinæ gratiæ.*

Articvlvs II.

Præcipua Semipelagianorum dogmata recensentur.

PRæcipua Semipelagianorum dogmata, quæ in Epistolis Prosperi & Hilarij ad Augustinum sæpe citatis describuntur, ad quatuor præcipua capita reduci possunt : primum respicit prędestinationem, secundum tangit vires liberi arbitrij, tertium spectat ad initium fidei, quartum ad donum perseverantiæ : ex quibus quatuor capitibus varia corollaria, tanquam errores ex erroribus, deducebant, ut verificaretur quod de corpore Behemot, seu diaboli, legitur Job 41. *Corpus ejus quasi scuta fusilia, compactum squamis se prementibus ; una uni conjungitur, & ne spiraculum quidem incedit per eas.*

§. I.

Quid de prædestinatione Semipelagiani docuerint ?

6. NOmen prædestinationis dupliciter usurpari potest ; primò largè pro quocumque decreto seu constitutione efficaci Dei circa actus nostros ; secundò strictè pro transmissione efficaci hominum ad gloriam : qui est frequentior usus illius nominis apud Theologos. De prædestinatione primo modo sumpta dicebant Semipelagiani, ipsam non prævenire voluntates nostras : quia aliàs humana libertas tolleretur, & fatalis quædam necessitas induceretur. Constat hoc dictum, primò ex verbis Prosperi referentis eorum errores in Epistola citata ad Augustinum, ubi sic ait :

A *Removeri dicunt omnem industriam, tollique virtutes, si Dei constitutio humanas præveniat voluntates ; & sub hoc nomine prædestinationis, fatalem quandam necessitatem induci.* Unde in Epistola ad Rufinum, sic loquitur de Massilienſibus : *Scripta Augustini, quibus error Pelagianorum impugnatur, infamant, dicentes eum liberum arbitrium penitùs dimovere.* Secundò id patet ex Fausto, Semipelagianorum Antesignano : nam ille lib. 1. de libero arbitrio cap. 4. doctrinam Augustini (suppresso tamen ejus nomine) impugnans, sic ait : *Sub pietatis fronte gentilitatis malum, & inter gratiæ vocabulum, absconditum erit* FATALE DECRETVM. Et cap. 12. *Recedat* (inquit)
B *hinc originalis definitio,* VEL FATALIS.

De prædestinatione verò secundo modo acce- 7.
pta in primis asserebant, eam non esse purè gratuitam, sed dependentem à præscientia meritorum ; neque certam ex se & ab intrinseco, sed ex præscientia quâ Deus prævidet quid unusquisque facturus est, quive bono vel malo fine ex hac vita discessuri sint. Hoc etiam patet, tum ex verbis Prosperi initio Epistolæ ad Augustinum, ubi de Massilienſibus ait : *Qui autem credituri sunt, quive in ea fide, quâ deinceps per Dei gratiam sint juvandi, mansuri sunt, præscisse dicunt ante mundi constitutionem Deum, & eos prædestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos, dignos futurâ*
C *electione, & de hac vita bono fine excessuros præviderit.* Tum etiam ex Fausto lib. 2. de gratia & humanæ mentis arbitrio, ubi hæc scribit : *Aliud est præscire, aliud prædestinare : præscientia gerenda prænoscit, postmodum prædestinatio retribuenda describit ; præscientia de alieno subsistit actu, prædestinatio de judicio suo ; à præscientia quæ sunt nostra proveniunt, à prædestinatione quæ sunt præparantur ; ac per hoc nisi præscientia exploraverit, prædestinatio nihil decernit.* Unde Prosper in sua Epistola inter alia consulit Augustinum : *An per præscientiam possit stare propositum, an verò præscientia quodam ordine sit subnixa proposito ?* Id est an efficacia & infallibilitas divini decreti
D hominibus gloriam præparantis, funderur in præscientia operum futurorum, vel potiùs hujus scientiæ certitudo & infallibilitas, ex firmitate & efficacia divinorum decretorum derivetur?

Nec solùm futurorum absolutorum præscien- 8.
tiâ utebantur ad mysterium prædestinationis explicandum, sed etiam scientiâ conditionatorum : cùm enim contra id quod asserebant, Deum non dare dona suæ gratiæ, nisi supponendo ex parte hominis initium aliquod bonæ voluntatis, premerentur à Catholicis exemplo parvulorum, qui cùm sint peccato originali adstricti, nec in illis possit esse ullum initium bonæ voluntatis, quidam tamen baptismum recipiunt, alij verò sine
E illo decedunt ; respondebant (ut refert idem Prosper) *Tales perdi, taleſque salvari, quales futuros illos in annis majoribus, si ad adultam pervenissent ætatem, scientia divina præviderit.* Similiter cùm urgebantur exemplo adultorum, & quærebatur ab ipsis, cur istis & non illis Evangelium prædicetur ? Id non in divinæ beneplacitum voluntatis rejiciebant, sed in fidem, & in opera eorum conditionatè à Deo præscita ; ita ut Deus procuret istis Evangelium prędicari, quia eos præscit credituros si audiant ; aliis verò non, quia præscit eos non credituros. Vel ut loquitur D. Prosper : *Dicebant dispensasse Deum tempora & ministeria prædicationis, juxta quod prævidebat aliquos credituros, & exorturam esse bonarum*

credulitatem voluntatum. Et hoc modo Prædeſtinatianorum hæreſim putabant excludere, tollendo ſcilicet antecedentiam & efficaciam divinæ voluntatis, & recurrendo ad præſcientiam abſolutam vel conditionatam futuri conſenſûs voluntatis humanæ.

9. Aliud doctrinæ Maſſilienſium dogma erat, prædeſtinationem non eſſe ita infallibilem, quòd non poſſet numerus prædeſtinatorum minui, vel augeri, & perſeverantia ſemel donata, de facto amitti: *Nec acquieſcunt* (inquit Proſper citatâ Epiſtolâ) *prædeſtinatum electorum numerum nec augeri poſſe nec minui, ne locum apud infideles & negligentes cohortationum incitamenta non habeant.* Et Hilarius in Epiſtola etiam ad Auguſtinum: *Inde eſt quod & illud pariter non accipiunt, ut eligendorum rejiciendorumque eſſe definitum numerum velint.*

10. Item aſſerebant (ut Proſper & Hilarius in iiſdem Epiſtolis referunt) quantùm ad Deum pertinet, paratam eſſe æqualiter omnibus vitam æternam; quantùm autem ad arbitrij libertatem, ab eis eam apprehendi, qui Deo ſponte credunt, & auxilium gratiæ merito credulitatis accipiunt.

11. Denique in Auguſtini de prædeſtinatione & reprobatione doctrinam acriter invehebantur, & dicebant eam fatum inducere, arbitrij libertatem auferre, gignere deſperationem in peccatoribus, otium & ignaviam in Sanctis, orationis ſtudium extinguere, laudem bonis operibus detrahere, & homines ad licentiam & diſſolutionem vitæ incitare; addebantque, ea quæ de vocatione electorum ſecundùm propoſitum, & gratuita prædeſtinatione, idem S. Doctor contra Pelagianos diſputans ſcripſerat, Eccleſiaſtico ſenſui, & Patrũ qui eum præceſſerant opinioni eſſe contraria; ut patet ex Epiſtolis Proſperi & Hilarij ſæpe citatis, & ex libris Fauſti Regienſis de libero arbitrio: *Multi* (inquit Proſper) *qui in Maſſilienſi urbe conſiſtunt, Sanctitatis tuæ ſcriptis, quæ adversùs Pelagianos hæreticos condidiſti, contrarium putant Patrum opinioni & Eccleſiaſtico ſenſui, quidquid in eis de vocatione electorum ſecundùm Dei propoſitum diſputaſti &c.*

Ex his Semipelagianorum dogmatibus, quædam ſunt hæretica, & ab Eccleſia damnata; alia non ſunt erronea, ſed ab Eccleſia tolerata.

§. II.

Quid de viribus liberi arbitrij, initio fidei, & poſtrema in fide & ſanctitate perſeverantia, Semipelagiani ſenſerint?

12. TOtius controverſiæ inter Auguſtinum & Maſſilienſes fundamentum & cardo erat, utrum à Deo vel ab homine capienda ſint bene beatèque vivendi primordia; uter fœlicitatis author & architectus ſit homo, an Deus? Ille Dei cauſam & gratiæ agebat; hi partes hominis & liberi arbitrij ſuſtinebant: ille Deo ſortem hominis committebat; hi ex infirma libertate pendere volebant: fortis ille & invictus gratiæ defenſor, voluntatem humanam divinæ humiliter ſubjiciebat; libertatẽ iſti ſuperbâ impietate præferebant, ac de liberi arbitrij viribus nimis altè ſentiebant. Etenim ut refert Hilarius in Epiſtola ad Auguſtinum, in voluntate noſtra vires ad bene operandum diſtinguebant à viribus ad bene deſiderandum, petendum, credendũ &c. quæ pertinent ad initium bonæ operationis; addebantque quòd voluntas noſtra, dum eſſet integra ante lapſum, poterat non ſolùm petere & deſiderare, ſed etiam bene velle & operari, adeòque quod tunc gratia adjuvabat hominem bene volentem & operantem, ſeu bonam ejus voluntatem: corruptâ tamen per peccatum originale naturâ, non remanere volebant in nobis vires ad bene operandum, & rectè volendum (quæ ſunt operationes hominis ſani) ſed tantùm ad deſiderandam ſalutem, & petendum remedium; & has vires dicebant eſſe ſemina quædam virtutum naturaliter inſita animæ noſtræ. Et quia nemo poteſt deſiderare ſalutem, & eam petere, niſi prius credat Salvatorem, ideò etiam credulitatis affectum ex noſtra voluntate eſſe, gratiamque Chriſti antecedere affirmabant: ſicut æger licèt non habeat vires ad ambulandum, & faciendum alia opera hominis ſani; poteſt tamen deſiderare ſalutem, & quærere medicum, ac petere medicinam. Unde iſta initia bonæ voluntatis, non in ſolo credulitatis affectu, ſed etiam in petitione, pulſatione, deſiderio ſanitatis, & ſimilibus actibus imperfectis conſtituebant; dicebantque illa in hominibus prærequiri, ut Deus gratiam ad credendum, ſperandum, diligendum, alios actus perfectos eliciendos, tribuat; adeòque gratiam Dei non fovere niſi hominem jam appetentem bona, ita quod prior ſit obedientia noſtra, quàm Dei gratia, noſtraſque Deus expectet voluntates, ut purgari & ſanari velimus, non autem per ſuam gratiam efficiat ut ſanitatem animæ quæramus ac deſideremus. Idque aſſerebant, tum ne Deus videatur injuſtus, & perſonarum acceptor, quoſdam ſuâ gratiâ præveniendo, alios verò relinquendo ac ſpernendo: tum etiam ne naturalis arbitrij noſtri libertas, & inclinatio ad bonum, per originale peccatum omnino extincta videatur, ſi nequidem ſanitatem ſuam homo ex ſe poſſit deſiderare, ac petere, opemque medici implorare. Unde Hilarius in Epiſtola ad Auguſtinum de Maſſilienſibus ait: *Conveniens aſſerunt veritati, vel congruum prædicationi, ut cum proſtratis, & nunquam ſuis viribus ſurrecturis, annuntiatur ſalutis obtinendæ occaſio, eo merito quo voluerint & crediderint à ſuo morbo ſe poſſe ſanari, & ipſius fidei augmentum, & totius ſanctitatis ſuæ conſequantur effectum.*

13. Quod autem de inchoatione fidei, hoc etiam de in ea uſque ad finem perſeverantia dicendum eſſe putabant, nimirum utramque humanæ voluntati pariter adſcribendam, ut aſſerit D. Auguſt. lib. de dono perſev. cap. 17. ubi ait: *Hi initium fidei, & uſque in finem perſeverantiam, ſic in noſtra conſtituũt poteſtate, ut Dei dona eſſe non putent, neque ad hæc habenda atque retinenda Deum operari noſtras cogitationes & voluntates: cætera verò ipſum dare concedunt, cùm ab illo impetrantur credentis fide.* Et inferiùs: *Sed hæc, inquiunt, ut à Deo dentur nobis, fides impetrat, quæ incipit à nobis: quam fidem & incipere habere, & in ea uſque in finem permanere, tanquam id non à Domino accipiamus, noſtrum eſſe contendunt.* Et iterum nonnullis injectis: *Ad ſola illa exhortantur dona, quæ non à Deo dari, ſed à nobis eſſe contendunt, ſicut ſunt initium fidei, & in ea uſque ad finem perſeverantia.* Hinc apud S. Proſperum, fidem & permanſionem in fide, ad præſcientiam, non ad prædeſtinationem revocabant, dicentes: *Qui autem credituri ſunt, quive in ea fide, quæ deinceps per Dei gratiam ſit juvanda, manſuri ſunt, Deum præſciſſe ante mundi conſtitutionẽ, & eos prædeſtinaſſe.*

Errabant

14. Errabant etiam circa perſeverantiam in virtutibus, & earum operibus, quam licèt fatererentur inter Dei dona connumerari, nullum tamen volebant dari perſeverantiæ donum, quo fieret ut ſancti & prædeſtinati certò & infallibiliter perſeverarent, ſeu quo non niſi benè operantes, ac in bonis operibus perſeverantes eſſent; quale docet Auguſtinus cap. 11. & 12. libri de correptione & gratia. Ita refert Hilarius in Epiſtola ad Auguſtinum, ubi de Maſſilienſibus ſcribit: *Deinde moleſtè ferunt ita dividi gratiam, quæ vel tunc primo homini data eſt, vel nunc omnibus datur, ut ille acceperit perſeverantiam, non quâ fieret ut perſeveraret, ſed ſine qua per liberum arbitrium perſeverare non poſſet; nunc verò ſanctis in regnum per gratiam prædeſtinatis, non tale adjutorium perſeverantiæ datur, ſed tale, ut eis perſeverantia ipſa donetur; non ſolùm ut ſine iſto dono perſeverantes eſſe non poſsint, verùm etiam ut per hoc donum non niſi perſeverantes ſint. His verbis Sanctitatis tuæ* (lib. de corrept. & gratia cap. 11. & 12.) *ita moventur, ut dicant quandam deſperationem hominibus exhiberi.* Ex quo patet quod licèt illi hæretici auxilium ſufficiens & voluntati ſubditum, quo voluntas poteſt operari ſi velit, libenter admitterent, auxilium tamen de ſe & ex natura ſua efficax, quod ſubjicit ſibi voluntatem, & eam ad agendum applicat, ac infallibiliter cum actu conjungit, omnino repudiabant: quia falsò exiſtimabant cum tali auxilio libertatem & indifferentiam voluntatis noſtræ non poſſe componi. Unde dicebat Vitalis Semipelagianorum præcurſor, ut refert Auguſtinus Epiſtolâ 107. *Operari Deum, quantùm in ipſo eſt, ut velimus, cùm nobis nota fiunt ejus eloquia; ſed ſi eis acquieſcere nolumus, nos ut operatio ejus nihil nobis proſit efficimus:* quod eſt ponere gratiam Dei, ut effectum habeat, ſeu ut efficax ſit, dependere à noſtra voluntate. Quod ibidem impugnat Auguſtinus, ſubdens de ipſo Vitali: *Quæ ſi dicis, profectò noſtris orationibus contradicis:* & fuſiùs libro de correptione & gratia cap. 14. ubi ſic ait: *Deo volenti ſalvum facere nullum humanum reſiſtit arbitrium: ſic enim velle & nolle in volentis aut nolentis eſt poteſtate, ut divinam voluntatem non impediat, nec ſuperet poteſtatem.* Extat etiam in eodem libro cap. 12. verſùs finem, præclariſſimum ejuſdem S. Doctoris teſtimonium, quo, etiam ſuppoſito auxilio ſufficienti, ſine quo non poteſt aliquis perſeverare, adhuc tamen requirit operationem Dei, quâ infallibiliter flectatur voluntas, aſſeritque non relinqui in ejus arbitrio, ut ſi velit, maneat, ſi verò nolit, non maneat. Do aurea ejus verba: *Tantùm quippe Spiritu Sancto accenditur voluntas eorum* (ſcilicet Sanctorum) *ut ideò poſsint, quia ſic volunt; ideò ſic volunt, quia Deus operatur ut velint: nam ſi in tanta infirmitate vitæ hujus ipſis relinqueretur voluntas ſua, in adjutorio Dei, ſine quo perſeverare non poſſent, manerent ſi vellent, nec Deus in eis operaretur ut vellent, inter tot & tantas tentationes infirmitate ſuâ voluntas ipſa ſuccumberet: & ideò perſeverare non poſſent, quia deficientes infirmitate nec vellent; aut non ita vellent infirmitate voluntatis, ut poſſent. Subventum eſt igitur infirmitati voluntatis humanæ, ut divinâ gratiâ indeclinabiliter & inſuperabiliter ageretur: & ideò quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adverſitate aliquâ vinceretur.* Quo nihil clarius & expreſſius dici poteſt, ad docendum dari auxilium efficax, à ſufficienti diſtinctum, quo aliquis non niſi operans aut perſeverans ſit; quamvis ſub ejus efficacia & infallibilitate voluntas retineat potentiam ad non agendum, vel ad non perſeverandum; ſubindeque cum ejus libertate & indifferentia actuali tale auxilium compoſſibile ſit.

ARTICVLVS III.

An Semipelagiani initium fidei & bonæ voluntatis in nuda natura poſuerint, vel gratiam aliquam internam, ſed non idoneam, ei adjunxerint?

15. CErtum eſt, omnes Semipelagianos in eo convenisſe, ut initium fidei & bonæ voluntatis à nobis in nobis eſſe dicerent: ut patet tum ex Epiſtolis Proſperi & Hilarij ad Auguſtinum; tum ex ipſo Auguſtino in libris de prædeſtinatione Sanctorum, & de dono perſeverantiæ quibus ad Epiſtolas Proſperi & Hilarij reſpondet. Sed difficultas eſt, & controverſia inter Theologos, quâ ratione illi hæretici initium fidei & ſalutis ex nobis eſſe exiſtimarent: duobus enim modis id eſſe potuit; primò ut illud initium fieret à ſola natura, ſine ullo adjutorio gratiæ interioris: ſecundò ut initiales illi actus cum aliqua gratia fierent, quæ tamen talis eſſet, ut indifferenter ſe habens, & moraliter tantùm excitans, maneret in poteſtate voluntatis, quæ eâ uteretur vel non uteretur pro arbitrio ſuo. Hic eſt controverſiæ cardo: in qua Janſenius lib. 8. de hæreſi Pelagiana ſentit, Semipelagianos non in ipſa natura, omni deſtituta gratiâ, ſed adjuta eâ tantùm quæ daret poſſe, non verò operari, initium fidei & bonæ voluntatis poſuiſſe, atque adeò eos gratiæ adjutorium non negaſſe, ſed quod non ſatis eſſet induxiſſe. Econtra Patres Societatis cenſent, eos in nuda natura, omni gratiæ auxilio carente, initium fidei & meriti collocaſſe, neque ad id ullum, qualecunque id foret, gratiæ adjutorium invexiſſe. Alij verò docent, inter Semipelagianos, aliquos omnem prorſus gratiam ab initio fidei & meriti removiſſe; alios talem admiſiſſe, quæ cùm eſſet purè indifferens, & liberi arbitrij determinationem non cauſaret, ſed expectaret, locum adhuc naturali merito relinqueret. Ita Franciſcus à Sancto Auguſtino Macedo, Franciſcanus, in opuſculo cui titulus eſt: *Mens divinitùs inſpirata Sanctiſsimo Patri Domino noſtro Innocentio Papæ X. ſuper quinque propoſitiones Cornelij Ianſenij*, art. 5. ubi cenſuram quartæ propoſitionis exponit.

16. Hæc ſententia videtur verior & probabilior: In primis enim quòd eſſent aliqui Semipelagiani, qui Pelagianis ſimiles, fidei & bonæ voluntatis initium in nuda natura ex integro ponerent, apertè colligitur ex Epiſtola Proſperi ad Auguſtinum, ubi ſic ait: *Quidam verò horum in tantum à Pelagianis ſemitis non declinant, ut cùm ad confitendam eam Chriſti gratiam, quæ omnia præveniat merita humana, cogantur, ne ſi meritis redditur, fruſtra gratia nominetur, ad conditionem hanc velint uniuſcujuſque hominis pertinere, in qua cùm nihil priùs merentem, quia nec exiſtentem, liberi arbitrij, & rationalis gratia inſtituat, ut per diſcretionem boni & mali, & ad cognitionem Dei, & ad obedientiam mandatorum ejus poſſet ſuam dirigere voluntatem, atque ad hanc gratiam quâ in Chriſto renaſcimur pervenire: per naturalem ſcilicet facultatem petendo, quærendo, pulſando; ut ideò accipiat, ideò inveniat, ideò introeat, quia bono naturæ benè uſus, ut ad iſtam ſalvantem gratiam, initialis gratiæ ope meruerit pervenire.* Qui-

bus verbis significat aliquos Semipelagianorum, convictos Scripturæ testimoniis, quibus probatur gratiam præcedere fidem, & quidquid aliud ad salutem pertinet, recurrisse ad evasionem Pelagij, abutentis nomine gratiæ, & per illud intelligentis naturale donum creationis, liberique facultatem arbitrij, quam, *gratiam initialem* appellabant, de qua illa Scripturæ testimonia sibi objecta intelligi volebant. Et contra illos esse videtur Canon ille Arausicanæ Synodi, quo dicitur: *Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, & pulsantibus nobis, misericordiam conferri dicit, &c.*

17. Deinde quòd essent alij ex Semipelagianis, qui naturæ gratiam adjungerent, sed eam talem, ut subjecta arbitrio ab eo penderet, ejusque nutui obediret, ac omnino pediſſequa voluntatis esset, multipliciter suaderi potest Primò ex eodem Prospero in eadem Epistola, ubi de Semipelagianis ait: *Nec considerant se gratiam Dei, quam comitem non præviam humanorum volunt esse meritorum, etiam illis voluntatibus subdere, quas ab ea secundùm suam phantasiam non negant esse præventas.* Ubi à Semipelagianis admittitur *gratia comes, non prævia, quâ humana merita fiant*, & quæ ex præscientia cooperationis destinata sit à Deo, ut patet ex verbis sequentibus: *Hanc sanè de humanis meritis præscientiam Dei &c.* Sed hæc gratia sanè prima est, & fidei gratia; nam adjicit: *secundùm quam gratia vocantis operetur:* Ergo ad initium fidei aliqui ex Semipelagianis gratiam admittebant, *comitem, non prævium*; quia ex arbitrio pendentem, & voluntati subjectam faciebant. *In hoc argumento* (inquit Macedo) *Achyllem inveniſſe me puto, non illum in Lycomedis Regia fractum, sed in Troico pulvere invictum.*

18. Aliud ejusdem Authoris argumentum sumitur ex Epistola Hilarij, ubi proponitur querela Semipelagianorum de divisione gratiæ sufficientis & efficacis, sub nomine adjutorij *sine quo*, & adjutorij *quo*, quam tradit Aug. lib. de corrept. & gratia cap. 11. & 12. Nam ab ista divisione, ad perseverantiam primùm, mox ad initium etiã conversionis accedunt: & de utroque queruntur, nempe quòd tale auxilium Augustinus ponat, ut eo efficiatur & perseverantia, & initium, nolitque ut adjutorio *sine quo* Adami integri utrumque fiat. In quo (ait Macedo) manifestè apparet, hos querulos non excludere omnem gratiam à perseverantia, & ab initio fidei & conversionis, sed eam tantùm quæ efficax esset, minimè verò quæ esset in potestate voluntatis, & ejus nutui obediret; cum hac enim stare putabant initium illud meriti naturale, libertatem arbitrij, & comminationis ac exhortationis utilitatem; quæ tolli dicebant per illud adjutorium quo, seu gratiam de se efficacem, quam Augustinus docebat.

19. Tertium argumentum sumitur ex Gennadio libro de Ecclesiasticis dogmatibus, ubi hæc scribit: *Manet itaque ad quærendam salutem arbitrij libertas, id est rationalis voluntas; sed admonente priùs Deo, & invitante ad salutem, ut vel eligat, vel sequatur, vel agat occasione salutis,* HOC EST INSPIRATIONE. Et inferiùs: *Initium ergo salutis nostræ Deo miserante habemus: ut acquiescamus* SALVTIFERÆ INSPIRATIONI, *nostræ potestatis est; ut adipiscamur quod acquiescendo admonitioni cupimus, divini est muneris.* Ubi pro initio salutis admittit salutiferam inspirationem, subindeque gratiam moraliter excitantem. Sed ille author fuit Semipelagianus, & unus ex Presbyteris Gallicanis, de quibus Prosper & Hilarius apud Cœlestinum Papam conquesti sunt quòd Augustini doctrinæ adversarentur, ut tradit Baronius anno 490. num. 45. & nos infrà ostendemus: Ergo aliqui ex Semipelagianis & Presbyteris Galliæ, qui Augustini doctrinam impugnabant, & de quibus Prosper & Hilarius in suis Epistolis mentionem faciunt, admisere gratiam internam pro initio salutis, & bonæ voluntatis. Unde Cassianus Collat. 13. cap. 3. scribit, *Non solùm actionum, sed etiam cogitationum bonarum ex Deo esse principium, qui nobis & initia sanctæ voluntatis inspirat, & virtutem atque opportunitatem eorum quæ rectè cupimus tribuit peragendi.* Et Collat. 3. cap. 3. sic loquitur: *Inspiratio in cor immittitur, quæ dormientes ad desiderium salutis exsuscitat; quæ Deum sequi saluberrimâ compunctione exhortatur.* Verùm iste, ut infrà patebit, non fuit constans in hac doctrina. Unde Prosper contra Collatorem cap. 3. dicit, *Eum definitionis suæ oblitum, citò à sententia defeciſſe.* *Art. 5. §. 4.*

20. Quartum argumentum sumitur ex Augustino, quem fuisse in errore Semipelagianorum initio suæ conversionis ante Episcopatum, quantùm ad hoc quod credidit initium salutis, ipsam præcipuè credendi voluntatem, esse à nobis, & à natura, non verò à gratia, patet ex ipsomet, lib. de prædest. Sanct. cap. 3. & lib. 83. quæstionum, quæst. 68. quem librum scripsit à primo suæ conversionis tempore, ut monet lib. 1. Retract. cap. 26. dicit enim ibi formaliter, quod *parùm est velle, nisi Deus misereatur: sed Deus non miseretur, qui ad pacem vocat, nisi voluntas præceſſerit.* Hanc verò voluntatem, quam dicit præcedere misericordiam Dei, asserit adhuc esse à Deo per gratiam, non solùm extrinsecùs adjuvantem, sed etiam intrinsecùs vocantem. Verba ejus sunt: *Quoniam nec velle quisquam potest nisi admonitus & vocatus, sive intrinsecùs ubi nullus hominum videt, sive extrinsecùs per sermonem sonantem, aut per aliqua signa visibilia, efficitur ut etiam ipsum velle operetur in nobis.* Ex quibus verbis liquet Augustinum in Semipelagianorum errore existentem, agnovisse internam vocationem, gratiamque moraliter excitantem, pro ipso etiam fidei & bonæ voluntatis initio, subindeque omnes Semipelagianos pro initio fidei talem gratiam non repudiasse nec exclusisse.

21. Ratio etiam id suadet: nulla enim erat causa seu ratio, quæ illos ad talem gratiam rejiciendam movere posset; cùm per illam omnes eorum difficultates de fatalitate per gratiam invecta, de impedito usu libertatis, & necessitate inducta, de inutilitate orationis, correptionis, exhortationis &c. facillimè solverentur: quia gratia moraliter tantùm excitans est in potestate voluntatis, ac ejus nutui flexuique subjecta, ejusque determinationem non causat, sed ipsam potiùs à libero arbitrio emendicat & expectat. Unde cùm determinatio voluntatis ad credendum sit initium fidei, licèt talis gratia admittatur, nihilominus stat dari in nobis quædam initia fidei & salutis, quæ non à gratia, sed à natura, neque à Deo, sed à libero arbitrio proveniant. De quo plura diximus in Tractatu de actibus humanis. *Disp. 4. art. 2. §. 9.*

Ultimum argumentum, quod fusè prosequitur Franciscus Macedo loco citato, sumptum est ab exemplo quorumdam Hæreticorum hujus temporis, qui Semipelagianismum renovarunt, & qui *Pelagi-calviniſta* nõ incongruè appellari possunt.

Hi ſunt Sociniani & Arminiani in Hollandia: inter quos aliqui in nudis naturæ actibus; alij in natura adjuta ſolâ gratiâ ſufficiente, voluntati ſubditâ, & ejus determinationem & nutum expectante, initium meriti & ſalutis conſtituunt.

22. Verba hujus Authoris ſunt: *Qui hodie Semipelagianiſmum profitentur, partim cum Pelagianis in nudis naturæ actibus (cujuſmodi ſunt Sociniani & Remonſtrantes) partim in natura, adjuta ſolâ communi & indifferenti gratiâ (quales ſunt Arminiani) initium fidei ponunt: ac utrique ſuam iiſdem rationibus tuentur ſententiam, quibus olim Semipelagiani mixti & puri ſuam tuebantur: nam mixti electionem Dei prædeſtinantis in quadam naturali probitate, quæ in ipſis electis ad credendum erat adjuta naturæ præſidiis, & præviſa fuerat à Deo, fundant, ac eâ tradunt diſcerni à reprobis prædeſtinatos. Ita docent Remonſtrantes in articulis Synodalibus art. 1. de prædeſtinat. ubi cum Socino fidei ſemen in natura locant, quam naturalem vocant probitatem, quæ eſt ratio eligendi. Puri autem admiſsâ omnino gratiâ quâdam communi, quæ ſit in poteſtate voluntatis, & ab ejus flexu motuque trahatur credendi initium, quod à Deo præviſum, electionis fundamentum eſſe volunt, non ſine ea fieri contendunt. Sic Arminius in declarat. Sentent. & in reſponſione ad articulos ſibi & Adriano Borræo falsò impoſitos &c.* Addit paulò poſt: *Diligentiſſimè lecto Arminio, comperi nuſquam ipſum in nuda natura initium illud fidei, quod omnino ad electionem requirit, collocare: imò ſemper gratiâ communi, & quam veram vult eſſe ac ſupernaturalem gratiam, illud ſuum initiale meritum communit.* Unde tandem ſic concludit: *Doceant nos ergo novi Semipelagiani, quid de antiquis illis ſentiendum ſit: nimirum aliquos omnem prorſus gratiam ab initio fidei & meriti removiſſe; alios talem admiſiſſe, quæ cùm communis eſſet, locum adhuc naturali merito relinquebat; illos à Socino, & Remonſtrantibus, hos ab Arminio ſuſcitatos.*

23. Objicies primò: Innocentius X. in ſua Conſtitutione, ut falſam & hæreticam damnavit hanc Janſenij propoſitionem: *Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ neceſsitatem ad ſingulos actus, etiam ad initium fidei: & in hoc erant hæretici, quòd vellent eam gratiam talem eſſe, cui poſſet voluntas humana reſiſtere, vel obtemperare:* Ergo falſum & erroneum eſt dicere, aliquos ex Semipelagianis admiſiſſe gratiam interiorem, etiam ad initium fidei.

24. Reſpondeo primò, hanc propoſitionem à Pontifice damnatam, ex duabus eſſe compoſitam, quæ conjunctione copulantur: ad falſitatem autem propoſitionis copulativæ ſatis eſſe, quòd una ex duabus quæ illam componunt ſit falſa; & conſequenter ad cenſuræ Pontificiæ veritatem ſufficere ſecundam eſſe falſam, & hæreticam. *Prima verò, cùm verſetur circa quæſtionem facti, & objectum ejus ſit humanum judicium, quod res humana & occulta eſt, ad definitionem fidei non videtur pertinere,* inquit Macedo loco citato.

25. Reſpondeo ſecundò cum eodem Authore, etiam primam propoſitionem potuiſſe ſubjici cenſuræ Pontificis: Primò quia peccat in ſubjecto collectivo, eò quòd omnes Semipelagianos ita ſentire dicat, cùm tamen aliqui, ut oſtendimus, fidei & bonæ voluntatis initium in mera natura, omni gratiâ interiori deſtituta, poſuerint: Secundò quia etiam peccat in prædicato, cùm ait prævenientem eos gratiam admiſiſſe: nam illa gratia quam aliqui Semipelagiani admittebant, non erat verè præveniens, ſed comitans tantùm, ut ſuprà diximus; quia gratia verſatilis ad motum flexumque voluntatis, & ejus determinationem & motionem expectans, præveniens rectè dici non poteſt, ſed comitans, imò & ſubſequens, tanquam pediſſequa voluntatis. Unde ait Proſper ſuprà relatus: *Nec conſiderant* (Semipelagiani) *ſe gratiam Dei, quam comitem non præviam humanorum volunt eſſe meritorum, etiam illis voluntatibus ſubdere, quas ab ea,* SECUNDUM SUAM PHANTASIAM, *non negant eſſe præventas.*

26. Objicies ſecundò: D. Proſper in Epiſtola ad Auguſtinum referens Semipelagianorum ſententiam, ſic ait: *Itaque quantùm ad Deum pertinet, omnibus paratam vitam æternam: quantùm autem ad arbitrij libertatem, ab his eam apprehendi, qui Deo ſponte crediderint, & auxilium gratiæ, merito credulitatis acceperint:* Sed ly *ſponte crediderint*, ſignificat voluntatem ut natura eſt, & omni gratiâ deſtituta: Ergo Semipelagiani nullum pro initio fidei gratiæ interioris auxilium admittebant.

27. Reſpondeo primò, hoc argumentum ſolùm probare, aliquos Semipelagianos ita ſenſiſſe, non tamen omnes; ſubindeque non militare contra noſtram ſententiam, quæ fatetur aliquos ex Semipelagianis omnem prorſus gratiam ab initio fidei removiſſe.

Reſpondeo ſecundò cum Franciſco Macedo, ly *ſponte crediderint*, non excludere gratiæ ſufficientis ſeu concomitantis adjutorium; cùm talis gratia ſubdita ſit voluntati, & ejus motum & determinationem expectet: imò Auguſtinum eâ phraſi uti, cùm loquitur de voluntate per gratiam efficacem mota, contra Pelagium: ſic enim ait lib. 2. de peccat. meritis & remiſ. cap. 5. *Adjutor enim noſter Deus dicitur; nec adjuvari poteſt, niſi qui aliquid ſponte conatur.* Hoc ergo termino Semipelagiani apud Proſperum utebantur, quia volebant in illis fidei & bonæ voluntatis initiis, quæ admittebant, voluntatem incipere, & trahere ad ſe, ſibique ſubjicere gratiam; & quia putabant tam parvas eſſe hujus gratiæ vires, ut etiamſi adeſſet, voluntati tamen operatio tribueretur, atque adeò ſponte fieri diceretur, quod cum illa tantùm gratia fieret. Quare nihil eſt ab hac D. Proſperi authoritate ſententiæ noſtræ timendum, nec ab alijs quæ ex eadem Epiſtola peti poſſent: nam hoc reſponſo, ſeu clypeo oppoſito, repelluntur, imò & retorquentur omnia tela Adverſariorum.

28. Ex his intelliges quod quando Semipelagiani dicebant apud Proſperum in Epiſtola ad Auguſtinum. *Removeri omnem induſtriam, tolli virtutes & merita, & fatalem quandam neceſsitatem induci, ſi Dei conſtitutio humanas præveniat voluntates,* non intendebant quòd conſtitutio, ſeu decretum divinæ voluntatis, quamcumque gratiam internam præparans, deſtrueret libertatem, ſed loquebantur de decreto, gratiam efficacem, qualem Auguſtinus in libro de correptione & gratia contra Pelagianos docuerat, præparante: hanc enim gratiam exiſtimabant cum libero noſtræ voluntatis arbitrio cohærere non poſſe; utpote cùm à gratia ſubdita libero arbitrio quantùm ad uſum & efficaciam, ejuſque motionem & determinationem expectante, nulla niſi ab homine prorſus inſano timeri poſſit umbra fati vel tenuiſſima, aut aliqua libertatis læſio, vel diminutio, ut de ſe patet.

ARTICVLVS IV.

Quam vim merendi tribuerint Semipelagiani initio fidei & bonæ voluntatis ? an de congruo tantùm, an de condigno?

29. CErtum eſt Semipelagianos admiſiſſe aliquam rationem meriti in fide, & aliis actibus, in quibus initium ſalutis conſtituebant; ut patet ex verbis Hilarij Epiſtolâ ad Auguſtinum ſæpiùs citatâ, affirmantis *conveniens eos aſſerere veritati, ut cùm proſtratis annuntiatur obtinendæ ſalutis occaſio, eo merito quo voluerint, & crediderint à ſuo morbo ſe poſſe ſanari, & ipſius fidei augmentum, & totius ſanitatis ſuæ conſequantur effectum.* Et Proſper in Epiſtola ad eundem Auguſtinum dicit, ut ſuprà vidimus, eoſdem affirmaſſe, *Vitam æternam ab illis apprehendi, qui Deo ſponte crediderint, & auxilium gratiæ merito credulitatis acceperint.* Unde ſolùm revocatur in dubium, quam vim merendi tribuerint illis fidei & bonæ voluntatis initiis, an de condigno, vel ſolùm de congruo?

30. In cujus difficultatis reſolutione plures ex Recentioribus aſſerunt, eos in illis fidei & bonæ voluntatis initiis, vim merendi non ſolùm de congruo, ſed etiam de condigno admiſiſſe. Ita Ripalda lib. 1. de ente ſupern. diſp. 15. ſect. 3. num. 16. & Ægidius Coninck diſp. 4. de actibus ſupern. dub. 5. num. 88. & ſequentibus.

Alij verò, ut Suarez prologom. 5. cap. 6. dub. 7. Vazquez 1. p. diſp. 89. cap. 5. Herice 1. p. diſp. 25. cap. 3. Alvarez lib. 1. de auxil. diſp. 2. num. 27. & Joannes à S. Thoma tomo 2. in 1. p. diſp. 3. exiſtimant eos in hujuſmodi fidei & bonæ voluntatis initiis vim tantùm merendi de congruo poſuiſſe. Quæ ſententia longè probabilior eſt; & ſuadetur primò ex Caſſiano Semipelagianorum Coryphæo, qui lib. 12. de inſtitutis renuntiantium cap. 14. ſic habet: *Dicimus ſecundùm Salvatoris ſententiam, dari quidem petentibus, & aperiri pulſantibus, & à quærentibus inveniri; ſed petitionem, & inquiſitionem, & pulſationem noſtram non eſſe condignam, niſi miſericordia Dei quod petimus dederit, vel aperuerit, cùm pulſamus, vel quod quærimus fecerit inveniri: præſto eſt enim, occaſione ſibi tantùm à nobis bonæ voluntatis oblata, ad hæc omnia conferenda.* Et Collat. 13. cap. 13. *Non,* inquit, *videatur irrationabilis Dei munificentiæ largitas* (nimirum per acceptationem perſonarum) *dum eam* (gratiam ſuam) *ſub colore cujuſdam deſiderij ac laboris impertit: ut nihilominus gratia Dei ſemper gratuita perſeveret, dum exiguis quibuſdam parviſque conatibus, tantam immortalitatis gloriam, tanta perennis beatitudinis dona, inæſtimabili tribuit largitate.* Quibus locis meritum tantùm imperfectum & congruum (quod & impetratorium appellari ſolet) tribuit actibus illis imperfectis, qui fidem perfectam & juſtificationem præcedunt; & meritum perfectum ſeu de condigno ab illis excludit.

31. Idem docebat Fauſtus, alter Semipelagianorum Anteſignanus: nam ut refert Gennadius in ejus vita, dicere ſolebat, *Quidquid libertas arbitrij pro labore piæ mercedis acquiſierit, non eſſe propriè meritum, ſed gratiæ donum.* Unde in Epiſtola ad Lucidum hæc ſcribit: *Quidquid de manu Domini ſuſceperimus, donum pronuntiemus eſſe, non pretium; ſcientes laboris ipſius fructum, officij rem eſſe, non meritum.*

A

B

C

D

E

32. Suadetur ſecundò eadem ſententia ex Hilario in Epiſtola ad Auguſtinum, ferè initio, ubi Maſſilienſes dicunt, *Non negari gratiam, ſi dicatur talis voluntas præcedere, quæ tantùm medicum quærat, non autem quidquam ipſa jam valeat.*

33. Tertiò probari poteſt ex Synodo Arauſicana, quæ illum Semipelagianorum errorem proſcribens, quo actibus imperfectis, fidem perfectam & juſtificationem præcedentibus, vim merendi gratiam tribuebant, ſic ait: *Si quis ſine gratia Dei credentibus, volentibus, deſiderantibus, & pulſantibus nobis miſericordiam conferri dicit, &c.* Quibus verbis Concilium apertè declarat, Semipelagianos non docuiſſe, gratiam ex juſtitia dari credentibus, volentibus, deſiderantibus, & pulſantibus, ſed ſolùm ex miſericordia; nec per conſequens ex aliquo merito de condigno, ſed tantùm de congruo. Unde tale Concilium nunquam eos reprehendit, quòd operibus naturalibus vim merendi de condigno tribuerent, ſed tantùm quòd facerent gratiam pediſſequam naturæ.

34. Addo quod, meritum de congruo ſufficiebat principali Semipelagianorum intento, amoliendi ſcilicet à Deo vitioſam acceptionem perſonarum, quam incurrere exiſtimabant, ſi dona ſuæ gratiæ inertibus, & nihil ex viribus naturæ agentibus aut conantibus daret, & ea volentibus, deſiderantibus, & pulſantibus non concederet. Cur ergo illi tam magnificè de natura, & de arbitrij libertate ſenſiſſent, ut operibus naturalibus vim merendi gratiam de condigno tribuerent? præſertim cùm non eſſent inimici gratiæ divinæ, ſicut Pelagiani, ſed ſolùm vellent ſolvere difficultates, quæ ex Auguſtini doctrina, in libro de correptione & gratia tradita, emergebant, & quæ ipſis videbantur inſuperabiles, niſi talis doctrina benigno aliquo temperamento emolliretur.

35. Confirmatur: Semipelagiani bonis operibus naturalibus minùs meriti, reſpectu gratiæ, haud dubiè concedebant, ob diverſitatem ordinis, quàm bonis operibus gratiâ informatis, reſpectu gloriæ: Ergo cùm iſtis meritum de condigno tribuerent, illis non niſi meritum de congruo concedebant.

36. Dices: D. Proſper contra Collatorem cap. 16. affirmat ex Semipelagianorum ſententia gratiam reddi operibus naturalibus ut debitam, non verò conferri ut donum: At hoc non poteſt dici de merito de congruo, ſed tantùm de merito de condigno: Ergo Semipelagiani operibus naturalibus vim merendi de condigno primam gratiam tribuebant. Unde etiam Auguſtinus de prædeſtinatione Sanctorum cap. 2. initio, dicit eos non receſſiſſe ab illa ſententia Pelagij, damnata in Concilio Palæſtino, quâ aſſerebat gratiam ſecundùm merita noſtra dari.

37. Reſpondeo D. Proſperum ſolùm velle, ex Semipelagianorum ſententia gratiam reddi operibus naturalibus, ut debitum ex quadam decentia & congruitate, non verò ut debitum ex ſtricta & rigoroſa juſtitia, quale ex merito perfecto & condigno reſultat. Unde Fauſtus ſuprà relatus dicebat, *noſtri laboris fructum, officij rem eſſe, non meritum:* & Caſſianus Deum dare gratiam, *ſub colore tantùm cujuſdam deſiderij & laboris.* Quæ verba quandam ſolùm congruitatem & decentiam, non verò ſtrictum & rigoroſum debitum ſignificant, ut de ſe patet.

38. Ad Auguſtinum dicendum eſt, ipſum ſolùm velle quòd Semipelagiani eatenus non recedebant à Pelagio, quia veram rationem gratiæ deſtrue-

bant, ſicut Pelagius, eo ipſo quod dicebant, gratiam intuitu & occaſione operum naturalium dari: nam ut ait Apoſtolus ad Roman. 11. *Si gratia, jam non ex operibus, alioquin gratia jam non eſt gratia:* nequaquam verò intendere quòd Semipelagiani, eandem rationem meriti, ſeu eandem vim merendi gratiam, operibus naturalibus tribuerent, quam Pelagiani: iſti enim eis tribuebant vim meritoriam de condigno, illi verò tantùm de congruo, ut oſtenſum eſt. Imò Pelagiani tantopere merita illa humana gratiam præcedentia extollebant, ut dicerent, Chriſtum etiam per illa meruiſſe fieri Deum, ſeu potiùs illum inhabitantem in ſe habere. Unde Proſper in epitaphio hæreſis Pelagianæ & Neſtorianæ ait quòd Pelagius Neſtorianiſmum, qui Deum atque hominem in Chriſto dividit, præformavit. Videtur autem in tam fœdum errorem lapſus, ut effugeret vim hujus argumenti, quo ab Auguſtino urgebatur libro de prædeſtinatione Sanctorum cap. 15. *Reſpondeatur quæſo, ille homo, ut à Verbo Patri coæterno in unitatem perſonæ aſſumptus, Filius Dei unigenitus eſſet, unde hoc meruit? Quod ejus bonum qualecumque præceſſit? &c.*

ARTICVLVS V.

Qui fuerint Semipelagianæ hæreſis Authores, vel Sectatores præcipui?

AD complementum hujus diſputationis, & perfectam Semipelagianæ hæreſis intelligentiam, breviter hîc declarandum eſt, quinam fuerint ejus Authores vel ſectatores præcipui.

§. I.

De Vitali Carthaginenſi.

39. PElagiani, qui teſte Auguſtino libro 2. contra duas Epiſt. Pelag. cap. 5. 6. & 8. dicebant Deum non inſpirare nobis boni & imperfecti operis initium & cupiditatem, nec reluctanti cordi ſtudium virtutis immittere, ne Deus diceretur acceptor perſonarum; viam aperuerunt, & occaſionem Maſſilienſibus ſuam hæreſim publicandi dederunt. Sed ante ipſos Vitalis ille Carthaginenſis, ad quem D. Auguſtinus ſcripſit Epiſtolam 107. videtur Semipelagianiſmum in Africa inchoaſſe: ſi quidem aiebat initium fidei ex libero arbitrio eſſe, non ex motione gratiæ, neque eſſe donum Dei, ſed eſſe ex nobis, ut in eadem Epiſtola Auguſtinus declarat, his verbis: *Si ea quæ de te audio vera ſint, initium fidei, uti etiam eſt initium bonæ, hoc eſt piæ voluntatis, non vis eſſe donum Dei, ſed ex nobis nos habere contendis ut credere incipiamus: cætera autem religioſæ vitæ bona Deum per gratiam ſuam, jam ex fide petentibus, quærentibus, pulſantibus, donare conſentis.* Ecce quomodo Vitalis ſola initia fidei, & bonæ voluntatis dicebat eſſe ex nobis, cætera verò opera ex gratia Dei. Quem errorem eleganter ac nervosè ibidem confutat S. Doctor, argumento deſumpto ex orationibus fidelium, qui orant Deum ut infidelium mentes ad fidem convertat, & faciat eos ex nolentibus volentes, & ex repugnantibus conſentientes; & gratias ei agunt, cùm illos ad fidem convertit: *Inaniter* (inquit) *& perfunctoriè potiùs quàm veraciter pro eis, ut doctrinæ cui adverſantur credendo conſentiant, Deo fundimus preces, ſi ad ejus non pertinet gratiam, convertere ad fidem ſuam ipſi fidei contrarias hominum voluntates. Inaniter etiam & perfunctoriè potiùs quàm veraciter magnas cum exultatione agimus Deo gratias, quando aliqui eorum credunt, ſi hoc in eis ipſe non facit. Non fallamus homines: nam Deum fallere non valemus. Prorſus non oramus Deum, ſed orare nos fingimus, ſi nos ipſi non illum credimus facere quod oramus. Prorſus non gratias Deo agimus, ſed nos agere fingimus, ſi unde illi gratias agimus, ipſum facere non putamus. Labia doloſa, ſi in hominum quibuſcunque ſermonibus ſunt, ſaltem in orationibus non ſint. Abſit, ut quod facere Deum rogamus oribus & vocibus noſtris, eum facere negemus cordibus noſtris; & quod eſt gravius, ad alios etiam decipiendos, hoc non taceamus diſputationibus noſtris; & dum volumus apud homines defendere liberum arbitrium, apud Deum perdamus orationis auxilium, & gratiarum actionem non habeamus veram, dum veram non agnoſcimus gratiam. Si verè volumus defendere liberum arbitrium, non oppugnemus unde fit liberum: nam qui oppugnat gratiam, quâ noſtrum, ad declinandum à malo, & faciendum bonum, liberatur arbitrium, ipſe arbitrium ſuum adhuc vult eſſe captivum.*

Advertendum autem eſt, quod quando Vitalis dicebat, initium fidei & bonæ voluntatis ex libero arbitrio eſſe, non verò ex motione gratiæ, non excludebat motionem gratiæ ſuadentis, & moraliter excitantis, ſed tantùm motionem ejus phyſicam & applicativam; dicebat enim apud Auguſtinũ in eadem Epiſtola, *Hominem poſſe Dei ſuaſione præcedente, conſequente conſenſione, libertate naturali credere.* Quod non leve argumentum eſt, omnes Semipelagianos omnem prorſus gratiam internam ab initio fidei non removiſſe, ut ſuprà docuimus.

§. II.

De Caſſiano.

IOannes Caſſianus, Chryſoſtomi primùm Diaconus, deinde apud Maſſiliam in Gallia Preſbyter; qui floruit anno 440. & degebat Maſſiliæ tempore quo occaſione libri S. Auguſtini de correptione & gratia, exorta eſt apud Maſſilienſes magna illa turbatio, cujus ſuprà art. 1. meminimus; fuit unus ex præcipuis Semipelagianæ hæreſis ſectatoribus: nam Collat. 13. cap. 7. ſic ait: *Dei benignitas, cùm bonæ voluntatis in nobis quantulamcumque ſcintillam emicuiſſe perſpexerit, vel quam ipſe tanquam de dura ſilice noſtri cordis excuſſerit, confovet eam & exſuſcitat.* Et cap. 8. *Cùm in nobis ortum quemdam bonæ voluntatis inſpexerit, illuminat eam confeſtim, atque confortat, & incitat ad ſalutem, incrementum tribuens ei, quam vel ipſe plantavit, vel noſtro conatu viderit emerſiſſe.* Item cap. 9. in fine hæc ſcribit: *Cùm voluerit quis ſanitate perfruitur, aut de ægritudinis morbo pro arbitrij ſui deſiderio liberatur. Quid autem prodeſt ſanitatis gratiam concupiiſſe, niſi Dominus, qui vitæ ipſius uſum tribuit, etiam vigorem incolumitatis impertiat?* Quæ verba S. Proſper libro contra Collatorem cap. 8. impugnans, ait: *Doces ergo non poſſe hominem per ſemetipſum apprehendere ſanitatem, ſed habere eum à ſemetipſo deſiderium ſanitatis, & ſuâ tantùm ſponte venire ad medicum, non etiam hoc ipſum medici eſſe quod veniat.* 40.

Item idem Caſſianus eadem Collatione 13. duo ſtatuit hominum genera, quorum aliqui fidem & prima bonarum voluntatum principia à Deo 41.

accipiunt, alij verò à natura; illi impulſu gratiæ ad ſalutem trahuntur, iſti voluntariè & ſponte currunt; & nunc his, nunc illis Scripturarum teſtimonia applicat, quæ vel libertatem hominis aſſerunt, vel Dei gratiam commendant. Deinde eò uſque Pelagianus eſt, ut non ſola bonarum voluntatum initia, ſed etiam admirabilem Zachæi, Centurionis, & Latronis fidem, ſimul cum perfectiſſima patientia Job, naturæ viribus attribuat: Sed neque in hac, neque in illa opinione diu perſtitit, ut colligi poteſt tum ex ipſo Caſſiano, tum ex D. Proſpero, & Hilario, qui vacillaſſe Maſſilienſes, & ſubinde mutaſſe ſuas opiniones, teſtantur; quòd nihil occurreret ubi mens vaga & errans conquieſceret. Unde Proſper libro contra Collatorem cap. 4. ſuam ei exprobrat inconſtantiam, & dicit eum, definitionis ſuæ oblitum, citò à ſententia defeciſſe. Quis igitur Caſſiani defenſionem ſuſcipiat, quis ejus doctrinam approbet, quis fidei Catholicæ conſonam aſſerat? Nemo, opinor, niſi Pelagiano halitu infectus ſit, & Gennadium imitetur, dicentem libro de viris illuſtribus: *Legi librum Proſperi in perſonam Caſſiani, ſub perſona Collatoris: quæ Eccleſia Dei ſalutaria probat, ille infamat nociva.*

42. Malè ergo Henricus Cuikius annot. ad cap. 12. de inſtit. renunt. ubi Caſſianus ait, *noſtrum eſſe bonæ voluntatis occaſionem Deo præbere, ut ſua munera largiatur,* excuſat eum, quaſi loquatur de hominibus jam fidelibus, qui fide & auxilio gratiæ adjuti, Deo exhibent occaſionem ulteriorum donorum. Nam contrarium patet ex contextu capitis ſecundi & ſequentium.

Non valet etiam quod idem Author annot. ad cap. 8. Collationis 13. ait, nempe in eo quidem capite hæreticam doctrinam contineri; at eam à Caſſiano non doceri, ſed ſolùm ex Chæremone Abbate referri. Non valet, inquam, nam repugnat D. Proſper contra Collatorem cap. 2. ubi ait, *Caſſianum induxiſſe quemdam ſacerdotalis ordinis Abbatem, de gratia Dei & libero arbitrio differentem, cujus ſe oſtendit per omnia probaſſe ac ſuſcepiſſe ſententiam.*

43. Item non rectè Petrus Ciaconius annot. ad eandem Collationem 13. Caſſianum ab errore purgat, dicendo eum non loqui de diſpoſitione proxima ad gratiam, ſed tantùm de remota, dum docet hominem ex viribus naturæ poſſe ſe diſponere ad gratiam. Nam præterquam quod erroneum & Semipelagianum eſt, liberi arbitrij viribus tribuere diſpoſitionem remotam ad gratiam, ex contextu Caſſiani liquet, eum liberi arbitrij viribus adſcribere proximam ad gratiam diſpoſitionem.

44. Advertendum tamen eſt, quod licèt Caſſianus in materia de gratia & libero arbitrio erraverit, non fuit tamen hæreticus: quia doctrina Semipelagianorum nondum erat ab Eccleſia damnata, ut in fine libri contra Collatorem monet D. Proſper. De quo videri poſſunt Baronius ad annum 413. num. 27. & Ado Viennenſis in Chronico anno 425.

§. III.

De Fauſto Regienſi.

45. FAuſtus ex Abbate Monaſterij Lirinenſis, Regij, quæ Galliæ urbs eſt, Epiſcopus factus, floruit ad annum 480. medio tempore inter Proſperum & Fulgentium. Ille Pelagium damnare, ejuſque errores refellere videri volens, revera Pelagio faviſſe, & Catholicam Auguſtini de gratia & prædeſtinatione ſententiam refutaſſe compertus eſt. Scripſit enim omnium Semipelagianorum aſtutiſſimus duos libros de gratia & libero arbitrio, qui licèt eò ſpectare videantur, ut ſimul cum gratia humanum laborem ad operandam ſalutem deſiderari oſtendatur, hoc ipſum tamen ita demonſtrat, ut efficacia gratiæ, & prædeſtinatio gratuita, omnino evertantur, hæreſiſque Pelagiana, detractâ larvâ, prodeat in medium.

Ejus aſtutias ſuſtulit in Africa S. Fulgentius Ruſpenſis Epiſcopus, ſeptem libris, de quibus Iſidorus libro de viris illuſtribus cap. 14. ait: *Legimus de gratia Dei & libero arbitrio Fulgentij libros reſponſionum ſeptem, Fauſto Galliæ Regienſis urbis Epiſcopo, Pelagianæ prævitati conſentienti, reſpondentis: obnititur ejus profundam deſtruere calliditatem.* 46.

Contra eundem Fauſtum diſertiſſimè ſcripſit Avitus Viennenſis Epiſcopus, cujus meminit ejuſdem Eccleſiæ Epiſcopus Ado, in Chronico, anno Domini 492. cùm de Fauſto agit, his verbis: *Fauſtus ex Abbate Lirinenſis Monaſterij, apud Regium Galliæ Epiſcopus factus, Pelagianum dogma deſtruere conatus, in errorem labitur: unde qui ejus ſenſus in hac parte catholicos prædicant (ſicut Gennadius de illuſtribus viris ſcribens) omnino errant. Ita enim liberum arbitrium tam Auguſtinus quàm cæteri Catholici in Eccleſia Dei docent, ut illuminatio, virtus, & ſalus illi à Chriſto, & per Chriſtum, & cum Chriſto ſit: Fauſtus verò iſte ita liberum arbitrium docere conatur, ut illuminatio ejus, virtus, & ſalus, non à Chriſto, ſed à natura ſit. Contra hunc ſcribit lucidiſſimâ fide Avitus Viennenſis Epiſcopus, ejus redarguens errorem, ſimiliter & Joannes vir eruditus, Antiochenus Preſbyter.* 47.

Similiter etiam Petrus Diaconus libro de Incarnatione & gratia, qui extat inter opera Fulgentij cap. ultimo, anathematizat libros Fauſti Galliarum Epiſcopi, quia humano labori ſubjungit gratiæ adjutorium. Præ alijs verò Joannes Maxentius Scytiæ monachus, qui vixit ad annum 520. tempore S. Hormiſdæ Papæ, & cujus opera extant tomo 4. Bibliothecæ Patrum, Fauſti libros de gratia inſectatur, in reſponſione ad Epiſtolam dicti Hormiſdæ ad Poſſeſſorem Africanum Epiſcopum: De quo Baronius anno 520. num. 22. Unde prudens & notatu digna eſt hujus piiſſimi & doctiſſimi Cardinalis admonitio, tomo 6. anno Domini 490. ubi ſic ait: *Cùm igitur Fauſti ſententiæ ubique ab Eccleſia Catholica fuerit contradictum, videant quanto periculo quidam ex Recentioribus, dum in Novatores inſurgunt, ut eos confutent, à Sancti Auguſtini ſententia de prædeſtinatione recedunt, cùm alioqui arma non deſint, quibus Hæretici profligentur.* 48.

§. IV.

De Gennadio.

GEnnadius Maſſilienſis Preſbyter, qui vixit tempore Gelaſij Papæ ad annum 490. Semipelagianis adhæſiſſe, & de ipſorum ſecta fuiſſe creditur: ſiquidem libro de viris illuſtribus Caſſianum & Fauſtum laudat, eorumque de gratia ſententiam, Proſperi doctrinæ anteponit, Ruffinum Aquileïenſem Preſbyterum, Pelagij Præcurſorem, ac Pelagianæ hæreſis Architectum 49.

(à quo, ut ſuprà vidimus, ſe audiviſſe non traduci peccatum originale, affirmavit Celeſtius) Hieronymo præfert: ideòque Gelaſius Papa opera ejus inter Apocryphos libros rejicit. Hinc Baronius anno 433. num. 28. Gennadium ait ejuſdem eſſe farinæ cum Caſſiano; & anno 490. num. 45. fuiſſe unum è Preſbyteris Gallicanis, de quibus Proſper & Hilarius apud Celeſtinum Papam conqueſti ſunt, quòd Auguſtini doctrinæ adverſarentur; ſed addit ipſum Gelaſij operâ reſipuiſſe, & ad Epiſcopatum Maſſilienſem aſſumptum fuiſſe, & orthodoxum ac Catholicum è vivis abiiſſe.

A

§. V.

De Severo Sulpitio.

50. PLures etiam exiſtimant, Severum Sulpitium, Sancti Martini, cujus vitam ſcripſit, Diſcipulum, ac S. Paulino, Nolano Epiſcopo, amicitiâ conjunctiſſimum, Maſſilienſis erroris fermento vitiatum fuiſſe: quia Gennadius libro de viris illuſtribus cap. 19. hæc ſcribit: *Severus Preſbyter, cognomento Sulpitius, vir genere & litteris nobilis, & paupertatis, ac humilitatis amore conſpicuus:* & in fine, poſt enumeratas ejus lucubrationes, iſta ſubdit: *Hic in ſenectute ſua à Pelagianis deceptus, & agnoſcens loquacitatis culpam, ſilentium uſque ad mortem tenuit; ut peccatum quod loquendo contraxerat, tacendo penitus emendaret.* Subſcribit Baronius anno 431. num. 189. Gennadiumque ſic interpretatur, ut velit Severum, non omnibus Pelagij placitis adhæſiſſe, ſed iis tantùm quæ Maſſilienſes recipiebant. At refragatur Guibertus Abbas, in compendio Apologiæ pro Severo, ubi ait: *Nunquam niſi in Gennadio legi Severum à Pelagianis ſeductum, qui neſcio utrum hoc ipſe alicubi legerit, an ex ſola fama, quæ facta infectaque docet, dicerit.* Ut ut ſit, conſtat Severum Orthodoxum, & Catholicum obiiſſe: nam in Martyrologio Romano die 29. Januarij in Sanctorum canonem refertur, & virtutibus ac eruditione conſpicuus dicitur.

B

C

Hunc aliqui dicunt fuiſſe Epiſcopum Bituricenſem, quia Guibertus citatus, qui pro eo Apologiam ſcripſit, ipſum Archiepiſcopum Bituricenſem appellat. Sed hoc alij negant, cum Baronio citato, ubi ſic ait: *Neminem reperi antiquorum, qui hunc Severum de quo eſt ſermo, Epiſcopum nominet, verùm tantummodo Preſbyterum, ſicut & Honorius retexens Catalogum clarorum virorum.* Et ſanè Gennadius Maſſilienſis, ſui temporis res geſtas ſcribens, libro ſuprà citato, non niſi Preſbyterum eum nominat, & in eo ordine pœnitentem eſſe defunctum ait.

D

§. VI.

De Joanne Chryſoſtomo.

51. VAzquez 1. p. diſp. 91. cap. 8. omnes ingenij vires intendit, ut oſtendat Chryſoſtomum & alios ex Patribus Græcis, in errorem Semipelagianorum eſſe lapſos, atque Caſſianum Chryſoſtomi diſcipulum, errorem ſuprà relatum, quem habet collat. 13. à ſuo magiſtro didiciſſe aſſerit. Et capite ſequenti plures affert Theologorum interpretationes, quibus Chryſoſtomi teſtimonia, quæ Semipelagianis favere videntur, conantur exponere, & in Catholicum ſenſum pertrahere; quas omnes parvipendet, & totis viribus conatur evertere.

Sed ab hoc errore, ſeu potiùs calumnia, rectè Chryſoſtomum vindicat noſter Sixtus Senenſis, libro 5. Bibliothecæ annotat. 101. ubi ait Joannem Oecolampadium, Lutheranæ hæreſis profeſſorem, hunc errorem ei primò impoſuiſſe; pluraque adducit hujus ſancti Doctoris teſtimonia, quibus apertè gratiam prævenientem admittit, ac docet noſtræ fidei & ſalutis exordia, à gratia, non verò à nuda natura procedere. Iſtud, quod habet tomo 1. homil. de Adam & Eva, celebre eſt: *Omnium bonorum affectuum atque operum, & omnium ſtudiorum, omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum profiteamur Authorem, & non dubitemus ab ipſius gratia omnia hominũ merita provenire, per quam etiam fit ut aliquid boni & velle incipiamus & facere.* Vide quæ diximus in Tractatu de prædeſtinatione diſp. ſecundâ art. 3. §. 6. pro defenſione hujus ſancti Doctoris, quem Anaſtaſius 7. Hexam. *Chriſti fluvium:* Theodoretus Dialog. 1. *Magnum orbis lumen, admiratione digniſſimum Doctorem:* Iſidorus Peluſiota lib. 2. Epiſt. 42. *Eccleſiarum omnium oculum;* & denique Innocentius I. Epiſt. 30. *Mellitam Conſtantinopolitanæ Eccleſiæ linguam*, appellavit.

52.

§. VII.

De Vincentio Lyrinenſi.

53. VIncentium Lyrinenſem Caſſiani contemporaneum, & in Cœnobio Lyrinenſis inſulæ monachum, aliqui putant eum eſſe, cui reſpondet Proſper in libro ad objectiones Vincentianas, adeòque Maſſilienſis factionis halitu inſpiratum fuiſſe. Sed iniqua hæc ſuſpicio eſt: cùm hic Vincentius in opuſculo contra prophanas vocum novitates, cap. 34. vehementer arguat Pelagium, quòd neceſſitatem gratiæ juvantis nos in ſingulis actibus negaverit; & capite ultimo Epiſtolam Cœleſtini Papæ adversùs Semipelagianos cum veneratione recipiat. Addo quod Gennadius hunc ei nævum non appingit, ſed validiſſimum contra hæreticos Athletam fuiſſe memorat. Unde Baronius ad annum 431. num. 188. verè tradit, Vincentium in quem ſcripſit Proſper, fuiſſe alium ejuſdem nominis.

ARTICVLVS VI.

Canones ſecundi Concilij Arauſicani contra Semipelagianos.

54. COncilium hoc à B. Cæſario Arelatenſi Epiſcopo indictum eſt, cùm videret Fauſti & aliorum Semipelagianorum errores in Gallia propagari, libroſque Fauſti avidiſſimè appeti, atque in illis concinnas ad perſuadendum, acutaſque ſententias contineri. Unde in urbe Arauſicana congregatis Epiſcopis, ipſe qui Concilio præerat dicere exorſus eſt.

E

Cùm ad dedicationem Baſilicæ, quam illuſtriſſimus præfectus & Patricius filius noſter Liberius in Arauſicana civitate fideliſſimâ devotione cõſtruxit, Deo propitiante & ipſo invitante conveniſſemus, & de rebus quæ ad Eccleſiaſticam regulam pertinent, inter nos fuiſſet ſpiritualis oborta collatio: pervenit ad nos, eſſe aliquos qui de gratiâ & libero arbitrio minus cautè & non ſecundùm fidei Catholicæ regulam ſentire velint. Vnde & bo-

bis ſecundùm authoritatem & admonitionem Sedis Apoſtolicæ, juſtum & rationabile viſum eſt, ut pauca capitula ab Apoſtolica nobis Sede tranſmiſſa, quæ ab antiquis Patribus de certis ſcripturarum voluminibus in hac præcipuè cauſa collata ſunt, ad docendos eos qui aliter quàm oportet ſentiunt, ab omnibus obſervanda proferre, & manibus noſtris ſubſcribere deberemus. Quibus lectis, ſequentes Canones, ad proſcribendos Semipelagianorum errores, & veritatem Catholicam confirmandam, condiderunt.

A

Canon I.

De gratia & libero arbitrio.

B

55. Si quis per offenſam prævaricationis Adæ non totum, id eſt, ſecundùm corpus & animam, in deterius dicit hominem commutatum, ſed animæ libertate illæsâ durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagij errore deceptus, adverſatur Scripturæ dicenti (Ezech. 18.) *Anima quæ peccaverit, ipſa morietur.* Et (Rom. 6.) *Neſcitis quoniam cui exhibetis vos ſervos ad obediendum, ſervi eſtis ejus cui obeditis?* Et (2. Petri 2.) *A quo quis ſuperatur, ejus & ſervus addicitur.*

Canon II.

Quod prævaricatio Adæ omnes infecerit.

C

56. Si quis ſoli Adæ prævaricationem ſuam, non & ejus propagini aſſerit nocuiſſe, aut certè mortem tantùm corporis (quæ pœna peccati eſt, non autem & peccatum quod mors eſt animæ) per unum hominem in omne genus humanum tranſiſſe teſtatur, injuſtitiam Deo dabit, contradicens Apoſtolo dicenti (Rom. 5.) *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors in omnes homines pertranſijt, in quo omnes peccaverunt.*

Canon III.

De gratia Dei.

D

57. Si quis invocatione humanâ gratiam Dei dicit poſſe conferri, non autem ipſam gratiam facere, ut invocetur à nobis, contradicit Iſaiæ Prophetæ (cap. 65.) vel Apoſtolo idem dicenti (Rom. 10.) *Inventus ſum à non quærentibus me, palam apparui his qui me non interrogabant.*

Canon IV.

De purgatione peccati.

58. Si quis ut à peccato purgemur, voluntatem noſtram Deum expectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus, per ſancti Spiritus infuſionem & operationem in nobis fieri confitetur, reſiſtit ipſi Spiritui Sancto, per Salomonem dicenti (Proverb. 8.) *Præparatur voluntas à Domino:* & Apoſtolo ſalubriter prædicanti (Philipp. 2.) *Deus eſt, qui operatur in nobis & velle & perficere pro bona voluntate.*

E

Canon V.

Quòd ad fidem & regenerationem baptiſmatis per gratiæ donum perveniamus.

59. Si quis, ſicut augmentum, ita etiam initium fidei, ipſumque credulitatis affectum quo in eum credimus qui juſtificat impium, & ad regenerationem baptiſmatis pervenimus, non per gratiæ donum, id eſt, per inſpirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem noſtram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, ſed naturaliter nobis ineſſe dicit, Apoſtolicis dogmatibus adverſarius approbatur, beato Paulo dicente (Philip. 8.) *Confidimus quia qui cœpit in vobis bonum opus, perficiet uſque in diem Domini noſtri Jeſu Chriſti.* Et illud (ibidem) *Vobis datum eſt pro Chriſto,* non ſolùm ut in eum credatis, ſed etiam ut pro illo patiamini. Et [Epheſ. 2.] *Gratiâ ſalvi facti eſtis per fidem, non ex vobis, Dei enim donum eſt.* Qui enim fidem quâ in Deum credimus, dicunt eſſe naturalem, omnes eos qui ab Eccleſia Chriſti alieni ſunt, quodammodo fideles eſſe definiunt.

Canon VI.

Quòd gratiâ Dei ſumus id quod ſumus.

60. Si quis ſine gratia Dei, credentibus, volentibus, deſiderantibus, laborantibus, vigilantibus, ſtudentibus, petentibus, quærentibus, pulſantibus nobis, miſericordiam dicit conferri divinitùs, non autem ut credamus, velimus, vel hæc omnia ſicut oportet agere valeamus, per infuſionem & inſpirationem Sancti Spiritus in nobis fieri confitetur, & aut humilitati, aut obedientiæ humanæ ſubjungit gratiæ adjutorium, nec ut obedientes & humiles ſimus, ipſius gratiæ donum eſſe conſentit, reſiſtit Apoſtolo dicenti (1. Cor. 4.) *Quid habes quod non accepiſti?* Et (ibidem cap. 15.) *Gratiâ Dei ſum id quod ſum.*

Canon VII.

Quod non ſumus idonei cogitare aliquid à nobis, quaſi ex nobis.

61. Si quis per naturæ vigorem bonum aliquid quod ad ſalutem pertinet vitæ æternæ, cogitare ut expedit, aut eligere, ſive ſalutari, id eſt, Evangelicæ prædicationi conſentire poſſe confirmat abſque illuminatione & inſpiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus ſuavitatem in conſentiendo & credendo veritati, hæretico fallitur ſpiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis (Joan. 15.) *Sine me nihil poteſtis facere.* Et illud Apoſtoli (2. Cor. 3.) *Non quod idonei ſumus cogitare aliquid à nobis quaſi ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt.*

Canon VIII.

Nemo per ſemetipſum ſalutis æternæ myſterium poteſt conquirere.

62. Si quis alios miſericordia, alios verò per liberum arbitrium (quod in omnibus qui de prævaricatione primi hominis nati ſunt, conſtat eſſe vitiatum) ad Gratiam baptiſmi poſſe venire contendit, à recta fide probatur alienus. Is enim non omniũ liberum arbitrium per peccatum primi hominis aſſerit infirmatum, aut certè ita læſum putat, ut tamen quidam valeant ſine revelatione Dei myſterium ſalutis æternæ per ſemetipſos conquirere.

Quod

Quod quàm ſit contrariũ, ipſe Dominus (Joan. 6.) probat, qui non aliquos, ſed neminem ad ſe poſſe venire teſtatur, niſi quem Pater attraxerit. Sicut & Petro dicit (Matth. 16.) *Beatus es Simon Barjona, quia caro & ſanguis non revelavit tibi, ſed Pater meus qui in cœlis eſt.* Et Apoſtolus (1. Cor. 12.) *Nemo poteſt dicere Dominum Jeſum Chriſtum, niſi in Spiritu ſancto.*

A

CANON IX.

De adjutorio Dei.

63. Divini eſt muneris, cùm & rectè cogitamus, & pedes noſtros à falſitate & injuſtitia tenemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiſcum, ut operemur, operatur.

B

CANON X.

De eodem.

64. Adjutorium Dei etiam renatis ac ſanctis ſemper eſt implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono poſſint opere perdurare.

CANON XI.

De obligatione votorum.

65. Nemo quidquam Domino rectè voverit, niſi ab illo acceperit, ſicut legitur (1. Par. 29.) *Quæ de manu tua accepimus, damus tibi.*

C

CANON XII.

Quales nos diligit Deus.

66. Tales nos amat Deus, quales futuri ſumus ipſius dono, non quales ſumus noſtro merito.

CANON XIII.

De reparatione liberi arbitrij.

67. Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum, niſi per gratiam baptiſmi non poteſt reparari, quod amiſſum, niſi à quo potuit dari, non poteſt reddi. Unde ipſa veritas dicit (Joan. 8.) *Si vos Filius liberaverit, tunc verè liberi eritis.*

D

CANON XIV.

De miſericordia Dei.

68. Nullus miſer de quantacumque miſeria liberatur, niſi qui Dei miſericordiâ prævenitur, ſicut dicit Pſalmiſta (Pſal. 8.) *Citò anticipet nos miſericordia tua Domine.* Et illud (Pſal. 8.) *Deus Deus meus, miſericordia ejus præveniet me.*

CANON XV.

De mutatione prævaricationis Adæ.

69. Ab eo quod formavit Deus mutatur Adam, ſed in peius per iniquitatem ſuam: ab eo quod operata eſt iniquitas mutatur fidelis, ſed in melius per gratiam Dei. Illa ergo mutatio fuit prævaricationis primi, hæc ſecundùm Pſalmiſtam (Pſal. 76) *mutatio dexteræ Excelſi.*

E

CANON XVI.

Quòd nemo glorietur de ſubſtantia ſua.

70. Nemo ex eo quod videtur habere, glorietur, tanquam non acceperit, aut ideò ſe putet accepiſſe, quia litera extrinſecùs, vel ut legeretur, apparuit, vel ut audiretur, inſonuit. Nam ſicut Apoſtolus dicit (Gal. 2.) *Si per legem juſtitia, ergo Chriſtus gratis mortuus eſt.* Porrò autem ſi non gratis mortuus eſt: Aſcendens in altum, captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus. Inde habet, quicumque habet. Quiſquis autem inde ſe habere negat, aut verè non habet, aut quod habet auferetur ab eo.

CANON XVII.

De fortitudine Chriſtiana.

71. Fortitudinem Gentilium, mundana cupiditas, fortitudinem Chriſtianorum, Dei charitas facit, quæ diffuſa eſt in cordibus noſtris, non per voluntatis arbitrium, ſed per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis, nullis meritis gratiam prævenientibus.

CANON XVIII.

De mercede boni operis.

72. Debetur merces bonis operibus, ſi fiant; ſed gratia quæ non debetur, præcedit ut fiant.

CANON XIX.

Neminem niſi miſerante Deo ſalvari.

73. Natura humana, etiamſi in illa integritate in qua eſt condita, permaneret, nullo modo ſeipſam, Creatore ſuo non adjuvante, ſervaret. Unde cùm ſine gratia Dei ſalutem non poſſit cuſtodire quam accepit, quomodo ſine Dei gratia poterit reparare quod perdidit?

CANON XX.

Nihil boni hominem poſſe ſine Deo.

74. Multa in homine bona fiunt, quæ non facit homo. Nulla verò facit homo bona, quæ non Deus præſtet, ut faciat homo.

CANON XXI.

De natura & gratia.

75. Sicut eis qui volentes in lege juſtificari & à gratia exciderunt, veriſſimè dicit Apoſtolus (Gal. 2.) *Si ex lege juſtitia eſt, ergo Chriſtus gratis mortuus eſt:* ſic & his, qui gratiam quam commendat & percipit fides Chriſti, putant eſſe naturam, veriſſimè dicitur: Si ex natura juſtitia, ergo Chriſtus gratis mortuus eſt: jam hîc enim erat lex, & non juſtificabat; jam hîc erat & natura, & non juſtificabat Ideò Chriſtus non gratis mortuus eſt, ut & lex per illum impleretur, qui dixit (Matt. 5.) *Non veni legem ſolvere, ſed adimplere:* & natura per Adam perdita, per illum repararetur, qui dixit (Luc. 19.) veniſſe ſe quærere & ſalvare quod perierat.

CANON XXII.

De his quæ hominum propria ſunt.

76. Nemo habet de ſuo, niſi mendacium & peccatum. Si quid autem habet homo veritatis atque juſtitiæ, ab illo fonte eſt, quem debemus ſitire in hac eremo, ut ex eo quaſi guttis quibuſdam irrorati, non deficiamus in via.

CANON XXIII.

De voluntate Dei & hominis.

77. Suam voluntatem homines faciunt, non Dei,

quando id agunt quod volunt, ut divinæ ſerviant voluntati, quamvis volentes agant quod agunt, illius tamen voluntas eſt, à quo præparatur & jubetur quod volunt.

Canon XXIV.

De palmitibus vitis.

78. Ita ſunt in vite palmites, ut viti nihil conferant, ſed inde accipiant unde vivant. Sic quippe vitis eſt in palmitibus, ut vitale alimentum ſubminiſtret eis. Ac per hoc & manentem in ſe habere Chriſtum & manere in Chriſto, Diſcipulis prodeſt, & non Chriſto. Nam præciſo palmite, poteſt de viva radice alius pullulare. Qui autem præciſus eſt, non poteſt ſine radice vivere.

Canon XXV.

De dilectione quâ diligimus Deum.

79. Prorſus donum Dei eſt diligere Deum. Ipſe ut diligeretur, dedit, qui non dilectus dilexit. Diſplicentes amati ſumus, ut fieret in nobis unde placeremus. Diffundit enim charitatem in cordibus noſtris Spiritus Patris & Filij, quem cum Patre amamus & Filio. Ac ſic ſecundùm ſuprà ſcriptas ſanctarum Scripturarum ſententias, vel antiquorum Patrum definitiones, hoc Deo propitiante & prædicare debemus & credere, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum & attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus poſteà aut diligere Deum ſicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum eſt, poſſit, niſi gratia eum & miſericordia divina prævenerit. Unde Abel juſto, & Noë, & Abraham, & Iſaac, & Jacob, omnique antiquorum ſanctorum multitudini, illam præclaram fidem, quam in ipſorum laudem prædicat Apoſtolus Paulus (Heb. 11.) non per bonum naturæ, quod priùs in Adam datum fuerat, ſed per gratiam Dei credimus fuiſſe collatam: quam gratiam, etiam poſt adventum Domini, omnibus qui baptizari deſiderant, non in libero arbitrio habere, ſed in Chriſti novimus ſimul & credimus largitate conferri, ſecundùm illud quod jam ſuprà dictum eſt, & prædicat Paulus Apoſtolus (Philipp. 1.) *Vobis donatum eſt pro Chriſto, non ſolùm ut in eum credatis, ſed etiam ut pro illo patiamini.* Et illud (Epheſ. 2.) *Deus qui cœpit in vobis bonum opus, perficiet uſque in diem Domini noſtri.* Et illud (1. Timoth. 1.) *Gratiâ ſalvi facti eſtis per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum eſt.* Et quod de ſeipſo ait Apoſtolus: *Miſericordiam conſecutus ſum, ut fidelis eſſem.* Non dixit, quia eram, ſed ut eſſem. Et illud (1. Cor. 4.) *Quid habes quod non accepiſti?* Et illud (Jacobi 1.) *Omne datum bonum, & omne donum perfectum, de ſurſum eſt, deſcendens à Patre luminum.* Et illud (Joan. 3.) *Nemo habet quidquam boni, niſi illud illi datum fuerit deſuper.* Innumerabilia ſunt ſanctarum Scripturarum teſtimonia, quæ poſſint ad probandam gratiam proferri, ſed brevitatis ſtudio prætermiſſa ſunt: quia & reverà cui pauca non ſufficiunt, plura non proderunt. Hoc etiam ſecundùm fidem Catholicam credimus, quòd acceptâ per baptiſmum gratiâ, omnes baptizati, Chriſto auxiliante & cooperante, quæ ad ſalutem pertinent, poſſint & debeant, ſi fideliter laborare voluerint, adimplere. Aliquos verò ad malum divinâ poteſtate prædeſtinatos eſſe, non ſolùm non credimus, ſed etiam, ſi ſunt qui tantum malum credere velint, cum omni deteſtatione illis anathema dicimus. Hoc etiam ſalubriter profitemur & credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus, & poſteà per Dei miſericordiam adjuvamur, ſed ipſe nobis, nullis præcedentibus bonis meritis, & fidem & amorem ſui priùs inſpirat, vt & baptiſmi ſacramenta fideliter requiramus, & poſt baptiſmum cum ipſius adjutorio, ea quæ ſibi ſunt placita, implere poſſimus. Unde manifeſtiſſimè credendum eſt, quòd & illius Latronis quem Dominus ad Paradiſi patriam revocavit, & Cornelij Centurionis, ad quem Angelus Domini miſſus eſt, & Zachæi, qui ipſum Dominum ſuſcipere meruit, illa tam admirabilis fides, non fuit de natura, ſed divinæ largitatis donum.

80. Agendum hîc eſſet de erroribus Lutheranorum & Calviniſtarum in materia de gratia & libero arbitrio. Sed de hoc fusè egimus in Apologia Thomiſtarum, Tractatui de ſcientia Dei inſerta: ibi enim præcipua Lutheranorum & Calviniſtarum dogmata expoſuimus, & quàm magnum chaos inter Calviniſtarum & Thomiſtarum doctrinam firmatum ſit, ibidem oſtendimus. Unde ad hunc Tractatum Lectorem remittimus, ut ibi perſpicuè videre poſſit, quàm leviter & inconſideratè, Recentiores quidam Calviniſmum aut Janſeniſmum Thomiſtis affingant.

TRACTATVS OCTAVVS.

DE GRATIA.

PRÆFATIO.

EXPLICATIS *Pelagianorum & Semipelagianorum erroribus, unde facilè colligi poſſit, inter recentiores Theologos qui propiùs ad veritatem acceſſerint, vel ab ea longiùs abſint; ſupereſt ut de Divina Gratia, cujus jam ſuprà commendationem dedi, Tractationem inſtituam: cui ſanè navandæ operæ eò me libentiùs accingo, quòd non alia minor rependenda merces promiſſa ſit, quàm æternæ vitæ conſecutio :* Qui elucidant me vitam æternam habebunt, *quo quidem præmio, ut cum Bernardo loquar, ego fraudari nolim: Etſi etiam præter ampliſſimam mercedem, quam demum pollicetur, id nobilitate ſuâ, & beneficiis, quæ etiamnum confert, mereatur, ut in explicationem & laudem ingenia omnia vires ſuas intendant, nullique labori parcant. Nam ut præter cætera quæ ſuperiori Præfatione præmiſſa ſunt, quæ hîc obvia occurrunt, & penè ultro ſeſe ingerunt, ſubjungam : Quid exiſtimas* (Amice Lector) *gratiam eſſe; ſi præclariſſimis Encomiis, & ampliſſimis titulis veluti totidem definitionibus, non tam naturam, quàm nobilitatem explicare me ſinas? ſi Auguſtinum conſulo,* interioris hominis pulchritudo eſt, & humanæ mentis candor : *ſi Ambroſium,* Dei pictura, & *apud Irenæum* Dei imago, *quæ ſimillima divinitatis lineamenta refert: ſi Macarium,* veſtis cœleſtis pulchritudinis, *quæ fœditatem peccati & tegit & tergit, & quâ juſti homines ita adornantur, ut ne Cœlites divinis oculis elegantiores ſint : ſi Auguſtinum,* inſcriptio Dei, *impreſſa homini, quæ ipſum Deo vendicat, & tanquam ſervum ſuo charactere notum, & ut vocabant veteres,* literatum, *divinis obſequiis mancipat : ſi Iſidorum,* lac maternum, *quo illud Prophetæ vaticinium impleri poſſit,* mammillâ Regum lactaberis : *Demum ſi D. Joannem,* fons aquæ ſalientis in vitam æternam, *& quæ eò redit unde primò manavit, ne illud divinæ gratiæ deſit, quod elementaris aquæ genium eſſe dicunt, ut quantùm deſcendit, tantùm aſcendat, ſuumque principium vel altitudinem repetat. Hæc habet Divina Gratia, his titulis ornatur, hæc beneficia mortalibus & cœleſtibus confert, ut non minùs in Angelos quàm homines beneficam vim exerat, ſed ubique imperet, & omnium linguis & Angelorum & hominum celebranda ſit. Cæterùm hoc habet Divina Gratia, quod ingentes res, quæ ſuâ magnitudine humilia ingenia procul arcent, & quibus velut obicem quo eas muniret, difficultatem natura objecit. Verùm me nulla difficultas terret* (Amice Lector) *nullus ut ſpero obex morabitur. Id enim eximium eſt ſcholæ Thomiſticæ; præter Angelicum Præceptorem, quem ubique ducem ſequitur, hîc ſemper Auguſtinus præit, qui toti Eccleſiæ & Anteſignanus & miles olim præivit, & quo duce pugnavit, & vicit. Hi duo Gratiæ Divinæ fidiſſimi Interpretes, hi duæ Spiritus ſancti lyræ, hæreſum mallei, & Eccleſiæ montes, qui primos Divinæ Gratiæ radios exceperunt, ut undique ſpargerent. Nam quod ad Auguſtinum pertinet, notiſſimum eſt, collatis ſuffragiis, Innocentium, Zozimum, Cœleſtinum, Leonem, Hormiſdam, hujus de gratia doctrinam conſecraſſe; & de D. Thoma Eccleſia canit:*

Eccleſiaſtici 24.

Iſaiæ 60. Joan. 4.

Collaudetur Chriſtus Rex gloriæ,
Qui per Thomam, lumen Eccleſiæ,
Mundum replet DOCTRINA GRATIÆ.

DISPVTATIO PRIMA.

De Neceſſitate Gratiæ.

Ad quæſtionem 109. D. Thomæ.

1. ANTEQVAM ad litteram D. Thomæ accedamus, & diſputationem iſtam aggrediamur, quatuor breviter hîc præmittenda ſunt. Primum eſt, S. Doctorem in titulo qu. 109. appellare gratiam, *principium exterius humanorum actuum*, non inhæſivè, ſed egreſſivè: quia licèt ponat aliquid in anima, vel per modum habitûs, ut gratia ſanctificans, vel per modum motionis, ut gratia auxilians, illud tamen ex intraneis naturæ non dimanat, ſed ab exteriori principio, Deo ſcilicet, ut operante ſupra totius naturæ exigentiam, procedit: ſicut lapis dicitur moveri à principio extrinſeco, quia licèt impulſus illi inhæreat, tamen à principio exteriori cauſatur.

2. Secundum eſt, nomine gratiæ, ſignificari dona gratis & liberaliter à Deo collata: unde quia illa triplicis generis ſunt, triplex etiam eſt gratiæ acceptio & ſignificatio: una larga & impropria, quæ comprehendit quodcumque beneficium à Deo nobis gratis & liberaliter conceſſum, ſive ad naturam pertineat, ſive ſupra naturam ſit: unde Patres ſextæ Synodi, actione 11. in Epiſt. ad Sophroniũ, Angelorum immortalitatem, licèt ipſis connaturalem, nomine gratiæ afficiunt: & Auguſtinus Ep. 95. & 105. obſervat rerum creationem & conſervationem, gratiam vocari poſſe; quia gratis & liberaliter à Deo conceditur. Hanc gratiam non negavit Pelagius: imò Patres Concilij Palæſtini fefellit, concedens neceſſitatem gratiæ ad opera ſalutaria, ſed gratiæ nomine doloſè beneficium creationis intelligens, ut in Tractatu præcedenti declaravimus. *Diſp. 1. art. 1.* Alia acceptio gratiæ eſt magis propria, & non ſe extendit ad quodcumque donum, in creatione gratis & liberaliter à Deo conceſſum, ſed duntaxat ad dona aliqua naturalia, omnino indebita, quale in ſtatu innocentiæ fuit donum integritatis, & cujuſmodi etiam ſunt in ſtatu naturæ lapſæ auxilia quædam intra ordinem naturæ ſpecialia, quæ dantur ad aliqua opera difficilia & heroïca ordinis naturalis exercenda, ut infrà patebit. Tertia demum eſt maximè propria, & ſignificat ſolùm dona & beneficia ſupra totum naturæ debitum nobis per Chriſtũ exhibita, in ordine ad noſtram ſalutem; & hæc eſt propria & theologica gratiæ cõſideratio, de qua in hoc Tractatu acturi ſumus, quamvis interdum de gratia ſecundo modo accepta mentionem ſimus facturi, præcipuè diſputatione ſequenti.

3. Tertiò obſervandum eſt, gratiam propriiſſimè dictam, ob diverſa munia quæ exhibet, quinque præcipuè nominibus inſigniri: vocatur enim elevans, ſanctificans, ſanans, movens, & auxilians. Dicitur *elevans*, quia elevat hominem ad ordinem ſupernaturalem; vel per modum habitûs, ut gratia habitualis, & virtutes infuſæ; vel per modum diſpoſitionis, ut auxilium collatum ad actum contritionis. Vocatur *ſanctificans*, ſeu *juſtificans*, quia animam mundat à peccato, & Deo totius ſanctitatis & puritatis fonti conjungit. Appellatur *ſanans*, quia potentias animæ per peccatum deordinatas, læſas, & debilitatas, ordinat, ſanat, & rectificat. Dicitur *movens*, quia animam movet & applicat ad actus ſupernaturales eliciendos. Denique *adjuvans*, ſeu *auxilians* nuncupatur, quia hominem adjuvat, eique vires & auxilium præbet ad operandum, & ultimum finem obtinendum: unde quidquid in nobis eſt ſanctitatis, pietatis, virtutis, ſalutis, juſtitiæ, & meriti, totum illi debemus, juxta illud Apoſtoli, *Gratiâ ſum id quod ſum.*

4. Denique obſervandum eſt, quod S. Doctor ad probandum gratiam eſſe, oſtendit illam neceſſariam eſſe: quia ſicut in naturalibus divina providentia non deeſt in neceſſariis, ita nec deerit in ſupernaturalibus; & ideò ſi gratia eſt neceſſaria, bene ſequitur quod Deus eam conferat. Priuſquàm verò agat de neceſſitate gratiæ ad attingendum bonum, vel vitandum malum, diſputat de ejus neceſſitate in ordine ad cognitionem veri: quia veritatis cognitio ad volitionem boni, & rectam operationem requiritur. Unde ſit

---

ARTICVLVS PRIMVS.

An homo in ſtatu naturæ lapſæ poſſit ſine gratia, ſeu ſpeciali auxilio, omnes veritates naturales, tam ſpeculativas, quàm practicas cognoſcere?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, referuntur ſententiæ.

5. NOtandum primò, veritatem aliquam dupliciter dici naturalem: Primò ex parte rei, ut cùm conſiſtit in ipſis rebus naturalibus, cujuſmodi ſunt Deus ut author & finis naturæ, & omnia quæ ordinantur ad iſtum finem, & finem ſupernaturalem nullo modo reſpiciunt: Secundò ex parte medij aut luminis quo cognoſcitur, ut cùm cognoſci poteſt lumine naturali noſtri intellectûs. Et quia hoc lumen eſt tantùm ſufficiens ad ea objecta cognoſcenda, in quorum notitiam per ſenſibilia poſſumus devenire; ideò illæ tantùm veritates dicuntur hoc modo naturales, quæ ex ſenſibilibus cognoſci poſſunt, ut docet D. Thomas hîc art. 1. Præſens ergo difficultas procedit ſolùm de veritatibus naturalibus hoc poſteriori modo: nam ex his quæ dicuntur naturales priori modo, certum eſt multas non poſſe cognoſci ab homine viribus ſuæ naturæ, ut patet de cogitationibus cordium, de futuris contingentibus, de præteritis quæ nullum ſui veſtigium reliquere, & de his quæ ſunt intra orbes cœleſtes, aut quæ latent in viſceribus terræ, vel in profundo maris, quæ naturaliter ſunt abſcondita nobis, propter impedimentum phyſicum quod habent ne objiciantur ſenſibus noſtris.

6. Notandum ſecundò, veritates naturales, ſive ex parte rei, ſive ex parte medij, ſubdividi in

ſpeculativas & practicas : ſpeculativæ dicuntur quæ non pertinent ad operationem, ſed ſolùm ad cognitionem ; practicæ verò, quæ ordinantur ad operationem, vel movendo ad eam, vel ipſam dirigendo : unde dicitur quod intellectus ſpeculativus, extenſione fit practicus.

7. Notandum tertiò, veritatem practicam tripliciter poſſe cognoſci : Primò in univerſali, ut v.g. ſuccurrendum eſt egenis, furtum eſt fugiendum, &c. Secundò in particulari, ut v. g. hîc & nunc ſuccurrendum eſt huic egeno : Tertiò cum imperio efficaci intellectûs practici, ut v. g. nunc ſuccurre ipſi. Non agimus hîc de veritatibus practicis primi generis ; quia iſtæ pertinent ad Philoſophiam moralem, & de his eſt eadem ratio ac de ſpeculativis ; nec de veritatibus practicis tertij generis ; cùm enim opus voluntatis ſit neceſſariò cum hujuſmodi imperio efficaci intellectûs conjunctum, ſic cognoſcere verum practicum, idem eſt ac velle & operari bonum morale, de quo art. 3. dicemus : loquimur ergo ſolùm de veritatibus practicis ſecundi generis.

8. Notandum quartò, veritates, tam ſpeculativas, quàm practicas, poſſe in præſenti dupliciter conſiderari, diviſivè nimirum, conſiderando unam vel aliquas ſeorſim ab aliis, vel collectivè, totam ipſarum collectionem attingendo, ſeu nullas ab aliis ſeparando.

9. Notandum quintò, duplicem ſolere diſtingui potentiam : Unam phyſicam, quæ attenditur penes proportionem & commenſurationem ad actum, abſtrahendo à difficultatibus, occupationibus, impedimentis, &c. Alteram moralem, quæ non ſolùm dicit proportionem ad actum vel objectum, ſed etiam carentiam omnium impedimentorum, quæ poſſunt eam prohibere ne exeat in actum, vel ſaltem ne ita promptè & expeditè operetur : v. g. homo ſanus & liber à vinculis ſeu compedibus, cenſetur habere non ſolùm potentiam phyſicam, ſed etiam moralem ad ambulandum : ille verò qui laborat podagrâ, aut compedibus detinetur, phyſicè quidem potens eſt ad ambulandum, non tamen moraliter, quia non eſt liber ab impedimentis.

10. Notandum ſextò, quod quando quærimus, an homo in ſtatu naturæ lapſæ poſſit cognoſcere veritates naturales ſine gratia, loquimur de gratia actuali, ſive auxiliante, non verò de habituali, ſeu ſanctificante ; quia manifeſtum eſt talem gratiam ad cognoſcendas veritates naturales non eſſe neceſſariam, cùm Ariſtoteles, Plato, & alij Philoſophi Gentiles, eâ privati, plures veritates naturales, de exiſtentia & unitate Dei, alijſque ejus attributis, ex creaturis agnoverint, juxta illud Apoſtoli ad Romanos 1. *Quod notum eſt Dei, manifeſtum eſt illis, inviſibilia quippe, &c.* unde cùm Auguſtinus 1. Soliloq. cap. 2. dixiſſet ; *Deus qui nou niſi mundos verum ſcire voluiſti* : hoc retractat libro 1. Retract. cap. 4. *quia*, inquit, *reſponderi poteſt, multos etiam non mundos, multa ſcire vera*, ut etiam refert D. Thomas hîc art. 1. in argum. *ſed contra.*

11. Demum obſervandum eſt, quinque à Theologis ſolere diſtingui ſtatus naturæ humanæ, nempe ſtatum naturæ puræ, naturæ integræ, innocentiæ, ſeu juſtitiæ originalis, naturæ lapſæ, & naturæ per gratiam reparatæ, de quibus fusè egimus in Tractatu de homine & ſtatibus naturæ humanæ, quem in fine Tomi ſecundi reperies. His præmiſſis.

12. Circa reſolutionem propoſitæ difficultatis quatuor verſantur ſententiæ. Prima fuit quorumdam antiquorum, quos ſuppreſſo nomine refert & refellit S. Thomas in 2. diſt. 28. qu. 1. art. 5. aſſerentium hominem, in ſtatu naturæ lapſæ, nullam veritatem naturalem ſine auxilio gratiæ poſſe cognoſcere. Quam opinionem, jam oblivioni traditam, ſuſcitavit Vazquez hîc diſp. 188. cap. 2. ubi docet notitiam cujuſcumque veritatis naturalis, quæ aliquo modo movet affectum ad rectè vivendum, non poſſe haberi ſine auxilio gratiæ per Chriſtum : quæ verò ad virtutem non movet, poſſe quidem haberi ſine ulla gratia Chriſti, non tamen ſine auxilio gratiæ Dei. Illum ſequitur Meratius diſp. 1. de gratia ſect. 2. In eo tamen differt Vazquez ab antiquis illis Theologis, à D. Thoma citatis, quòd iſti indigentiam ſpecialis auxilij ad cognoſcendas veritates naturales ex ignorantiæ vulnere, per originale peccatum humanæ naturæ inflicto, peti dicebant ; ille verò vult eam provenire, non ex defectu virium, aut vulnere ignorantiæ, ſed ex differentia & contingentia quam habet intellectus, ut moveatur ad hoc potiùs objectũ quàm ad illud.

13. Secũda ſententia tenet poſſe quidem hominem lapſum ſolis viribus naturæ cognoſcere multas veritates naturales, tam ſpeculativas, quàm practicas, non tamen omnes diviſivè, quia dantur aliquæ ita difficiles, vt ad eas attingendas ſpecialis gratia requiratur. Hanc tenent Montezino, Granados, & quidam alij ex Recentioribus ; & de veritatibus practicis probabilem exiſtimant Curiel, & Martinez.

Tertia affirmat intellectum hominis lapſi poſſe cum ſolo concurſu generali cognoſcere omne verum naturale ſpeculabile, non ſolùm diviſivè, ſed etiam collectivè. Pro hac referri ſolent Durandus in 2. diſt. 28. quæſt. 1. Cajetanus & Medina hîc art. 1. Sed Durandus & Medina id expreſsè non aſſerunt de tota collectione veritatum, & intelligi poſſunt de omni vero diviſivè ſumpto : Cajetanus verò in eam magis inclinare videtur, cùm non agnoſcat vulnus ignorantiæ in intellectu ſpeculativo, ſed duntaxat in practico.

Quarta denique exiſtimat poſſe omnes iſtas veritates diviſivè ab homine lapſo, abſque ſpeciali gratia & illuſtratione cognoſci, non tamen collectivè. Hæc eſt communis inter Thomiſtas, quos ſequuntur plures ex extraneis.

§. II.

Prima opinio rejicitur.

14. Dico primò : Homo lapſus, cum ſolo concurſu generali, & abſque ſpeciali gratia, ſeu illuſtratione, aliquas veritates naturales, tam ex ſpeculativis, quàm ex practicis, poteſt cognoſcere.

Prima pars concluſionis probatur primò ex D. Thoma hîc art. 1. ubi ſic habet : *Ad cognitionem cujuſcumque veri homo indiget auxilio divino* (id eſt concurſu generali) *ut intellectus à Deo moveatur ad ſuum actum, non autem indiget, ad cognoſcendam veritatem in omnibus, novâ illuſtratione ſuperadditâ naturali illuſtrationi, ſed in quibuſdam quæ excedunt naturalem cognitionem.*

15. Reſpondet Vazquez, quod dum D. Thomas aſſerit hominem non indigere novâ illuſtratione ſuperadditâ illuſtrationi naturali ad cognoſcendam veritatem in omnibus, vult dicere quod homo non indigeat quidem ad cognitionem cujuſcumque veritatis novâ illuſtratione, ſive gratiâ,

quæ ſit habitualis, & ſupernaturalis ordinis, nihilominus indigeat auxilio Dei, id eſt dono ſpeciali gratiæ actualis, naturalis ordinis.

Sed contra: Licèt D. Thomas loco citato aſſerat hominem indigere auxilio Dei ad cognitionem cujuſcunque veritatis, nomine tamen auxilij divini non intelligit donum ſpeciale gratiæ actualis, ſed generalem duntaxat concurſum primæ cauſæ cum omnibus cauſis ſecundis: loquitur enim de auxilio Dei communi intellectui, & cæteris agentibus creatis, ut conſtat manifeſtè ex eo quod immediatè ante verba citata comparet intellectum humanum cum aliis agentibus creatis, quantùm ad indigentiam auxilij divini, quod appellat *motionem ad agendum*: auxilium autem Dei, commune intellectui & aliis cauſis ſecundis, non eſt ſpeciale, ſed generale, ut conſtat: Aſſerit ergo S. Doctor intellectum hominis, cum ſolo concurſu Dei generali, abſque dono ſpeciali gratiæ, etiam actualis & naturalis ordinis, poſſe cognoſcere aliquas veritates naturales. Quod confirmatur alio ejus teſtimonio ex 2. ſent. diſt. 28. quæſt. 1. art. 5. ubi loquens de veritatibus naturalibus, ſic ait: *Dicendum eſt quod hæc vera ſine omni lumine gratiæ ſuperaddito, per lumen naturale intellectûs agentis cognoſci poſſunt.*

16. Probatur ſecundò eadem pars ratione quam idem S. Doctor hîc art. 1. his verbis inſinuat: *Vnaquæque forma, indita rebus creatis à Deo habet efficaciam reſpectu alicujus actus determinati, in quem poteſt ſecundùm ſuam proprietatem* (verbi gratiâ, Sol ratione luminis ſibi naturaliter inditi, poteſt cum ſolo generali Dei concurſu, titulo creationis cuilibet creaturæ connaturaliter debito, illuminare; ignis ratione caloris ſibi congeniti, calefacere, & ſic de aliis) *ſic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, ſcilicet ipſum intelligibile lumen, quod eſt de ſe ſufficiens ad aliqua intelligibilia cognoſcenda, ad ea ſcilicet in quorum notitiam per ſenſibilia poſſumus devenire*, ſubindeque cum ſolo generali concurſu, & abſque ſpeciali gratia poteſt, etiam in natura lapſa, aliquod ex illis cognoſcere, & aliquam veritatem ſpeculativam, ſaltem ex maximè cognoſcibilibus, percipere: aliàs, ut ait idem Doctor Angelicus in 2. diſt. 28. quæſt. 1. art. 3. *Natura humana aliis imperfectior eſſet, quæ non ſibi ſufficeret in naturalibus operationibus*, & intellectiva potentia eſſet omnium formarum imperfectiſſima; quod tamen abſurdiſſimum eſt: omnis enim efficacia ſeu activitas formæ fundatur in actualitate, ita ut quantò forma fuerit actualior, tantò ſit efficacior & activior: atq; adeò cùm intellectus ſit actualior cæteris formis, ſicut eſt magis immaterialis, magis quoque ſegregatus eſt à potentialitate.

17. Confirmatur: Viſus non indiget gratiâ ad videndum colorem, lumine Solis illuſtratum: cur igitur intellectus egebit ſpeciali Dei auxilio ad quodlibet verum, etiam per ſe notum, cognoſcendum, illudque cum ſolo generali Dei concurſu non poterit apprehendere?

18. Reſpondebis primò, cum Authoribus antiquis primæ ſententiæ, intellectum humanum ad quodcumque verum cognoſcendum indigere ſpeciali auxilio, quia per peccatum originale fuit vulneratus vulnere ignorantiæ, & manſit ſine ordine ad verum; & in hoc differre ab oculo corporeo, & ab aliis cauſis naturalibus, quæ per peccatum non ſunt vulneratæ, unde non indigent ſanari per ſpeciale auxilium, ſed cum ſolo generali Dei concurſu in actus ſibi connaturales poſſunt exire.

Sed contra: Etſi per peccatum originale lumen naturale intellectûs noſtri fuerit læſum, ſive attenuatum, non tamen fuit totaliter extinctum, ut de fide certum eſt: Ergo cum ſolo generali Dei concurſu poteſt aliquas veritates ſpeculativas, ſaltem ex facilioribus & per ſe notis cognoſcere. Patet conſequentia: nam lumen attenuatum, etſi non intensè, poteſt tamen lucere; & homo ægrotus poteſt aliquos paſſus elicere, etſi non ſicut homo ſanus: item potentia viſiva, quantumcumque læſa & debilitata, dummodo non ſit totaliter extincta, poteſt abſque ſpeciali auxilio Dei videre aliquod objectum, ſaltem ex maximè omnium viſibilibus.

Reſpondebis ſecundò cum Vazque & Meratio, 19.
intellectum humanum non indigere auxilio ſpeciali ad cognoſcendas veritates naturales, ex eo quod fuerit læſus, ſeu debilitatus per peccatum originale, ſed quia ad verum & falſum indifferens eſt, unde quod determinetur ad verum potiùs quàm ad falſum, eſt ſpecialis gratia conditoris.

Sed contra: Intellectus noſter, quantùm ad ſuam primariam inclinationem, eſt quoad ſpecificationem determinatus & propenſus in verum ſibi proportionatum, & ſic falſitas eſt contra ejus naturam, ſicut peccatum ſuprà quæſt. 71. dicitur eſſe contra naturalem inclinationem hominis: unde aliquando eſt ei debitum auxilium, non ſolùm ſufficiens, ſed etiam efficax, ad exercitium alicujus cognitionis circa veritatem.

Dices cum Vazque: Etſi intellectus noſter ſe- 20.
cundùm ſuam primariam inclinationem ſit ad verum propenſus quoad ſpecificationem, tamen quoad exercitium indifferens eſt ad hoc vel illud verum, unde quòd determinetur ad hoc, gratia ſpecialis eſt.

Sed contra: Eo ipſo quod intellectus quoad ſpecificationem ſit determinatus ad verum, debitus eſt ei concurſus generalis ad aliquando verum attingendum; ſicut igni debitus eſt concurſus generalis ad calefaciendum, quia quoad ſpecificationem determinatus eſt ad calefaciendum, licèt in exercitio indifferens ſit ad hoc vel illud combuſtibile; cum hac tamen differentia, quòd igni debitus eſt iſte concurſus generalis in omnibus ſuis individuis, debito neceſſitatis; naturæ autem intellectuali, debito proportionis in aliquibus individuis, contingenter; ſicut debitum eſt naturæ intellectuali habere bonum ingenium, non in omnibus individuis, ſed in aliquibus: Ergo quòd aliquando intellectus humanus à Deo determinetur ad cognoſcendam aliquam veritatem naturalem & ſibi proportionatam, ſpecialis gratia Dei conditoris dici non debet, ſed ſpectat ad generalem gratiam creationis, & ad univerſalem Dei providentiam.

Addo quod ex hac ſententia Vazquezij ſequi- 21.
tur, intellectum ſine auxilio ſpeciali valere ſolùm ad falſum, ſubindeque etiam voluntatem ſolùm valere ad malum, cùm illa ſequatur intellectum, & nequeat operari bonum, niſi ab eo præcognitum: Sed hoc dici non poteſt, cùm ſit damnatum à Pio V. & Gregorio XIII. certas Baij propoſitiones proſcribentibus, inter quas iſta reperitur: *Liberum arbitrium ſine gratia & adjutorio Dei, non niſi ad peccandum valet:* Ergo &c. Nec valet ſi dicas cum eodem Vazquezio, eſſe medium inter bonum & malum, ſcilicet indifferens: non, inquam, valet, Tum quia in Tractatu de moralitate actuum humanorum hoc impugnatũ *Diſp. 5. art. 5.*

eſt ; ibi enim oſtendimus , nullum poſſe dari actum humanum indifferentem in individuo : Tum etiam , quia licèt ſecundùm aliquos reſpectu voluntatis detur actus indifferens in individuo , & medius inter bonum & malum , non tamen poteſt dari actus indifferens in individuo inter verum & falſum , cùm ab eo quod res eſt vel non eſt , propoſitio dicatur vera vel falſa , & inter eſſe & non eſſe , utpote contradictoria , nullum poſſit dari medium.

22. Ex dictis probata manet ſecunda aſſertionis pars , quæ eſt de veritatibus practicis & moralibus ; nam ſicut lumen naturale intellectûs ſpeculativi non eſt totaliter extinctum per peccatum originale , ſed duntaxat attenuatum ; ita nec lumen naturale ſyndereſis , ſeu intellectûs practici, unde Pſalmo 4. dicitur : *ſignatum eſt ſuper nos lumen vultûs tui Domine;* & Apoſtolus ad Rom. 1. docet legem Dei naturalem ſcriptam eſſe in cordibus , ſeu conſcientia omnium hominum , non operatione extraordinariâ Dei , ſeu digito Dei extraordinariè operante (ut ſcripta erat lex vetus in tabulis lapideis) ſed ipsâ creatione , ſeu impreſſione luminis naturalis. Hinc Chryſoſtomus homil. 50. in Geneſ. ait : *In natura noſtra inſita eſt ſcientia boni & mali , nullus igitur prætexat quòd ignorans , virtutem negligat , &c.* Ergo homo in ſtatu naturæ lapſæ poteſt , abſque ſpeciali auxilio gratiæ , non tantùm aliquas cognitiones ſpeculativas de exiſtentia Dei habere, ſed etiam aliquas practicas & morales de ejus lege naturali , deductas ex primis principiis ſyndereſis. Conſequentia patet ex ſuprà dictis : potentia enim læſa & debilitata , dummodo non ſit totaliter extincta, poteſt aliquem actum imperfectum elicere , ut ſuprà variis exemplis declaravimus.

23. Confirmatur primò : Paulus ait quod per hanc cognitionem practicam , quam Deus indidit omnibus hominibus , ipſi ſibi ſunt lex : At ſi hæc notitia non eſſet eis naturalis , non eſſent ipſi ſibi lex : Ergo talis cognitio eſt ex viribus naturæ, non verò ex ſpeciali auxilio gratiæ.

Confirmatur ſecundò : Poteſt homo (ut oſtendetur art. 3.) aliquod bonum morale naturalis ordinis abſque auxilio gratiæ facere : Ergo & illud practicè cognoſcere in ratione boni , nihil enim volitum , quin præcognitum ſpeculativè & practicè.

§. III.

Solvuntur objectiones.

24. COntra noſtram aſſertionem objiciunt in primis Adverſarij : Homo dicitur à Sanctis Patribus ex peccato originali accepiſſe vulnus ignorantiæ , & factus eſſe cœcus : Ergo nihil videre poteſt in illo ſtatu , niſi illuminetur per gratiam. Unde Gregorius Magnus homil. 11. in Evang. loquens de cœco quem Chriſtus Lucæ 18. illuminavit : *Quis* (inquit) *juxta hiſtoriam cœcus iſte fuerit , ignoramus , ſed tamen quid per myſterium ſignificet , novimus : Cœcus quippe eſt genus humanum , quod à parente primo à Paradiſi gaudiis expulſum , claritatem ſuperna lucis ignorans , damnationis ſuæ tenebras patitur , ſed tamen per Redemptoris ſui præſentiam illuminatur , ut internæ lucis gaudia jam per deſiderium videat , atque in via vitæ , boni operis greſſus ponat.*

25. Reſpondeo quod homo dicitur factus cœcus per peccatum originale , quia per illud amiſit lumen fidei , & ſcientiæ infuſæ , quod in ſtatu innocentiæ Adam à Deo receperat ; unde ut illud recuperet , eget gratiâ Redemptoris : non autem dicitur cœcus ex eo quod lumen rationis & ſcientiæ acquiſitæ perdiderit ; ſic enim per originale deſineret eſſe homo : quapropter , ut veritates naturales , ſive ſpeculativas , ſive practicas , cognoſcat , non indiget auxilio ſpeciali , ſed duntaxat concurſu generali.

Addo quod vulnus ignorantiæ , humanæ naturæ per originale inflictum , ſolùm convincit, non poſſe hominem in ſtatu naturæ lapſæ omnes veritates naturales collectivè cognoſcere , non verò arguit , ipſum nullam omnino ſine ſpeciali auxilio poſſe attingere : nam, ut ſuprà dicebamus, quamvis infirmus & vulneratus , non poſſit omnia facere quæ ſanus facit , poteſt tamen aliqua, quæ ſunt ejus viribus proportionata , præſtare.

26. Objiciunt ſecundò aliqua Scripturæ, Conciliorum , & SS. Patrum teſtimonia : Apoſtolus enim 2. ad Corint. 3. ait : *Non ſumus ſufficientes cogitare aliquid ex nobis , ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt.* Et Concilium Milevitanum cap. 4. dicit, *utrumque Dei donum eſſe , ſcire quid agere debeamus , & diligere quæ debemus.* Item in Synodo Arauſicana can. 9. ſic habetur : *Divini muneris eſt cùm rectè cogitamus.* Et can. 22. *Nemo habet de ſuo niſi mendacium & peccatum : Si quid autem habet homo veritatis atque juſtitiæ , ab illo fonte eſt , quem debemus ſitire in hac eremo , ut ex eo quaſi guttis quibuſdam irrorati , non deficiamus in via.* Denique aliqui Sancti Patres dixerunt omnem noſtram cognitionem deſcendere à Deo Patre luminum , & omne verum, à quocumque dicatur , eſſe à Spiritu Sancto : Ergo nemo poteſt veritatem ullam , ſpeculativam , aut practicam , ſine ſpeciali Dei gratia cognoſcere.

27. Reſpondeo Apoſtolum loco citato loqui de cogitatione ſancta , id eſt , ad veram juſtitiam & ſanctitatem per ſe conferente ; ut ex antecedentibus & ſubſequentibus liquet , & exponit Concilium Arauſicanum cap. 7. & Auguſt. lib. de prædeſtin. Sanctorum cap. 2. & de bono perſev. cap. 13. ubi ait : *Quod attinet ad pietatis viam, & verum Dei cultum , non ſumus ſufficientes cogitare aliquid ex nobis.* Similiter Concilia & SS. Patres citati , vel loquuntur de cogitatione aliquo modo ſupernaturali , & ad ſalutem per ſe conferente , quam fatèmur non poſſe haberi ſine gratia ; vel ſolùm indicant, ſcientiam & cognitionem veritatum naturalium manare à Deo ut authore naturæ , & per concurſum generalem intellectum movente ad verum intelligendum , ut exponit S. Thomas quæſt. 24. de verit. art. 14. in reſp. ad argumentum *ſed contra* , & hîc art. 1. ad 1. ubi ſic habet : *Dicendum quod omne verum, à quocunque dicatur, eſt à Spiritu Sancto , ſicut ab infundente naturale lumen, & movente ad intelligendum & loquendum veritatem , non ſicut ab inhabitante per gratiam , &c.* Cui interpretationi favet Concilium Africanum apud Auguſtinum Epiſt. 95. ubi ait aliquando nomine gratiæ non incongruè intelligi beneficia naturalia Dei , incluſa in creatione noſtra.

28. Dices : Etiam mendacium , ſeu aſſenſum falſum habemus à Deo ut authore naturæ , eum enim elicimus viribus naturæ quam Deus condidit , & concurſu generali & ordinario quem ſuppeditat : Sed Concilium Arauſicanum ait, nos habere à nobis mendacium , à Deo veritatem ;

Ergo intendit nos illam habere à Deo, ut largitore gratiæ, & non tantùm ut authore naturæ.

Reſpondeo negando Majorem : ſicut enim licèt Deus concurrat cum voluntate ad entitatem peccati, ejus tamen malitia ac deformitas non eſt à Deo movente & concurrente, ſed à voluntate creata deficiente, ſeu difformiter ad regulas morum operante, ut alibi fusè expoſuimus ; ita licèt Deus cum intellectu aſſenſum falſum eliciente concurrat, tamen illa falſitas non oritur ex divina cauſalitate ſeu concurſu, aut ex vi luminis intellectualis quod habet homo à Deo creatore, ſed ex propria defectibilitate intellectûs creati, ſeu ex defectu majoris luminis quod illi deeſt. Quod poteſt hoc exemplo illuſtrari : ſi quis in locum tenebroſum inferret tenuem lucem, quâ illatâ locus maneret ex parte illuminatus, & ex parte obſcurus & tenebroſus, tunc deberet dici quod quidquid habet claritatis locus ille, habet ab eo qui lucem intulit, quod verò reſtat in illo obſcuritatis, habet à ſe, ſeu ex defectu majoris luminis quod illi deeſt. Sic creatura rationalis ex nihilo orta, quidquid habet veritatis, virtutis, ſapientiæ, & ſanctitatis, habet à Deo, vel ut largitore gratiæ, vel ut authore naturæ ; quidquid verò habet defectibilitatis in cognoſcendo aut volendo, habet à ſe, veluti reliquias ſui nihili : unde olim Deo dicebat humilis & pius Auguſtinus : *Ignoſce quod meum eſt, agnoſce quod tuum eſt.*

29. Objicitur tertiò : Poſſumus Deum orare pro auxilio ad quodcumque verum cognoſcendum requiſito, & de illo obtento ipſi gratias agere : Ergo illud non eſt generale, ſed ſpeciale. Antecedens patet ex communi praxi fidelium : nemo enim imprudentiæ damnat, quem videt tale auxilium à Deo petere, & pro eo obtento gratias illi exhibere. Conſequentia verò probatur ex Auguſtino Epiſt. 95. ubi ait : *Oratio eſt clariſſima gratiæ teſtificatio.* Et Epiſt. 107. dicit *gratiarum actio eſt certiſſimum ſignum beneficij gratuiti.*

30. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam : poſſumus enim pro auxilio generali Deum orare, & de eo obtento ipſi gratias agere, quando habet aliquid contingentiæ & fallibilitatis ; nam ob talem contingentiam habet rationem beneficij, non ſpecialis, quia debitum eſt, ſed generalis, quia contingens eſt, & ex parte eventûs fallibilitatem habet : quapropter oramus Deum pro pluvia, ſerenitate, frugibus terræ, & illis obtentis, gratias agimus illi ; quia licèt pertineant ad providentiam generalem, tamen contingentiam & fallibilitatem habent ex parte eventûs.

31. Dices primò : ex hac reſponſione ſequitur, concurſum ad materiale peccati eſſe beneficium Dei ; ſiquidem connotat aliquid contingentiæ & fallibilitatis.

Sed negatur ſequela : quia omne quod datur contingenter aut fallibiliter, non eſt beneficium, ſi aliunde non ſit commodum & utile recipienti, nec cedat in bonum ipſius : quod non habet concurſus ad materiale peccati.

32. Dices ſecundò : D. Auguſtinus, locis citatis, ex oratione, & gratiarum actione inferebat neceſſitatem gratiæ ſpecialis, non verò ſolùm auxilij generalis ; agebat enim contra Pelagianos, qui non negabant gratiam generalem ad donum creationis pertinentem, ſed ſpecialem, & à dono creationis diſtinctam : Ergo ex eo quod fideles à Deo petant auxilium ad quamcumque veritatem cognoſcendam, & de eo obtento ipſi gratias agant, rectè colligitur, non ſolùm generale, ſed etiam ſpeciale auxilium, ad quamcumque veritatem cognoſcendam requiri.

Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam : licèt enim ex oratione applicata ad res excedentes donum creationis, & efficaciam naturalium virium, rectè inferatur neceſſitas gratiæ ſpecialis ; & hoc modo S. Auguſtinus ex oratione rectè probet contra Pelagianos, ſpecialem gratiam eſſe neceſſariam ad reſurgendum à peccato, & ad benè operandum in ordine ad vitam æternam, quia hæc vires naturales excedunt : tamen ex oratione ut ſic, non infertur gratia ſtrictè, ſed lato modo ſumpta, pro quolibet beneficio Dei ; quia illa poteſt applicari ad res ordinis naturalis, ſeu ad generalem Dei providentiam pertinentes, quando aliquid contingentiæ & fallibilitatis habent, ut in exemplis ſuprà adductis patet. 33.

Objicitur quartò : Dici poteſt de quacunque cognitione veritatis, quod potuit homo, ſalvâ ſuâ creatione, & providentiâ Dei generali, eâ carere : Ergo quòd eam de facto aſſequatur, ſpecialis gratia conditoris eſt, & non ſolùm beneficium generale, ad donum creationis pertinens. Conſequentia videtur bona : Antecedens probatur. Potuit Deus ita univerſum inſtituere, & ita diſponere cauſas ſecundas, ut ex naturali earum curſu & operatione, in homine qui aliquando verum aſſequitur, ſemper error atque deceptio ſequeretur ; unde quòd reipſa ita diſponantur, ut hominem in veri cognitionem aliquando ducant, ad indebitam & ſpecialem Dei providentiam, ſubindeque ad gratiam ſpecialem à dono creationis diſtinctam, referendum eſſe videtur : Ergo potuit homo, ſalvâ ſuâ creatione, & providentiâ Dei generali, cujuſcunque veritatis cognitione carere. 34.

Reſpondeo primò, negando Antecedens : ad cujus probationem dicendum eſt, quod licèt Deus de potentia abſoluta talem ordinem & curſum cauſarum ſecundarum inſtituere potuerit, non tamen de potentia ordinata, ſeu per infinitam ejus ſapientiam & ſuavem providentiam regulata : quia cuilibet homini ſuæ mentis compoti, & diu in vivis agenti, aliqua cognitio veritatis, præſertim Dei ut authoris naturæ, & primorum principiorum ſyndereſis, connaturalis eſt. 35.

Reſpondeo ſecundò, dato Antecedente, negando Conſequentiam : nam ea dona quæ conveniunt pleriſque hominum in curſu ordinario cauſarum naturalium, non ſunt gratiæ ſtrictè ſumptæ, etſi aliquando contingat aliquem hominem illis carere : verbi gratiâ viſus, auditus, locutio, & intelligentia ipſa, non ſunt beneficia gratiæ ſtrictè ſumptæ, etſi aliquando contingat homines naſci cæcos, ſurdos, mutos, imò & quoſdam perpetuò amentes ; ſed hæc, & alia id genus beneficia, ad dona creationis & conſervationis, tanquam eorum corollaria & complementa, revocari debent. Idem cum proportione de cognitione veritatum naturalium dicendum eſt. 36.

§. IV.

§. IV.

Refelluntur aliæ ſententiæ, & vera ſtatuitur.

37. DIco ſecundò : Homo in ſtatu naturæ lapſæ poteſt ſine gratia, ſeu auxilio ſpeciali, ſingulas veritates naturales, tam ſpeculativas quàm practicas cognoſcere.

Hæc aſſertio intelligenda eſt, non de quibuſcumque hominibus, ſed de illis duntaxat qui ingenio pollent : nam aliqui ſunt adeò inepti, ut neque propriâ inventione, neque aliorum inſtructione & diſciplinâ, poſſint acquirere notitiam cujuſcumque veritatis naturalis, etiam ex ſenſibus cognoſcibilis ; unde D. Thomas 1. contra Gent. c. 4. dicit aliquos ratione complexionis eſſe naturaliter indiſpoſitos ad ſciendum. Hoc præmiſſo.

38. Probatur primò : Singulæ veritates naturales ſunt proportionatæ phyſicè & moraliter cum intellectu hominis lapſi : Ergo poteſt illas abſque ſpeciali gratia cognoſcere. Conſequentia patet : nam ſpecialis gratia ſolùm eſt neceſſaria ad tollendam improportionem aliquam phyſicam aut moralem, ut ex dicendis conſtabit. Antecedens quoad primam partem eſt certum, cùm veritates illæ contineantur intra lineam objecti ſenſibilis, quod eſt objectum proportionatum noſtri intellectûs pro hoc ſtatu. Quoad ſecundam verò ſuadetur : Impedimenta quæ improportionem moralem cauſant ad totam collectionem hujuſmodi veritatum attingendam, ſunt illarum multitudo, vitæ brevitas, occupatio in ſomno, & ad res humanæ vitæ neceſſarias diſtractio, ut infrà exponemus : At hæc reſpectu ſingularum non militant ; cùm tempus ad illarum quamlibet ſigillatim cognoſcendam requiſitum, non ita longum ſit, ut naturalem vitæ noſtræ periodum excedat, & cum occupationibus hujus vitæ non poſſit componi : Ergo veritates illæ nedum phyſicè, ſed etiam moraliter, cum intellectu hominis lapſi proportionatæ ſunt.

39. Probatur ſecundò concluſio : Maxima & difficillima veritatum naturalium cognitio eſt illa quæ habetur de Deo ex effectibus naturalibus, utpote quæ ſit de objecto maximè immateriali, & à ſenſibus remoto : Sed ſine auxilio gratiæ poteſt ex creaturis Divinitas cognoſci ab homine in ſtatu naturæ lapſæ ; loquitur enim interdum Scriptura de cognitione illa tanquam de poſſibili homini lapſo juxta providentiam communem, ſine mentione & reſpectu ad gratiam ſpecialem, ut patet ex illo ad Roman. 1. *Inviſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur*, & ex illo Sapient. 13. *A magnitudine ſpeciei & creaturæ cognoſcibiliter poterat horum creator videri :* Ergo à fortiori quæcunque alia veritas naturalis illi inferior poterit ſine auxilio gratiæ cognoſci.

40. Quod diximus de veritatibus ſpeculativis, proportione ſervatâ, dicendum eſt de practicis, cùm objectum proportionatum intellectûs humani ſit omne verum naturale, ex ſenſibus cognoſcibile, non tantùm ſpeculabile, ſed etiam practicum ; & aliunde nullum in natura lapſa videatur eſſe impedimentum, quod veri practici cognitionem prohibeat : licèt enim effrænitas concupiſcentiæ, & rebellio paſſionum, aliquando non ſinant intellectum ſe applicare ad ejus cognitionem ; tamen cùm motus illi non ſint continui, nec ſemper & in omnibus occaſionibus in appetitu inferiori excitentur, interdum id permittunt.

41. Pro majori hujus ſecundæ partis intelligentia, & plurium argumentorum ſolutione, diligenter obſervandum eſt, veritates practicas eſſe in duplici differentia : quædam enim ſunt quæ pertinent ad artes, & dirigunt effectionem ; aliæ quæ dicuntur morales, quia actus humanos reſpiciunt ; & iſtæ adhuc ſubdividuntur in eas quæ pertinent ad Philoſophiam moralem, & vel ſunt principia moralia, vel concluſiones ex illis deductæ, & in eas quæ ſpectant ad prudentiam, ut ſunt illæ quæ ordinantur hîc & nunc ad executionem. Quamvis ergo intellectus humanus poſſit cognoſcere ſine ſpeciali gratia omnes veritates artificiales diviſivè, & morales, quæ ſunt principia vel concluſiones Philoſophiæ moralis, quia eadem eſt ratio de illis ac de ſpeculativis ; imò & aliquas ex illis quæ immediatè pertinent ad prudentiam ; non poteſt tamen attingere, abſque ſpeciali auxilio, omne verum practicum ad prudentiam pertinens : cùm enim homo in ſtatu naturæ lapſæ, per peccatum originale à Deo ut fine naturali & ſupernaturali averſus ſit, non poteſt ſine ſpeciali gratia formare hoc judicium practicum & prudentiale : *hîc & nunc Deus eſt ſuper omnia diligendus* ; tum quia tale judicium dependet à rectitudine appetitûs ; tum etiam quia eſt sẽper conjunctum cum executione, & habet rationem imperij practici ; in ſtatu autem peccati homo non poteſt, ſine auxilio ſpeciali, Deum, etiam ut authorem naturæ, ſuper omnia diligere, ut infrà oſtendetur.

Dico tertiò : Homo in ſtatu naturæ lapſæ, totam collectionem veritatum ſpeculativarum vel practicarum ordinis naturalis, ſine gratia, ſeu auxilio ſpeciali, attingere nequit.

42. Prima pars hujus aſſertionis probatur primò ex D Thoma 4. contra Gentes cap. 52. ubi inter pœnas ſpirituales originalis culpæ, ponit vulnus ignorantiæ in intellectu ſpeculativo, his verbis : *Inter ſpirituales potiſſima eſt debilitas rationis, ex qua contingit quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, & de facili labitur in errorem, & appetitus beſtiales omnino ſuperare non poteſt, ſed multoties obnubilatur ab eis.* Quibus verbis primò conſtituit vulnus ignorantiæ in intellectu ſpeculativo, & deinde in practico, quatenus non poteſt beſtiales ſuperare appetitus. Et ſuprà qu. 85. art. 3. ad calcem corporis articuli ait : *Per peccatum ratio hebetatur præcipuè in agendis :* ubi ly, *præcipuè*, denotat rationem hebetari etiam in ſpeculabilibus, licèt minùs principaliter. Unde hîc art. 2. ad 3. inquit : *Magis natura humana corrupta eſt per peccatum, quantùm ad appetitum boni, quàm quantùm ad cognitionem veri.* Quibus locis in primis præcipuum Cajetani fundamentum convellitur : ille enim idcirco aſſerere videtur, hominem in ſtatu naturæ lapſæ poſſe ſine gratia, ſeu auxilio ſpeciali, omne verum ſpeculabile, nedum diviſivè, ſed etiam collectivè attingere, quia exiſtimat vulnus ignorãtię ex peccato originali proveniens, eſſe tantùm in intellectu practico, non autem ſpeculativo. Deinde inſinuatur hæc ratio, quâ poteſt primò probari noſtra concluſio : Potentia infirma & vulnerata non poteſt præſtare totum id quod facere valet potentia ſana & integra : Sed attingere omne verum ſpeculabile nedum diviſivè ſed etiam collectivè, eſt actus potentiæ intellectivæ ſanæ & integræ : Ergo intellectus hominis lapſi, vulnere ignorantiæ affectus, non poteſt, niſi ſanetur per gratiam, totam collectionem veritatum ſpeculativarum attingere.

Confirmatur : Voluntas propter vulnus malitię, non poteſt omnia præcepta legis naturæ collectivè ſumpta adimplere, ut infrà patebit : Ergo pa-

riter intellectus, propter vulnus ignorantiæ, non poterit omne verum collectivè cognoscere.

43. Probatur secundò eadem pars: Licèt in homine lapso sit potentia physica ad totam veritatum speculabilium ordinis naturalis collectionem, cùm illæ contineantur in linea entis sensibilis, seu cognoscibilis per species à sensibus acceptas, quod est objectum proportionatum nostri intellectûs pro hoc statu; non tamen potentia moralis, absque speciali gratia: Ergo sine illa non potest talem collectionem attingere. Consequentia patet: nam ad agendum requiritur non solùm potentia physica, sed etiam moralis & expedita, seu ab omnibus impedimentis libera. Antecedens verò suadetur: quia in statu naturæ lapsæ potentia intellectiva hominis est pluribus impedimentis quasi ligata, ne possit in totum suum objectum collectivè sumptum sine errore & defectu prorumpere. Primum est brevitas vitæ: ad omnes enim veritates cognoscendas requiritur lõgissimum tempus; tum quia ferè sunt innumeræ; tum etiam quia homo non devenit in cognitionem veritatis ut plurimum, nisi medio difficili & longo discursu, studioque indefesso, maximè ubi veritates sunt occultæ & remotæ à principiis. Secundum impedimentum est imperfectum ministerium sensuum; tum propter eorum gravitatem & tarditatem; tũ propter organorum in quibus residet debilitatem, & maximam in iteratis sæpiùs eorum actionibus spirituum animalium consumptionem. Tertium est indispositio corporis, quod studio & labore maximo debilitatur. Quartum, tarditas & pigritia addiscendi, & se applicandi ad studium. Quintum, rebellio & perturbatio passionum quæ rationem obnubilant, movendo ad alia, & minuunt inclinationem ad studium & inquisitionem veritatum naturalium. Sextum est solicitudo frequens circa temporalia, & necessaria ad victum, quæ etiam minuit conatum mentis, & tempus studio illi impendendum absumit.

44. Aliqua ex his impedimentis Hypocrates Aphorismo 2. enumerat, dicens: *Ars longa, vita brevis, occasio præceps, experimentum periculosum, judicium difficile.* Ea etiam insinuari videntur illis verbis Sapient. 9. *Corpus quod corrumpitur aggravat animam, & terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem.* Nam brevitas vitæ, & corporis indispositio, sensuumque hebetudo, significantur in corpore quod corrumpitur: tarditas & pigritia addiscendi, difficultasque judicij, in anima aggravata: occupatio in rebus externis & ad victum necessariis, in habitatione terrena: diversi passionum motus animum perturbantes, in multa cogitatione sensûs.

45. Tertiò suadetur eadem pars: Id quod hactenus factum non est, meritò judicatur non posse fieri secundùm naturam; quare Hieronymus dial. 1. contra Pelag. ex eo probat non posse hominem propriis naturæ viribus absque peccato vivere, quia id nunquam absque gratia contingit: At nullus hactenus inventus est hominum, qui omnes scientias naturales speculativas acquisierit; quin imò quotquot extitere inter Philosophos veteres, in plerisque gravissimè errarunt: unde Aristoteles 1. physic. multos veterum errores notavit circa principia naturæ; & ipsemet æternitatem mundi asseruit, atque de immortalitate animæ valde anceps fuit: Pythagoras suam metempsicosim, sive animarum transmigrationem de uno corpore in aliud, pugnacissimè defendit: omnes denique pluralitatem Deorum invexere, licèt rationi naturali contrariam: & hinc S. Thomas 1. p. qu. 1. art. primo 2. 2. q. 2. art. 4. & 1 contra Gent c. 4. infert necessariam esse fidem, ut homo citiùs & faciliùs multa cognoscat, quæ nullo modo, vel non nisi per longum tempus, & cum magna difficultate cognoscere posset: Ergo &c.

Ex dictis probata manet secunda assertionis pars, quæ est de veritatibus practicis: Tum quia D. Thomas, locis suprà citatis, docet intellectum practicum per peccatum originale magis esse vulneratum, quàm speculativum, subindeque minùs potentem ad totam sui objecti collectionem attingendam: Tum etiam quia passionum motus in appetitu sensitivo frequenter insurgentes, magis impediunt veritatem judicij practici, quàm speculativi: unde D. Thomas hîc art. 9. dicit quod *Non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, juxta illud Sapient. 9. Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ providentiæ nostræ.* Addo quod, cùm peccatum non sit in voluntate, nisi præcedat error practicus in intellectu, ut in Tractatu de peccatis ostendimus; sicut homo non potest in natura lapsa omne peccatum effugere sine speciali gratia, ut infrà patebit, ita neque omnem errorem practicũ, absque illa devitare, subindeque nec omne verũ practicum collectivè cognoscere. 46. *Disp. 6. art. 2.*

§. V.

Præcipua Adversariorum argumenta solvuntur.

OBjicies primò contra secundam assertionem: Voluntas hominis lapsi, quia per peccatum originale manst vulnerata vulnere malitiæ, non potest absque speciali gratia omne opus moraliter bonum ordinis naturalis efficere, v. g. diligere Deum ut authorem naturæ, vel gravem superare tentationem, ut communiter Theologi docent: Ergo cùm etiam intellectus ejus vulnere ignorantiæ sit læsus, non poterit similiter omnes veritates naturales sigillatim & divisivè cognoscere, nisi gratiâ sanetur ac roboretur. 47.

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam & paritatem: duplex enim est ratio discriminis. Prima est, quia licèt intellectus speculativus per peccatum originale vulneratus sit, aliter tamen ac voluntas, seu intellectus practicus: nam quantùm ad veritates speculativas ratio non est vulnerata in ipso lumine, & in principiis quibus movetur ad cognoscendum, sed solùm in extrinsecis quæ intellectioni deserviunt, putà quia sensus externi & interni fuerunt debilitati, vita abbreviata, & plures necessitates ad illam conservandam contraximus: voluntas autem vulnerata est intrinsecè, & in principio quo movetur ad operandum, scilicet in fine à quo omnis ejus motio incipit, nam per peccatum originale ab ultimo fine aversa est. Idem dicendum de intellectu practico: quia ille non solùm est cognoscens, sed etiam efficiens & movens; unde non solùm habet pro principiis ea quæ pertinent ad bene cognoscendum, sed etiam id quod requiritur ad movendum & exercendum, nimirum intentionem finis. 48.

Secunda ratio discriminis est, quia ad voluntatem non solùm pertinet velle intra se, sed etiam operari & movere reliquas potentias, easque subjicere rationi; in quo magnam resistentiam & difficultatem patitur ex parte appetitûs inferioris, ad bonum sensibile propensi: at cognitio purè speculativa intra intellectum consummatur, nec ad alias potentias movendas extenditur; & licèt

miniſterio ſenſuum indigeat iis, tamen potiùs juvatur ad acquiſitionem ſpecierum, quàm à veritatis contemplatione impediatur; & ſic quamvis ſit aliquis actus virtutis, qui ob ſui intrinſecam difficultatem vires ſuperet voluntatis infirmæ, ut actus efficax dilectionis Dei, qui movet per modum intentionis ad totius legis impletionem: nulla tamen eſt veritas naturalis, quæ tot impedimenta habeat, ut cum ſolo concurſu generali vinci non poſſit.

49. Objicies ſecundò: Veritates Theologicæ habentur per naturalem diſcurſum, & tamen nequit intellectus humanus illis abſque ſpeciali gratia aſſenſum præbere, propter dependentiam quam habent ab articulis fidei ut à principiis: Ergo non omne quod naturali lumine poteſt attingi, valet intellectus humanus abſque ſpeciali gratia cognoſcere.

50. Reſpondeo quod in aſſenſu Theologico ſunt duo, ſcilicet bonitas conſequentiæ, & veritas ex principiis fidei illata. Quantùm ad bonitatem cõſequentiæ, patet eam non indigere ſpeciali gratiâ ut intelligatur, cùm illa ſit ejuſdem rationis in Theologia ac in aliis ſcientiis, nec principiis fidei, ſed arti Dialecticæ innitatur. Quantùm ad veritatem illatam, vel eſt certa & demonſtrata, vel ſolùm probabiliter deducta? ſi ſolùm probabiliter inferatur, non indiget intellectus ad illius aſſensũ ſpeciali gratiæ illuſtratione, quia nõ habet ibi fides ſpecialem influxum certitudinis, cùm opinativo aſſenſui poſſit ſubeſſe falſum: ſi autem colligatur demonſtrativè ex principiis cognitis per fidem, indiget quidem ſpeciali gratiâ præſuppoſitivè, ſcilicet gratiâ fidei, quâ intellectus aſſentitur principiis; non autem ſpeciali gratiâ diſtinctâ, quia aſſenſus Theologicus non eſt formaliter & entitativè ſupernaturalis, ſed radicaliter tantùm & initiativè, ut docuimus 1. p. in diſputatione procemiali ad univerſam Theologiam.

51. Objicies tertiò: Multoties dæmon homines gravi pulſat tentatione, ut eos à veritatum naturalium ſtudio & contemplatione divertat: Ergo tũc ſaltem ſpeciali gratiâ indigent, ut dæmonis aſtutiâ neglectâ, veritatis cognitioni incumbant.

52. Reſpondeo conceſſo Antecedente, diſtinguendo Conſequens: indigent ſpeciali gratiâ roborante voluntatem, ut dæmonis inſidias ſuperet, & in tellectum à ſtudio veritatis non diſtrahat, concedo Conſequentiam: roborante intellectum, ut veritatis ſtudio applicatus, illius cognitionẽ obtineat, nego Conſequentiam. Noſtra ergo concluſio non procedit de difficultatibus quas voluntas pati poteſt erga ſtudiũ veritatis, ſicut erga alia opera virtutis, ſed de cognitione veritatis ſecundùm ſe, & de difficultatibus eam concomitantibus; dicimuſque, nullam eſſe tantam, quam intellectus hominis lapſi, ſaltem ubi invenitur cum perfectione ſibi debita, ex propriis viribus ſuperare non valeat.

§. VI.

Diluuntur objectiones quæ contra tertiam aſſertionem fieri ſolent.

53. COntra tertiam concluſionem in primis objici poteſt ex Cajetano: Vulnus ignorantiæ ex peccato originali proveniens, non afficit intellectum ſpeculativum, ſed duntaxat practicum: Ergo homo in ſtatu naturæ lapſæ poteſt abſque auxilio gratiæ, omnes veritates ſpeculativas collectivè ſumptas cognoſcere. Conſequentia patet ex ſuprà dictis: Antecedens probatur ex D. Thoma ſuprà qu. 85. art. 3. ubi aſſignando potentias, quæ per peccatum vulneratæ remanſerunt, aſſerit unam ex illis eſſe *rationem in qua eſt prudentia*, id eſt (ut interpretatur Cajetanus) rationem prout ſubeſt prudentiæ: Sed ratio prout ſubeſt prudentiæ eſt practica, & non ſpeculativa: Ergo ex D. Thoma ſolus intellectus practicus per peccatum originale vulneratus eſt.

Reſpondeo negando Antecedens: ad cujus probationem dico, gloſſam illam Cajetani non eſſe bonam, nec textui conſonam: nam S. Doctor ibidem ait vulneratam fuiſſe voluntatem in qua eſt juſtitia, & tamen ex hoc inferre non licet, voluntatem ſolùm excepiſſe vulnus malitiæ, prout juſtitiæ ſubeſt: nam verba illa non faciunt ſenſum reduplicativum, ſed ſpeculativum. Cùm ergo dicit vulneratam eſſe rationem in qua eſt prudentia, ſolùm vult, rationem practicam, in qua reſidet prudentia, præcipuè vulneratam fuiſſe, ut expreſsè tradit ad finem corporis ejuſdem articuli, verbis illis ſuprà relatis: *Per peccatum ratio hebetatur, præcipuè in agendis.* 54.

Objicies ſecundò: Si homo ex propriis viribus, cum generali concurſu, non poſſet totam collectionem veritatum naturalium attingere, natura humana eſſet imperfectior aliis, cùm illæ ex ſe habeant vim ſufficientem ad omnem operationem ſibi connaturalem, non ſolùm diviſivè, ſed etiam collectivè: At hoc videtur abſurdũ: Ergo & illud. 55.

Reſpondeo negando ſequelam: quia per hoc ſolùm quod natura humana poſſit in aliquos actus ſibi proportionatos, perfectior eſt aliis, quę ex ſe valent totam ſuorum actuum collectionem attingere: unus enim actus intellectualis naturæ perfectior eſt totâ collectione actuum aliis naturis convenientium. 56.

Dices, ex hac reſponſione & doctina ſequi, quod natura humana eſſet perfectior aliis naturis, quamvis ex viribus propriis nulla actum ſibi connaturalem poſſet elicere: Sed hoc non eſt dicendum; aliàs non valeret ratio quâ D. Thomas in 2. diſt. 28. qu. 1. art. 5. probat naturaliter intellectum agentem facere ſpeciem intelligibilem in actu, quia ſi non eſſet ſufficiens ad hoc, natura humana aliis imperfectior eſſet, cùm aliæ in operationibus naturalibus ſibi ſufficiant: Ergo &c. Sequela probatur: nam licèt natura humana ex propriis viribus nullum actum ſibi connaturalem poſſet elicere, per gratiam poſſet ad actus ſibi proprios, aliis perfectiores, elevari. 57.

Reſpondeo negando ſequelam: quia ſi natura humana nullum actum elicere poſſet ex propriis, nullâ activitate intra limites naturæ gauderet, & ſic in iſto ordine, ſub conceptu naturæ, imperfectior eſſet cæteris; perfectio enim alicujus naturę, intra ordinem naturalem, non debet metiri per id quod poteſt per gratiam, ſed per id quod poteſt ex propriis. 58.

Objicies tertiò: Quælibet creatura poteſt cum ſolo concurſu generali exire in actum ſuæ formæ ſive virtuti naturali proportionatum, ut docet D. Thomas hîc art. 1. Sed cognoſcere collectivè omnes veritates naturales, tam ſpeculativas quàm practicas, eſt actus proportionatus lumini naturali intellectûs noſtri, etiam in natura lapſa conſiderati; cùm ille habeat pro objecto proportionato, etiam in illo ſtatu, ens ſenſibile, ſeu cognoſcibile per ſpecies à ſenſibus miniſtratas, ſub quo omnes veritates naturales, tam ſpeculativæ, quàm practicæ, continentur; cùm per veritates naturales eas tantùm intelligamus, quæ ex ſenſibilibus cognoſci poſſunt, ut ſuprà §. 1. notabili 1. obſervavimus: Ergo &c. 59.

Reſpondeo primò, diſtinguendo Majorem: A Quælibet creatura poteſt cum ſolo concurſu generali exire in actum ſuæ virtuti naturali proportionatum: ſi non impediatur ab extrinſeco à tali actu, concedo Majorem: ſi impediatur, nego Majorem: in ſtatu autem naturæ lapſæ plura ſunt impedimenta extrinſeca ſuprà adducta, quibus potentia cognoſcitiva ligatur, ne exeat in actum ſuæ virtuti proportionatum.

61. Reſpondeo ſecundò (& hæc ſolutio coïncidit cum præcedenti) diſtinguendo Majorem: in actum ſuæ virtuti proportionatum, proportione tam phyſicâ quàm morali, concedo Majorem: proportione tantùm phyſicâ, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: cognoſcere collectivè omnes veritates, eſt actus proportionatus lumini naturali intellectûs noſtri, etiam B in ſtatu naturæ lapſæ, proportione phyſicâ, concedo Minorem: proportione morali, nego Minorem: cùm enim proportio dicat excluſionem omnium impedimentorum, non convenit homini in ſtatu naturæ lapſæ, in quo potentia ejus intellectiva pluribus impedimentis quaſi ligatur, ne poſſit totum ſuum objectum collectivè ſumptum attingere.

62. Objicies quartò: Appetitus innatus quo homo naturaliter ſcire deſiderat, non eſt ad unam vel alteram veritatem, ſed ad omnes ſimul: Atqui appetitus naturalis innatus non poteſt ad impoſſibile per vires naturæ terminari, aliàs eſſet vanus & fruſtraneus: Ergo impoſſibile non eſt, quod C homo per vires naturæ omnes ſimul veritates naturales cognoſcat.

63. Reſpondeo negando Majorem: intellectus enim non habet appetitum innatum cognoſcendi ſimul, ſed ſeorſim & ſucceſſivè, veritates naturales; ſicut materia prima non appetit ſimul omnes formas, ſed ſucceſſivè & diviſim, ita quod appetitus ejus nuſquam ſit in ſatiato eſſe, ſed continuò in ſatiari.

Addo quod, ut appetitus innatus, quo homo omne verum ordinis naturalis cognoſcere deſiderat, non ſit fruſtra, ſufficit quod de ſe, ſive ab intrinſeco, habeat vim ſufficientem ad omnes veritates naturales collectivè cognoſcendas, quam- D vis per accidens talis virtus ab extrinſeco ſit ligata, & impediatur nè totam illam veritatum naturalium collectionem attingat, ex defectu aliorum quæ cum intellectu ad eam attingendam debent ſuo modo concurrere.

64. Objicies quintò: Veritates naturales ſunt ſub certo numero, non enim ſunt infinitæ: ponamus ergo quod ſint decem, & quod intellectus cognoverit novem, ſtatim poterit cognoſcere decimam, quia poteſt cognoſcere quamlibet ſeorſim & diviſivè: Ergo ſi poteſt cognoſcere omnes diviſivè, poteſt & collectivè: præſertim cùm à ſingulis enumeratis ad omnia ſimul aſcendendo valeat conſequentia, verbi gratiâ hic homo E eſt albus, ille homo eſt albus, & ſic diſcurrendo per ſingulos: ergo omnis homo eſt albus, vel omnes homines collectivè ſunt albi; aliàs inductio non eſſet bonus argumentandi modus.

Reſpondeo primò, negando quod intellectus poſſit omnes veritates naturales, uſque ad decimam excluſivè, cognoſcere: nam cùm dicitur eum non poſſe cognoſcere omnes collectivè, ſed in aliquibus debere deficere, non eſt ſenſus quod ſit aliqua determinatè, in qua debeat deficere, ſed quælibet indeterminatè eſt talis, & ſic nuſquam verificari poteſt, quod deveniatur ad aliquam determinatè in qua neceſſariò debeat deficere: ſicut cùm dicitur oculum eſſe neceſſarium ad videndum, non eſt ſenſus, quod dexter vel ſiniſter determinatè ſit neceſſarius, ſed unus ſolùm, quicunque ille ſit.

Reſpondeo ſecundò: quod ſi ita deveniretur 65. ad ultimam veritatem excluſivè totius collectionis, in illa deficeret intellectus, quia licèt reſpectu illius abſolutè & ſeorſim ſumptæ habeat potentiam omnino completam & expeditam, ſecùs tamen ſi ſumatur ut aliis conjuncta, & ut terminans prædictam collectionem: quia cùm ad ipſam deveniretur, debilitata eſſent organa ſenſuum, fatigatum eſſet corpus, perturbata fortè ſanitas, & imminens vitæ exitus, & ſic deberet intellectus in ea deficere: ſicut infirmus deambulando ita fatigatur, ut poſt quinquaginta paſſus v. g. alium non poſſit conficere.

Nec valet, ſi dicas, intellectum fieri potentio- 66. rem ad cognoſcendum, quo plura cognoſcit, cùm non ſit potentia organica, nec proinde defatigabilis. Non valet, inquam, quia licèt in ſeipſo fiat potentior, in ſibi tamen adjunctis & ſubſervientibus, putà ſenſibus corporeis, debilitatur & fatigatur.

Ad illud verò quod ſubjungitur de modo ar- 67. guendi, à ſingulis enumeratis ad omnia ſimul aſcendendo, dicendum eſt, inductionem eſſe optimum argumentandi modum, quando conſequens eodem modo ſumitur ac antecedens; ſecùs verò ſi ſumatur alio modo: verbi gratiâ ſi dicerem, hic equus ſeparatus ab alio, non poteſt trahere currum, nec ille: ergo nec omnes equi ſimul & collectivè ſumpti: non valeret diſcurſus, quia procederetur à ſenſu diviſo ad compoſitum, ſeu à diviſivo ad collectivum. Ita ſimiliter, quamvis hæc argumentatio ſit bona: poteſt intellectus hanc, & illam, & iſtam veritatem, enumerando omnes diviſivè, cognoſcere: ergo & omnes dimiliter diviſivè; iſta tamen non valet: intellectus poteſt hanc, & illam, & iſtam veritatem cognoſcere diviſivè: ergo & omnes copulativè, quia idem committitur defectus, & arguitur à diviſo ad compoſitum, ſeu à ſenſu diviſivo ad collectivum. Qui modus arguendi non valet, ut experientiâ ipsâ conſtat. Nulla quippe ſagitta erat in faſciculo ſeu pharetra Scilluri, quam facilè non poſſent ejus filij frangere, omnes tamen ſimul junctas & colligatas, nuſquam, urgente Patre, potuerunt frangere. Et multi docent, nullum eſſe præceptum Decalogi diſtributivè ſumptum, quod non poſſit homo viribus naturæ ſervare, cùm tamen omnia collectivè abſque gratia ſervare non poſſit. Item infrà dicemus, nullum eſſe peccatum veniale quod non poſſit homo per auxiliũ gratiæ generale vitare; omnia tamen ſimul & collectivè ſumpta, abſque auxilio gratiæ ſpeciali vitare non poſſe.

§. VII.

Corollaria notatu digna.

EX dictis inferes primò, hominem in pura na- 68. tura conditum, non habiturum potentiam expeditam moraliter ad attingendam totam veritatum naturalium collectionem: quia eadem eſſent impedimenta reſpectu hominis puram naturam obtinentis, ac hominis lapſi: ſcilicet vitæ brevitas, ad res humanas vitæ neceſſarias diſtractio, aggravatio animi à corpore &c. Ergo & eadem impotentia moralis ad attingendam totius veri naturalis collectionem.

69. Inferes ſecundò, nec in ſtatu naturæ lapſæ, per gratiam ſanctificantem gaudere hominem potentiâ expeditâ moraliter ad prædictam veritatum naturalium collectionem attingendam, quia gratia ſanctificans prædicta impedimenta non tollit, nec proinde moralem impotentiam ex illis provenientem. Quamvis, cæteris paribus, homo juſtus, & in amicitia Dei exiſtens, promptior ſit meliùſque diſpoſitus ad veri contemplationem, quàm exiſtens in peccato mortali, & vitiis ac voluptatibus deditus; quia peccata & vitia, præſertim carnalia, mentem hebetant & excœcant, juxta illud Sophoniæ 1. *Ambulabunt ut cœci, quia Domino peccaverunt.* Hinc peccatum à SS. Patribus comparatur ſtercori hirundinis, quod cadens in oculos Tobiæ, ipſum excœcavit. Item in hujus rei typum, Sanſon à Dalila deceptus, & à voluptate devictus, oculos amiſit, & poſtea à Philiſtæis ad molam deputatus eſt: *Quia* (ut inquit Gregorius) *priùs Dæmones tentationum ſtimulis intus aciem contemplationis effodiunt, & poſtea foras in circuitum laboris mittunt.* Sed

Lib. 7. Moral. cap. 13.

70. Notandum obiter, quod in Scriptura tribus modis cœci dicuntur illuminati: nimirum luto quo Chriſtus linivit oculos cœci nati, Joan. 9. felle piſcis, quo Tobias unxit oculos patris cœci, Tobiæ 11. & melle quod Jonatas accipiens in ſummitate virgæ deguſtavit 1. Reg. 14. ut per hoc innueretur, homines per tria præcipuè myſteria illuminari, & à peccatorum tenebris purgari. Primò per myſterium Incarnationis, quod (ut docet Auguſtinus) luto illo, quod Chriſtus ex ſaliva & terra confecit, fuit expreſſum: *Magnum* (inquit) *myſterium Dominus commendavit: expuit in terram, de ſaliva ſua lutum fecit, quia Verbum caro factum eſt, & inunxit oculos cœci.* Hinc etiam Gregorius Magnus homil. 11. in Evang. obſervat, quod *dum Redemptor noſter appropinquaret Iericho, cœcus ad lumen rediit: quia dum Divinitas defectum noſtræ carnis ſuſcepit, humanum genus lumen quod amiſerat recepit; unde enim Deus humana patitur, inde homo ad Divina ſublevatur.*

Tract. 44. in Ioan.

71. Secundò cœci, per myſterium crucis & paſſionis Chriſti (per illud fel quo Tobias oculos patris inunxit figuratum) illuminantur, ut patet in Centurione, & Dionyſio, qui iiſdem quibus totus mundus, Chriſto moriente, obſcuratus eſt tenebris, illuminati ſunt, & Dei Filium in carne patientem & morientem agnoverunt; unde Propheta Pſal. 138. *ſicut tenebræ ejus, ita & lumen ejus*, quia Deus, qui de tenebris dixit lucem ſplendeſcere, non minùs crucis & paſſionis ſuæ tenebris, quàm gloriæ ſuæ radiis & ſplendoribus, mundum illuminavit. Quare Chryſoſtomus Chriſti crucem, *mundi lampadem*, appellat, & Baſilius Seleucus homil. de transfig. docet quod Chriſto moriente & in cruce pendente, Sol ferre non valens crucis ſplendorem, lucis ſuæ radios abſcondit: *Vidit* (inquit) *Sol quæ priùs non didicit, ut qui doctus ſit abſcondi, alterius luminis illuſtratione.*

72. Tertiò per myſterium Euchariſtiæ (melle illo quod Jonatas deguſtavit, expreſſum) homines illuminantur. Unde de Diſcipulis euntibus in Emaüs ait Evangeliſta: *Aperti ſunt oculi eorum, & cognoverunt Dominum in fractione panis.* Hinc Chryſoſtomus homil. 45. in Joann. Euchariſtiam, *fontem luminis* vocat: & Germanus Patriarcha Conſtantinopolitanus, in Theoria, vas in quo Chriſti corpus aſſervatur, *arcam luminum*, appellat.

Inferes tertiò, quod etiam in ſtatu naturæ integræ non potuiſſet homo, abſque ſpeciali auxilio, omnes veritates ſpeculativas collectivè cognoſcere, nec etiam practicas quæ ad Philoſophiam moralem pertinent, benè tamen eas quæ ſpectant ad prudentiam, & ordinantur ad operis executionem. 73.

Prima pars hujus corollarij patet: nam licèt in ſtatu naturæ integræ non eſſet rebellio appetitûs ſenſitivi, nec motus inordinati paſſionum, fuiſſent tamen plura alia impedimenta ex ſuprà enumeratis, putà brevitas vitæ, infirmitas corporis, ad res humanas vitæ neceſſarias diſtractio; cùm in eo ſtatu homo nec fuiſſet immortalis, nec liber à morbis, & curis ac ſolicitudinibus circa neceſſaria ad vitæ conſervationem, ſicut in ſtatu innocentiæ, ſeu juſtitiæ originalis.

Secunda etiam pars conſtat: nam de veritatibus practicis, quæ ad Philoſophiam moralem ſpectant, eadem eſt ratio ac de ſpeculativis, ut ſuprà annotavimus.

Tertia verò ſuadetur: Tota difficultas quæ reperitur in ferendo judicio de veritatibus practicis ad prudentiam pertinentibus, provenit ex rebellione concupiſcentiæ, & motibus inordinatis paſſionum, vel ex eo quod appetitus non ſit rectè depoſitus circa finem ultimum: Sed in ſtatu naturæ integræ, nulla fuiſſet rebellio concupiſcentiæ, nec ulli motus inordinati paſſionum; & appetitus eſſet benè diſpoſitus, utpote cùm inferior ſuperiori, & ſuperior eſſet ſubjectus Deo: Ergo nullum fuiſſet impedimentum in ferendo judicio prudentiali de agendis hîc & nunc.

Inferes quartò, quod licèt homines in ſtatu innocentiæ potuiſſent plurium ſcientiam conſequi, & faciliùs, ac breviori tempore, quàm in natura lapſa, vel integra, non tamen omnium collectivè. 74.

Prima pars hujus corollarij patet: quia per privilegia ſtatûs innocentiæ, multa & magna impedimenta ſublata fuiſſent, quæ in ſtatu naturæ lapſæ & integræ reperiuntur, putà aggravatio ſpiritûs à corpore; corpus enim in ſtatu innocentiæ fuiſſet perfectè animæ ſubjectum; vitæ brevitas, quia tunc vita eſſet longior, cùm homines, edendo de ligno vitæ, eam per multa ſæcula protrahere potuiſſent, &c.

Secunda verò ſuadetur: nam licèt Adamus in ſtatu innocentiæ rerum naturalium ſcientiam à Deo infuſam habuerit, ut in Tractatu de ſtatibus naturæ humanæ oſtendimus, illius tamen poſteri, ſi ſtatus innocentiæ perſeveraſſet, eam infuſione non accepiſſent, ſed miniſterio ſenſuum & naturali diſcurſu ſibi comparaſſent, ut tradit S. Thomas 1. p. qu. 101. art. 1. Cùm autem veritates naturales ſint ferè infinitæ, vitaq; illius ſtatûs, licèt longa, terminum haberet, quo elapſo homines in cœlum transferendi eſſent, ut communiter docent Theologi, non eſſet poſſibilis omnium hujuſmodi veritatum occurſus, ut illarum ſpecies abſtrahi poſſent: Ergo omnibus penſatis, tam ex parte objecti, quàm ex parte intellectûs, non eſſet in ſtatu innocentiæ potentia expedita moraliter, ad attingendam totius veri naturalis collectionem. Unde ſicut in Angelis ſanctis, licèt

Diſp. 1. art. 3.

nulla sit ignorantia, est tamen nescientia respectu aliquorum, ut docet Dionysius cap. 7. cœlestis hierarc. ita etiam in homine nato in statu justitiæ originalis, fuisset nescientia aliquarum veritatum naturalium, quæ ad ejus statum non pertinerent: habuisset tamen scientiam omnium quæ debebat scire, seu quæ ad ipsius statum pertinebant. Et de hac solùm loquitur S. Thomas qu. 18. de verit. art. 7. in corp. cùm dicit: *Non oportuit filios Adæ mox natos omnium scientiam habuisse, sed ad eam tempore proficientes pervenissent:* non verò de scientia rerum omnium naturalium absolutè: hæc enim, cùm ex parte objecti sit ferè infinita, sensuum & naturalis discursûs ministerio non potest perfectè acquiri, sed solùm à Deo per specierum infusionem haberi; quo pacto Adamo in primo instanti creationis collata fuit. Ex quo

75. Inferes quintò, quod gratia desiderata ad totam naturalium veritatum collectionem attingendam, non est, nec dici debet spernaturalis quoad substantiam, bene tamen quoad modum.

Prima pars patet: Primò, quia collectio veritatum ordinis naturæ, non est supernaturalis quoad substantiam: Ergo ut cognoscatur, non requirit ex parte principij cognoscentis gratiam entitativè supernaturalem; nam omne id quod exigit pro principio formam supernaturalem, est entitativè supernaturale. Secundò, quia per hoc quod Deus infundat homini species omnium rerum naturalium, fit potens ad illarum cognitionem: At species sic infusæ, non sunt supernaturales quoad substantiam, ut pote ejusdem rationis cum speciebus acquisitis à nobis; unde D. Thomas 1. p. quæst. 94. art. 3. ad 1. dicit quod *Primus homo habuit scientiam omnium per species à Deo infusas, nec tamen scientia illa fuit alterius rationis à scientia nostra, sicut nec oculi, quos cœco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit:* Ergo gratia desiderata ad totam veritatum naturalium collectionem attingendam, non debet dici supernaturalis quoad substantiam.

Secunda etiam pars non minùs est evidens: Id enim dicitur supernaturale quoad modum, cujus entitas non transcendit ordinem naturæ, modus tamen quo habetur, illius facultatem excedit; unde visus cœco nato restitutus à Christo, fuit supernaturalis quoad modum quo habitus est: At gratia desiderata ad totam naturalium veritatum collectionem attingendam, non excedit quoad entitatem facultatem humanæ naturæ, ut jam ostendimus, excedit tamen illius facultatem quoad modum quo habetur, cùm species ad hoc requisitæ debeant à Deo infundi, & non possint nisi longissimo tempore, sensuum ministerio acquiri, atque ab intellectu agente à phantasmatibus abstrahi & depurari: Ergo talis gratia supernaturalis quoad modum dici debet.

ARTICVLVS II.

An, & quæ gratia, ad cognoscendas veritates supernaturales, seu ad assentiendum mysteriis fidei, necessaria sit?

LIcèt hujus difficultatis resolutio directè pertineat ad Tractatum de fide, tamen quia D. Thomas hîc art. 1. de illa agit, asserens ad cognoscendas veritates supernaturales indigere hominem illustratione gratiæ, ideò ab aliquibus hîc pertractatur, & nos breviter illam attingemus. Unde sit

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

SVppono primò, veritatem aliquam tripliciter 76.
dici posse supernaturalem: Primò ex parte objecti tantùm, non verò ex parte rationis sub qua attingitur, ut contingit quando hæreticus fide humanâ, vel suâ voluntate, alicui veritati supernaturali, v. g. mysterio Trinitatis, vel Incarnationis, præbet assensum; licèt enim tunc objectum hujus veritatis sit supernaturale, motivum tamen, seu ratio formalis sub qua illi assentitur, est purè naturalis, quia non ei assentimur propter motivum divinæ revelationis (aliàs omnia alia mysteria à Deo revelata similiter crederet) sed propter aliquod aliud motivum, seu rationem humanam, cui potest subesse falsum. Secundò veritas aliqua potest esse supernaturalis solùm ex parte rationis sub qua, seu motivi assentiendi, non verò ex parte objecti crediti, ut quando aliquid naturale creditur ex divina revelatione, v. g. dum credimus Abraham habuisse duos filios, hoc enim naturale est, sed attingitur per lumen divinæ revelationis in Scriptura contentæ. Tertiò potest contingere ut veritas sit supernaturalis utroque modo, ita ut objectum cognitum, & ratio sub qua cognoscitur & creditur, supernaturalia sint, ut dum credimus Deum esse trinum & unum.

Suppono secundò, ad veritates supernaturales 77.
cognoscendas duo requiri, unum ex parte objecti, scilicet quod proponatur seu reveletur; alterum ex parte intellectûs, nimirum assensum circa tales veritates: unde ex parte utriusque potest esse difficultas, an scilicet requiratur gratia supernaturalis tam ad proponendum objectum, quàm ad assentiendum rebus fidei. Verùm quia de primo nunquam fuit disceptatio in Ecclesia (Pelagius enim gratiam illam externam, se tenentem ex parte objecti, non negavit in secundo statu suæ hæresis, sed tantùm internam, seu lumen se tenens ex parte potentiæ, ab externa revelatione distinctum, ut in Tractatu de hæresi Pelagiana ostensum est) ideò de altero tantùm hîc agemus, & an requiratur gratia aliqua interna, tam ex parte intellectûs quam ex parte voluntatis, ad assentiendum mysteriis fidei, breviter hîc discutiemus. *Disp. 1. art. 3.*

Dico ergo primò: Etsi veritas sit supernaturalis 78.
ex parte objecti cogniti, si tamen ratio sub qua, seu motivum assentiendi, sit naturale, potest viribus naturæ attingi, suppositâ revelatione & promulgatione Evangelij.

Patet hæc conclusio: Objectum enim supernaturale, prout subest rationi sub qua naturali, non est formaliter supernaturale, sed duntaxat materialiter, cùm objectum constituatur formaliter in esse objecti, per rationem formalem sub qua attingitur, & cui subjicitur: Ergo suppositâ ejus revelatione, seu manifestatione, potest viribus naturæ attingi. Unde hæretici fide humanâ & naturali assentiuntur quibusdam mysteriis supernaturalibus in Scriptura revelatis, quia ea non attingunt sub lumine divinæ revelationis, sed sub aliquo motivo naturali, quo ad credendum moventur, eaque credunt, quia proprio suo judicio putant hæc & non alia sibi esse credenda; & licèt aliquando ea credant firmissimè, non tamen firmitate ortâ ex certitudine fidei, sed ex pertinacia superbiæ.

79. Dico ſecundò: ad aſſentiendum veritatibus ſupernaturalibus, ſive illæ ſint ſupernaturales ſimul ex parte objecti & rationis ſub qua, ſivè tantùm ex parte rationis ſub qua, ſeu motivi, gratia interna requiritur.

Hæc concluſio eſt certa de fide, & definita in pluribus Conciliis contra Pelagium, qui in primo & ſecundo ſtatu ſuæ hæreſis negavit gratiam interiorem eſſe neceſſariam ad credendum, exiſtimans ad hoc ſufficere gratiam externam, nimirum prædicationem Evangelij. In quo errore fatetur Auguſtinus lib. de prædeſt. Sanctorum cap. 3. ſe fuiſſe ante Pontificatum, putans fidem, quâ in Deum creditur, non eſſe donum Dei, ſed eſſe in nobis à nobis, & per illam nos impetrare Dei dona, quibus temperanter, piè, & juſtè vivamus in hoc ſæculo; illumque ibidem, & capite præcedenti, variis Scripturæ teſtimoniis refellit, præſertim ex illo Apoſtoli ad Philip. 1. *Vobis donatum eſt pro Chriſto, non ſolùm ut in eum credatis, ſed etiam ut pro illo patiamini*; & ex illo ad Epheſ. 2. *Gratiâ eſtis ſalvati per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum eſt.* Addit etiam illud 1. ad Corinth. 4. *Quid habes quod non accepiſti: ſi autem accepiſti, quid gloriaris quaſi non acceperis?* eoque præcipuè teſtimonio dicit ſe fuiſſe convictum, ac permotum ad retractandum quod ante Pontificatum docuerat. Item urget Pelagianos ex verbis ejuſdem Apoſtoli immediatè præcedentibus: *Quis te diſcernit? Si enim* (inquit) *fides eſſet in nobis ex nobis, quilibet fidelis dicere poſſet, fides mea, quam non ex gratia ſed ex me ipſo habeo, me diſcernit.* Urget etiam eos ex illo 2. ad Corinth. 3. *Non ſumus ſufficientes cogitare aliquid à nobis quaſi ex nobis.* Minus enim eſt cogitare quàm credere, nam credere eſt cogitare cum aſſenſu: ſi ergo non poſſumus ex nobis cogitare veritates ſupernaturales, multò minus eas poſſumus credere. Denique idem S. Doctor lib. de bono perſever. cap. 19. in ejuſdem veritatis confirmationem profert egregia Cypriani, Ambroſij, & Gregorij Nazianzeni teſtimonia, quæ brevitatis causâ prætermitto.

Favet etiam manifeſta ratio: Aſſenſus enim fidei quo prædictis veritatibus aſſentimur, eſt ſupernaturalis, cùm illas ſub motivo, ſeu ratione formali ſub qua ſupernaturali, nempe lumine divinæ revelationis, attingat: Ergo eſt improportionatus viribus naturalibus intellectûs, ſubindeque indiget elevatione ad illum eliciendum.

80. Confirmatur: Fides eſt primum noſtræ juſtificationis initium, fundamentum, & radix, primaque diſpoſitio ad gratiam juſtificantem; ut declarat Sacra Synodus Tridentina ſeſſ. 6. cap. 6. At diſpoſitio eſt ejuſdem ordinis cum forma ad quam præparat & diſponit ſubjectum: Ergo cùm gratia quâ juſtificamur ſit ſupernaturalis, fides etiam in ſupernaturali ordine debet conſtitui, ac proinde vires naturales excedere.

81. Dico tertiò: ad credendum ex motivo ſupernaturali, non ſolùm requiritur auxilium ſupernaturale in intellectu, ſed etiam in voluntate. Eſt contra Semipelagianos, qui licèt cum Eccleſia Catholica faterentur, nos non poſſe credere myſteria revelata ſine gratia, contendebant tamen initium fidei eſſe à nobis, ſcilicet piam affectionem ad credendum, ſeu quemdam credulitatis affectum. Qui error proſcribitur à Concilio Arauſicano can. 5. his verbis: *Si quis ſicut augmentum, ita etiam initium fidei, ipſumque credulitatis affectum, non per gratiæ donum, ſed naturaliter nobis* A *ineſſe dicit, Apoſtolicis dogmatibus adverſarius probatur, &c.* Illum etiam S. Auguſtinus locis concluſione primâ citatis impugnat illis Scripturæ teſtimoniis, quæ ibi retulimus. Quibus adjungi poteſt id quod dicitur Actorum 16. de quadam Lidia purpuraria, nimirum Deum aperuiſſe ei cor, ut intenderet & crederet his quæ dicebantur à Paulo: nam ibi per cor ſignificatur voluntas, quæ priùs à Deo tangi & immutari debet per auxilium gratiæ, quàm intellectus præbeat aſſenſum veritatibus revelatis. Quod ut magis pateat:

Sciendum eſt ex Tractatu de fide, veritates *Diſp. 6. art. 1.* ſupernaturales in hoc differre à naturalibus, quòd B iſtæ habent evidentiam vel ex ſeipſis, vel ex medio per quod illuminantur; ratione cujus evidentiæ convincunt intellectum, & ab eo quaſi extorquent conſenſum, abſque eo quod ſit neceſſarium eum à voluntate ad talem aſſenſum applicari, ſaltem applicatione liberâ: illæ verò nullam habent evidentiam, ratione cujus earum certitudo penetrari poſſit ab intellectu; ſubindeque quantumcumque proponantur, non convincunt intellectum, nec ipſum trahunt ad præbendum conſenſum, ſed neceſſarium eſt, ut à voluntate ſpecialiter applicetur ad hujuſmodi aſſenſum. Unde bellè Auguſtinus Tract. 36. in Joan. *Intrare quiſquis in Eccleſiam poteſt nolens, accedere ad altare* C *poteſt nolens, ſed credere non poteſt niſi volens.* Hæc autem applicatio, *pia motio, ſeu affectio voluntatis*, communiter appellatur. Hoc ſuppoſito.

Facilè ſic poteſt ſuaderi concluſio. Ad cre- 82. dendum ex motivo ſupernaturali requiritur pia affectio voluntatis, quæ efficaciter moveat & determinet intellectum ad aſſentiendum veritatibus ipſi revelatis: Ergo etiam requiritur auxilium ſupernaturale ex parte voluntatis. Patet conſequentia: quia voluntas ſuis viribus ſolis non poteſt movere efficaciter ad actum ſupernaturalem, cujuſmodi eſt credere ex motivo ſupernaturali.

Confirmatur: Illa pia affectio voluntatis habet 83. D objectum ſupernaturale: Ergo eſt ſupernaturalis; ſubindeque auxilium ſupernaturale pro principio formali expoſcit. Utraque conſequentia patet: nam ex ſupernaturalitate objecti formalis, rectè colligitur ſupernaturalitas in actu, & ex ſupernaturalitate actûs, ſupernaturalitas auxilij & principij. Antecedens probatur: Objectum volitum à pia affectione, eſt ipſe actus fidei formaliter: Sed ille eſt ſupernaturalis: Ergo pia illa affectio habet objectum ſupernaturale.

Hæc ratio probat requiri auxilium gratiæ ex 84. parte voluntatis, non ſolùm ad actum fidei formatæ quæ eſt cum charitate, ſed etiam ad actum fidei informis, qualis eſt in peccatore; cùm etiam E talis actus ſit intrinſecè ſupernaturalis, utpote ex motivo ſupernaturali divinæ revelationis procedens. Unde quando Concilium Arauſicanum canone ſuprà citato definit, ipſum credulitatis affectum eſſe in nobis per gratiæ donum, non loquitur præcisè de pia affectione quæ initiat fidem, diſponentem ultimò ad juſtificationem, ſed de illa, prout quemcumque actum fidei ſupernaturalis initiat.

§. II.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

COntra primam concluſionem nullum eſt ar- 85. gumentũ difficile. Sed contra ſecundam iſtud objici poteſt. Veritates ſupernaturales ſunt intra

objectum ſpecificativum noſtri intellectûs: Ergo viribus naturæ poſſunt ab illo attingi. Antecedens eſt certum: ſi enim tales veritates non eſſent intra objectum ſpecificativum intellectûs noſtri, ille quamvis auxilio ſupernaturali adjutus, non poſſet eas attingere, cùm nulla potentia extra ſuum objectum ſpecificativum exire poſſit. Conſequentia verò probatur. Quæcumque potentia poteſt viribus propriis attingere quidquid eſt intra ſuum objectum ſpecificativum: Ergo ſi veritates ſupernaturales, & noſtræ fidei myſteria, intra objectum ſpecificativum noſtri intellectûs contineantur, viribus naturæ poterunt ab eo attingi.

86. Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: ſunt intra objectum ſpecificativum, proportionatum, nego Antecedens: improportionatum, concedo Antecedens; & nego Conſequentiam. Ad cujus probationem eodem modo diſtinguendum eſt Antecedens: Quæcumque potentia poteſt viribus propriis attingere quidquid eſt intra ſuum objectum ſpecificativum, proportionatum, concedo: improportionatum, nego.

87. Explicatur ſolutio hoc exemplo. Licèt lux Solis contineatur intra objectum ſpecificativum visûs, quod eſt corpus lucidum vel coloratum; quia tamen ob nimium ejus ſplendorẽ non eſt intra objectum proportionatum oculi corporei, ab eo videri nequit, niſi virtute aliquâ ſpeciali & extradinariâ roboretur. Ita ſimiliter, quamvis veritates ſupernaturales & myſteria fidei ſint intra objectum eſſentiale & ſpecificativum noſtri intellectûs, quod eſt ens ut abſtrahit à naturali & ſupernaturali, à creato & increato, à ſpirituali & corporeo; quia tamen non continentur intra ipſius objectum proportionatum & connaturale (quod pro hoc ſtatu eſt ens intelligibile per converſionem ad phantaſmata, & per ſpecies à ſenſibus acceptas) non poſſunt viribus naturæ ab ea attingi, ſed debent priùs proportionari, medio lumine elevante potentiam, & collocante eam in eodem ordine ſupernaturali.

88. Contra tertiam concluſionem objicitur: Si ad credendum requiratur auxilium ſupernaturale ex parte voluntatis, ſicut requiritur ex parte intellectûs, ſequitur quod ſicut in intellectu, præter auxilium actuale, ponitur habitus ſupernaturalis fidei, quo inclinatur permanenter ad credendum; ita ſit ponendus aliquis habitus ſupernaturalis in voluntate, quo illa pariter permanenter inclinetur ad impetrandum actum fidei: Sed hoc videtur abſurdum: Ergo & illud. Major videtur vera; cùm eadem ſit ratio de habitu, ac de auxilio, & de voluntate ac de intellectu. Minor verò ſuadetur: Talis habitus ſupernaturalis in voluntate receptus, nec erit virtus theologica (cùm virtutes theologicæ ſint, tantùm tres, nimirum fides, ſpes, & charitas) nec moralis; quia virtutes morales infuſæ amittuntur per peccatum mortale cum ipſa gratia à qua emanant; ſi verò talis habitus daretur in voluntate, ille in peccatore remaneret, ſicut fides, cùm peccator actum fidei informis elicere poſſit: Ergo &c.

89. Reſpondeo primò negando ſequelam Majoris: ſicut enim in naturalibus ad opera artis efficienda ponitur habitus in ſolo intellectu, non autem in voluntate, quamvis ipſe & inſtrumenta debeant à voluntate moveri: ita ad aſſentiendum myſteriis revelatis non eſt ponendus habitus in voluntate, ſed in ſolo intellectu, licèt intellectus aſſenſum fidei non eliciat, niſi applicatus à voluntate; ſed ſufficit quod voluntas ad hanc applicationem per actuale auxilium elevetur. Ratio verò diſparitatis inter intellectum & voluntatem, quantùm ad actum fidei, eſt, quia intellectus eſt elicitivus immediatè actus fidei, & ideò in eo eſt formalis & immediata difficultas; voluntas verò mediatè ſolùm & applicativè ad illum concurrit.

90. Reſpondeo ſecundò, datâ ſequelâ Majoris, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum eſt, talem habitum in voluntate receptum, nec eſſe propriè virtutem moralem, nec theologicam, ſed reductivè pertinere ad virtutem theologicam, ſcilicet ad fidem, ut via & diſpoſitio ad illam. Utraque ſolutio probabilis eſt: quæ verò ſit probabilior, & doctrinæ D. Thomæ conformior, dicemus in Tractatu de fide, ad quem hujus difficultatis reſolutio pertinet.

91. Objicitur inſuper contra eandem concluſionem: Poteſt aliquis velle credere propter vanam gloriam: Sed talis volitio non poteſt eſſe ex auxilio ſpeciali, cùm ſit peccatum & Deus ſpecialiter ad actum peccati concurrat: Ergo non eſt neceſſarium ſpeciale auxilium ad piam affectionem, ſive initium credendi. Minor videtur certa: Major etiam communiter recipitur, & eſt D. Thomæ 2. 2. qu. 47. art. 13. ad 2. ubi dicit actum fidei non poſtulare ex ſe conformitatem ad appetitum rectum: unde ſicut caracter ſacerdotalis ex propria ratione ordinat ad verè conſecrandum, non autem ad bene; ita fides ordinat eſſentialiter ad Deum in ratione veri, non autem in ratione boni & ultimi finis.

92. Reſpondeo conceſſa Majori, diſtinguendo Minorem: talis volitio non poteſt eſſe ex auxilio ſpeciali, quatenus eſt moraliter mala, concedo Minorem: prout eſt in ordine phyſico, negò Minorem, & Conſequentiam. Sequitur ergo cùm Sacerdos vult conſecrare propter vanam gloriam, vel propter ſortilegium, intentio illa, ut conſecrativa, & productiva corporis Chriſti ſub ſpeciebus, eſt à Deo, ſpeciali auxilio concurrente; ut autem eſt intentio vanæ gloriæ, aut ſortilegij, non eſt à Deo, ſed à prava voluntate: ita pariter dum quis vult elicere actum fidei ob vanam gloriam, quamvis talis volitio in eſſe mali moralis in ſolam voluntatẽ reducatur; ſi tamen conſideretur in eſſe phyſico, procedit ab auxilio ſupernaturali, quia ſub hac ratione reſpicit objectum ſupernaturale, quâ tale, ſcilicet aſſenſum fidei terminatum ad divinas veritates, ſub ratione formali divinæ revelationis.

§. III.

Corollarium notatu dignum.

93. EX dictis inferes contra Durandum, Cajetanum, & Molinam, auxilium gratiæ, quod diximus requiri ad aſſentiendum veritatibus revelatis, non eſſe neceſſarium ſolùm propter aliquem modum ipſius aſſensûs, ſed propter ejus ſubſtantiam & entitatem; ita ut cum ſolo concurſu generali non poſſit homo elicere alium aſſenſum, qui ſit ſimilis & ejuſdem ſpeciei cum iſto, quantùm ad ſubſtantiam.

94. Probatur breviter: Aſſenſus de quo loquimur eſt quoad ſubſtantiam & entitatem ſupernaturalis: Ergo non poteſt produci, etiam quoad ſubſtantiam, cum ſolo concurſu generali, ſed ad eum requiritur auxilium ſupernaturale. Conſequentia patet ex ſuprà dictis: nam actus ſupernaturalis excedit vires naturales. Antecedens probatur: Actus cujus primarium & formale ſpecificativum eſt ſupernaturale, quoad ſubſtantiam & entitatem

ſupernaturalis

ſupernaturalis eſt: Sed primarium & formale ſpecificativum aſſenſûs fidei eſt ſupernaturale: Ergo talis aſſenſus eſt quoad ſubſtantiam & entitatem ſupernaturalis. Major patet: nam ſi primarium & formale ſpecificativum actûs fidei ſit ſupernaturale, ejus ſpecies & eſſentia ſupernaturalis erit: Ergo & ejus entitas & ſubſtantia; cùm nihil magis pertineat ad entitatem & ſubſtantiam cujuſcumque rei, quàm ejus ſpecies & eſſentia. Minor verò ſuadetur: Aſſenſus fidei non terminatur ad veritates ſupernaturales quomodocumque, ſed terminatur ad eas ſub ratione formali divinæ revelationis; adeò ut quamvis ſint alia motiva quæ inducere poſſunt ad credendum, illa tamen debeat intellectus tranſcendere, & illis non inniti, ſed ſoli authoritati Dei revelantis: At divina revelatio eſt quid ſupernaturale: Ergo primarium & formale ſpecificativum aſſenſûs fidei, eſt ſupernaturale. A B

95. Dices: Actus fidei, cùm ſit vitalis, dicit ordinem ad potentiam vitalem à qua elicitur, nempe ad intellectum, & ab eo ſpecificatur: Sed intellectus eſt potentia naturalis: Ergo actus fidei, quoad ſpeciem, ſubindeque quoad entitatem & ſubſtantiam, naturalis eſt, & ſolùm ſupernaturalis quantùm ad modum quemdam accidentalem, & quatenus per modum diſpoſitionis ad formam & finem ſupernaturalem ordinatur. Unde Concilium Arauſicanum can. 6. & Tridentinum ſeſſ. 6. can. 3. non definiunt abſolutè neceſſarium eſſe auxilium gratiæ ad credendum, ſed Arauſicanum addit, *ſicut oportet*; & Tridentinum; *ſicut oportet, ut juſtificationis gratia conferatur.* C

96. Reſpondeo actum fidei, ut vitalem, dicere ordinem ad potentiam vitalem, non nudè ſumptam, ſed ut elevatam per habitum fidei, vel auxilium ſpeciale, quæ ſunt ratio proxima agendi, intellectus verò eſt principium duntaxat radicale & remotum: unde cùm habitus fidei, & auxilium ſpeciale, ſint ſupernaturalia quantùm ad ſubſtantiam, actus fidei ab illis immediatè procedens, eſt quoque ſupernaturalis quantùm ad ſubſtantiam, & non ſolùm quantùm ad modum. Ad illud verò quod ex Arauſicano & Tridentino ſubditur, dicendum eſt, illa Concilia verba prædicta in ſuis definitionibus appoſuiſſe, quia ſolùm definire contra Pelagianos voluerunt, neceſſariam eſſe gratiam ad credendum ſicut oportet ad juſtificationem & ſalutem; & non curarunt quæſtionem illam Theologicam, de qua agimus, determinare, an ſcilicet aſſenſus fidei ſit ſupernaturalis quoad ſubſtantiam, vel ſolùm quantùm ad modum, ſed id reliquere Theologis diſputandum. D

97. Addunt aliqui, prædicta Concilia ita loqui, & addere verba illa, *ſicut oportet*, ut indicent, poſſe quidem hominem per ſolas naturæ vires aſſentiri veritatibus fidei ſibi exteriùs propoſitis, aſſenſu quodam opinativo, ita ut ratio, propter quam illis aſſentitur, non ſit divina revelatio, ſed motivum aliquod probabile, ut in hæreticis contingere cernimus; non tamen aſſenſu certo & infallibili, authoritati, & veracitati Dei revelantis innixo, qualis requiritur ad juſtificationem. E

ARTICVLVS III.

An homo in ſtatu naturæ lapſæ, poſſit ſine gratia aliquod bonum morale naturalis ordinis velle, & facere?

98. QVæſtio procedit de triplici gratia: nimirum de gratia juſtificante, ad quam pertinet charitas; de gratia fidei, & de gratia actuali, ſeu auxiliante; juxta triplicem ſententiam, quæ in hujus dubij reſolutione circumfertur. Prima eſt Michaëlis Baij, exiſtimantis ad omne bonum morale requiri gratiam habitualem, & imperium charitatis; ſubindeque omnia opera quæ homo peccator elicit, eſſe peccata. Unde 34. ex propoſitionibus ejus à Pio V. & Gregorio XIII. proſcriptis, ſic habet: *Omne quod agit peccator, vel ſervus peccati, peccatum eſt.* Et 39. *In omnibus ſuis actibus peccator ſervit dominanti cupiditati.*

99. Secunda eſt Janſenij, aſſerentis ad omne opus moraliter bonum, gratiam fidei eſſe neceſſariam; ex quo infert, omnia opera infidelium eſſe peccata, & omnes eorum virtutes, vitia. Unde lib. 3. de ſtatu naturæ lapſæ cap. 14. ait: *Indubitatum eſſe in doctrina Chriſti & Eccleſiæ, nullum opus bonum, nequidem moraliter, ab humano arbitrio poſſe fieri, niſi per gratiam, non quamlibet, ſed fidei, liberetur: ut proinde ante fidem non ſit ei liberum à peccato, dum hic & nunc agere meditatur, abſtinere; ſed quocumque ſe verterit, quadam humanis viribus inſolubili peccandi neceſſitate teneatur.* Et capiti 17. ejuſdem libri hunc titulum præfigit: *Nuga, delirium, inſania, impietas, contraria Chriſtianorum ſenſui, ſcripturis, & fidei, quòd infidelium ſit ulla vera virtus, vel opera ſine peccato, juxta Auguſtinum & Concilium Arauſicanum.*

100. Tertia ſententia, licèt ad actus moraliter bonos influxum charitatis aut fidei non requirat, docet tamen ad benè operandum moraliter neceſſariam eſſe gratiam quandam actualem & auxiliantem. Hanc olim tenuit Gregorius de Arimino in 2. diſt. 28. quem ſequitur Vazquez hîc diſp. 189. licèt iſte diverſo ducatur motivo: Gregorius enim neceſſitatem gratiæ auxiliantis ad opus morale probat ex defectu potentiæ, unde illam exigere debet, ut det poſſe expeditum. Vazquez autem non ex defectu potentiæ, ſed ratione indifferentiæ liberi arbitrij ad bonum vel ad malum, ejuſdem gratiæ neceſſitatem aſtruit; quare illam exigit, non ut det poſſe, ſed actu agere; eamque conſiſtere docet in quadam cogitatione honeſta & congrua, hoc eſt attemperata genio, complexioni, ſeu temperamento hominis; vel à Deo immiſſa in circunſtantiis illis & occaſionibus, in quibus prævidit ab æterno ſuâ ſcientiâ mediâ liberum arbitrium, per eam excitatum, ipſi conſenſurum. Eandem ſententiam, ut probabiliorem, amplectitur illuſtriſſimus Dominus Abelly, Epiſcopus Ruthenenſis, in ſua medulla Theologica, Tract. de gratia, ſect. 6. concluſ. 2.

§. I.

Error Michaëlis Baij proſcribitur.

101. DIco primò: Abſurdum eſt dicere, nullum opus morale, ſeu honeſtum, fieri poſſe ſine gratia ſanctificante, ita ut quæcumque fiunt à peccatoribus ante adeptam juſtificationem, ſint peccata.

101. Probatur primò ex Tridentino seſſ. 6. can. 7. ubi ſic habetur: *Si quis dixerit omnia opera, quæ ante juſtificationem fiunt, verè eſſe peccata, anathema ſit.* Et can. 8. damnatur ille qui dixerit metum gehennæ eſſe malum: Sed hic metus reperitur in peccatoribus, ante adeptam gratiam juſtificationis: Ergo ex Tridentino quæcumque fiunt à peccatoribus ante adeptam juſtificationem, non ſunt peccata.

102. Confirmatur: Scriptura Lucæ 11. hortatur peccatores ad eleemoſynam: *Date eleemoſynam, & omnia munda ſunt vobis:* Sed non hortaretur ad illam, ſi non poſſet à peccatore fieri, gratiâ ſanctificante privato, ſine admixtione peccati: Ergo &c. Item Daniel. 4. Nabuchodonozori dicitur; *Peccata tua eleemoſynis redime:* At conſtat operibus malis peccata redimi non poſſe: Ergo eleemoſyna, à peccatore facta ex intentione ſubveniendi alienæ miſeriæ, non eſt opus malum, ſed honeſtum, & moraliter bonum.

103. Probatur ſecundò ex SS. Patribus: Auguſtinus enim de ſpiritu & littera cap. 28. hæc ſcribit: *Sicut non impediunt à vita æterna juſtum quædam peccata venialia, ſine quibus vita hæc non ducitur; ſic ad ſalutem æternam nihil proſunt aliqua bona opera, ſine quibus difficillimè vita cujuſlibet peſſimi hominis invenitur.* Et Chryſoſtomus homil. 67. ad populum: *Non poteſt* (inquit) *malus omnino malus eſſe, ſed evenit ut aliquid habeat boni; neque bonus eſſe omnino bonus, ſed nonnulla ſolet habere peccata.* Quibus verbis declarant, quod ſicut fragilitas humana, vi prorſus ineluctabili implicat ſæpè peccatis nonnullis venialibus quantumlibet juſtum; ita lumen vultûs Domini naturaliter inditum homini, atque inextinguibilis boni & æqui ratio, aſſiduè ſollicitans animum, extorquet frequenter à quovis peſſimo levia nonnulla & facilia opera naturalia, nullius permixtione mali aut intentionis nequam vitiata.

104. Probatur tertiò ratione: Virtutum opera, ut juſtitiæ, religionis, miſericordiæ, temperantiæ &c. jure naturali & divino præcipiuntur hominibus etiam injuſtis, & mortalis peccati labe inquinatis: At illis non præciperentur, niſi ea poſſent exequi ſine admixtione peccati, & ita ut eſſent omni ex parte honeſta: Ergo, &c.

Dico ſecundò, falſum pariter eſſe ac erroneum, aſſerere nullum opus bonum fieri poſſe ſine charitate, hoc eſt, niſi in Deum propter ſe dilectum referatur; & ſine tali relatione, & charitatis imperio, actus cæterarum virtutum eſſe malos, & veri peccati contaminatione pollutos.

105. Probatur primò ex Tridentino ſeſſ. 14. cap. 4. & can. 5. definiente attritionem (quam ibidem dicit eſſe dolorem de peccatis, non conceptum ex motivo charitatis, ſed ex turpidinis peccati conſideratione, vel ex gehennæ & pœnarum metu) eſſe verum Dei donum, & Spiritus Sancti impulſum, (qui certè non impellit ad malum, & ad verum peccatum) ac denique eſſe motum bonum, ut addit in fine capitis citati, & peccatorem ad Dei gratiam in Sacramento pœnitentiæ obtinendam diſponere. Ergo ex Tridentino poteſt dari aliquis actus honeſtus, & moraliter bonus, ſine influxu & imperio charitatis.

106. Probatur ſecundò ex SS. Patribus: Auguſtinus enim lib. de patientia cap. 26. ſic ait: *Si quis non habens charitatem, & in aliquo ſchiſmate conſtitutus, ne Chriſtum neget, patitur tribulationes, anguſtias, famem &c. nullo modo culpanda iſta ſunt, imò verò & hæc laudanda patientia.* Et Fulgentius ejus diſcipulus lib. de Incarn. cap. 26. hæc ſcribit: *Aliqua quidem bona, quæ ad ſocietatis humanæ pertinent æquitatem, ineſſe poſſunt* (peccatoribus) *ſed quia charitate Dei non fiunt, prodeſſe nō poſſunt,* ad ſalutem videlicet & ad vitam æternam.

Probatur tertiò ratione: In hoc diſtinguitur bonitas moralis quæ in noſtris actibus reperitur, à bonitate ſupernaturali & meritoria vitæ æternæ, quòd prima conſtituitur abſque habitudine ad finem ſupernaturalem, per ſolam conformitatem quam actus habet cum recta ratione & prudentia; ſecunda verò procedit ex influxu gratiæ & charitatis, referentis actus noſtros in finem ſupernaturalem: unde quamvis ſine charitate homo non poſſit elicere actus ſupernaturales, & meritorios vitæ æternæ, poteſt tamen ſine illa plures actus honeſtos & moraliter bonos exercere, v. g. colere parentes, obedire ſuperioribus, ſubvenire egenis: iſti enim actus ex fine proximo, ſeu objecto, habent honeſtatem & bonitatem moralem; unde ut ſint moraliter boni, non eſt neceſſe quòd illam à fine extrinſeco & imperio charitatis participent. 107.

Confirmatur: Si ordinatio iſta ad cujuſvis operis honeſtatem, & bonitatem moralem neceſſaria ſit, ſequitur quod quotieſcumque homo operatur liberè, ſeu cum deliberatione rationis, aſtringatur præcepto diligendi Deum ſuper omnia: Sed hoc abſurdum eſt, cùm enim hoc præceptum ſit poſitivum, non obligat pro ſemper, ſed pro tempore determinato: Ergo & illud. Probatur ſequela: Nam cùm juxta communiorem ſententiam non detur actus indifferens in individuo, quotieſcumque homo liberè, ſeu cum deliberatione, operatur, tenetur honeſtè & benè moraliter operari: Ergo ſi ordinatio & imperium charitatis ad cujuſvis operis honeſtatem & bonitatem moralem requiratur, manifeſtum eſt præceptum charitatis obligare pro quocumque tempore, in quo homo liberè ſeu cum deliberatione operatur. 108.

Confirmatur ampliùs: Si nullum opus eſt bonum, niſi quod fit ex motivo charitatis propter Deum ſummè dilectum, ſequitur nullam eſſe virtutem, præter unam charitatem, cui ſoli competit operari propter tale motivum: At hoc repugnat non ſolùm Scripturæ, quæ plures alias virtutes agnoſcit, & commendat pluribus locis, ſed etiam manifeſtæ rationi; nam virtus, ex receptiſſima definitione, eſt habitus cum ratione electivus, id eſt conformiter rectæ rationi eligens & agens; manifeſtum eſt autem, rectæ rationi conſentaneum eſſe, vivere temperatè, agere fortiter, ſubvenire indigentium neceſſitati, exhibere parentibus, ſuperioribus, benefactoribus, honorem, obedientiam, gratitudinem, aliaque his ſimilia præſtare, quæ etiam præcisâ relatione ad Deum ut ſummè dilectum honeſta ſunt, & ſecundùm rectam rationem appetibilia: Ergo &c. 109.

§. II.

Solvuntur objectiones.

110. CONtra primam concluſionem objiciuntur in primis quædam Scripturæ teſtimonia, quibus videntur reprobari omnia opera eorum, qui adhuc ſunt in ſtatu peccati, etiamſi illa ſint bona ex objecto, ut laudare Deum, vel illi offerre ſacrificium: Ergo ut actus aliquis ſit bonus & honeſtus, gratiâ ſanctificante informari debet. Conſequentia videtur legitima: Antecedens verò patet ex illo Pſal. 49. *Peccatori autem dixit Deus, quare*

tu enarras justitias meas, & assumis testamentum meum per os tuum? & ex illo Isaiæ 1. *Quo mihi multitudinem victimarum vestrarum, dicit Dominus &c. Ne offeratis sacrificium frustra; incensum abominatio est mihi &c. Cùm multiplicaveritis orationem, non exaudiam, manus enim vestræ sanguine plenæ sunt.*

111. Respondeo, Deum verbis illis non significare, hæc omnia esse peccata, ex eo solùm quod à peccatoribus fierent, sed tantùm reprehendere pravâ intentionem Judæorum, à qua procedebant: illi enim hæc non ex affectu religionis & honesti præstabant, sed ex hypocrisi & vana gloria, omnemque suam justitiam in cultu illo externo constituebant, contemptâ virtute, & cultu Dei interno, juxta illud Isaiæ 29. *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longè est à me.*

112. Objicitur secundò: Omnes actus hominis in peccato mortali existentis, referuntur ex parte operantis ad malum finem: Ergo sunt peccaminosi & moraliter mali. Consequentia patet: actus enim ex objecto & specie boni, ex intentione mali finis vitiantur: Antecedens probatur. Existens in peccato mortali, omnia quæ appetit ordinat ad bonum privatum, ut in ultimum finem; ut enim in Tractatu de peccatis ostendimus, ultimus finis peccatoris est vel ipse peccator, vel bonum proprium & privatum ipsius: Ergo omnes actus hominis, in peccato mortali existentis, referuntur ex parte operantis ad malum finem.

Disp. 10. art. 2.

113. Respondeo negando Antecedens: ad cujus probationem, nego pariter Antecedens: etsi enim omnes actus peccatoris sistant in bono proprio, non tamen per omnes in tali bono ultimum finem constituit, sed per illos duntaxat, qui sistunt in ipso privativè, excludendo scilicet gratiam & charitatem, per quam fieri debet relatio ad finem supernaturalem, & hujusmodi sunt sola peccata mortalia: alij verò actus honesti, aut venialiter peccaminosi, quos existens in peccato mortali elicit, in bono proprio sistunt duntaxat præcisivè; quia non excludunt talem relationem, sed solùm ab ea præscindunt, ut loco citato fusè exposuimus: unde ad hunc locum Lectorem remittimus, ne eadem sæpiùs repetamus.

114. Objicitur tertiò contra secundam conclusionem. Opus hominis evecti ad ordinem supernaturalem, redditur malum ex defectu ordinationis ad supernaturalem finem: At talem circunstantiam nequit ponere sine charitate: Ergo nec sine illa opus aliquod moraliter bonum elicere. Minor patet: Major probatur. Cùm enim in homine natura sensitiva cum rationali conjuncta inveniatur, omnis actus liber, circa bonum conveniens naturæ sensitivæ elicitus, redditur malus ex defectu ordinationis ad bonum conforme naturæ rationali, ut docet D. Thomas suprà quæst. 18. art. 9. ubi ex hoc principio infert, nō posse dari actum liberum indifferentem in individuo: At in homine elevato ad ordinem supernaturalem natura invenitur conjuncta cum elevatione ad gratiam: Ergo similiter ex defectu ordinationis ad finem conformem gratię, vitiosum redditur omne opus morale ordinis naturalis.

115. Respondeo negando Majorem: ad cujus probationem, nego etiam Majorem: causa enim adæquata effectûs ibi relati, non est conjunctio naturæ sentientis cum rationali, sed subordinatio quam habet ad illam in omni actu deliberato: cùm enim natura sensitiva ratione sui non sit libera, actum aliquem deliberatum exercere nequit, nisi ut subordinata rationali; eo autem ipso quòd homo ut rationalis operatur, tenetur apponere finem rationi conformem, subindeque ex defectu istius finis, quodvis illius opus vitiatur: homo verò ad ordinem supernaturalem evectus non subordinatur in omni actu suo formæ elevanti, & ideò non tenetur omni actui finem elevationi conformem apponere; & per consequens ex defectu istius finis opus ejus non vitiatur.

116. Denique contra eandem conclusionem objici possunt quædam Augustini testimonia, quibus apertè significat, cæterarum virtutum actus esse vitiosos, nisi à charitate imperentur: ait enim lib. de gratia & libero arbitrio cap. 15. *Præcepta charitatis tanta ac talia sunt, ut quidquid se putaverit homo benè facere, si fiat sine charitate, nullo modo fiat benè.* Item in lib. de moribus Ecclesiæ, Epist. 106. & lib. 1. Retractationum cap. 15. dicit *omnia bona hominis in summum bonum referenda esse.* Et lib. 19. de Civit. cap. 15. *Virtutes* (inquit) *dū propter se appetuntur, superba vitia sunt.*

117. Ad primum dicendum, Augustinum loqui de bonitate morali, non quacumque, sed supernaturali, in qua fundatur condignum meritum vitæ æternæ: hæc enim bonitas gratiam & charitatem in operante præsupponit.

Ad secundum respondeo, vel Augustinum solùm velle opera bona per charitatem in Deum referri debere, ut sint condignè meritoria æternæ gloriæ: vel si ad eorum bonitatem moralem ipsorum relationem in Deum exigit, loqui de relatione in Deum, in quolibet opere honesto & moraliter bono imbibita: cùm enim quilibet actus honestus sit participatio quædam rectitudinis moralis voluntatis divinæ, & obsequium ei gratum & honorificum, intrinsecè ac per se in Deum, ut luminis rationis, ac totius boni honesti authorem, refertur.

Ad tertium dicatur, Augustinum ibi disputare contra Stoïcos, qui ultimum finem hominis, ac summum bonum, in virtute collocabant; unde solùm intendit, affectum quo virtus tanquam ultimus finis appetitur, non esse actum virtutis, sed superbiæ.

§. III.

Jansenij doctrina refellitur, & omnia infidelium opera non esse peccata demonstratur.

DIco secundò: Falsum est dicere, gratiam fidei, seu fidem supernaturalem, ita necessariam esse ad benè operandum, ut sine illa nihil boni fiat, omniaque infidelium opera sint peccata.

118. Probatur primò ex Scriptura, quæ hortatur sæpiùs peccatores, etiam infideles, ad jejunium, orationem, eleemosynam, & alia bona opera: Ergo supponit posse ab illis benè fieri, neque enim hortatur ad malè operandum. Unde Daniel. 4. Propheta sic alloquitur Regem Nabuchodonozor: *Consilium meum placeat tibi, & peccata tua eleemosynis redime:* At peccata non redimuntur peccatis: Ergo illæ eleemosynę Regis, licèt infidelis, non erant peccata, sed opera misericordiæ, apta ad impetrandam Dei misericordiam, & flectendam ipsius iram, ac ultionem imminentem avertendam.

119. Deinde Scriptura variis in locis refert aliqua infidelium opera fuisse à Deo remunerata, quale est beneficium præstitum Israëlitis ab obstetricibus Ægyptiis, quod Deus remuneratus est ædificando eis domos, ut dicitur Exodi 1. & gratia

præſtita à Rahab exploratoribus Iſraëlitarum, quam Joſuë, juxta Dei voluntatem, alio beneficio compenſavit, ut refertur Joſuë 2. & 6. Item Ezechiel. 29. Nabuchodonozor dicitur ſui operis mercedem à Deo accepiſſe. Et Auguſtinus lib. 5. de civit. Dei cap. 15. aſſerit Deum dediſſe Romanis infidelibus imperium amplum, ut eorum virtutes in hac vita remunerationem aliquam haberent. Ex quibus omnibus locis poſſumus hoc argumentum deducere. Deus nulla peccata remuneratur, ſed punit: At opera aliqua infidelium remuneratus eſt: Ergo aliqua opera infidelium non ſunt peccata. Quam rationem inſinuat Hieronymus in cap. citatum Ezechiëlis, ubi ſic ratiocinatur: *Ex eo quod Nabuchodonozor mercedem accepit boni operis, intelligimus etiam Ethnicos, ſi quid operis boni fecerint, non abſque mercede, Dei judicio præteriri.*

120. Probatur ſecundò ex Auguſtino de ſpiritu & litt. cap. 27. ubi ait, *eſſe quædam facta infidelium, à gratia Chriſti alienorum, quæ ſecundùm juſtitiæ regulam non modò vituperare non poſſumus, verùm etiam meritò, rectèque laudamus: quanquam ſi diſcutiatur quo fine fiant, vix inveniuntur quæ juſtitiæ debitam laudem, defenſionemve mereantur.* Ejuſque rei rationem reddens, ſubdit immediatè poſt, initio ſcilicet capitis 8. *Veruntamen quia non uſque adeò in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita eſt, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanſerint, unde meritò dici poſſit, etiam in ipſa impietate vitæ ſuæ facere aliqua legis, vel ſapere.* Et paulò inferiùs de Gentibus loquens: *Ipſi homines erant* (inquit) *& vis illa naturæ inerat eis, quâ legitimum aliquid anima rationalis & ſentit & facit.* Denique ibidem addit: *Sicut non impediunt à vita æterna juſtum quædam peccata venialia, ſine quibus hæc vita non ducitur: ſic ad ſalutem æternam nihil proſunt impio aliqua bona opera, ſine quibus difficillimè vita cujuſlibet peſſimi invenitur.*

121. Confirmatur: Idem S. Doctor Epiſt. 99. ad Evodium, de quibuſdam Ethnicis loquens ait quod: *illi, excepto Dei cultu in quo erraverunt, colentes vana quæ publicè colenda fuerant inſtituta, & creaturæ potiùs quàm creatori ſervientes, in cæteris moribus, parſimoniæ, continentiæ, caſtitatis, ſobrietatis, mortis pro patriæ ſalute contemptu, ſervatæque fidei, non ſolùm civibus, verùm & hoſtibus imitandi proponuntur.* Et Epiſt. 130. laudat continentiam Polemonis Ethnici adoleſcentis, aitque illam fuiſſe donum Dei. Item libro de gratia Chriſti cap. 24. ex ſubita mutatione Regis Aſſueri in favorem Judæorum, infert, intelligendum & fatendum eſſe, *Non lege atque doctrinâ ſonante forinſecùs, ſed internâ atque occultâ, mirabili atque ineffabili poteſtate, operari Deum in cordibus hominum, non ſolùm veras revelationes, ſed etiam bonas voluntates:* Ergo ex Auguſtino omnia opera infidelium non ſunt mala.

122. Reſpondet Janſenius libro 4. de ſtatu naturæ lapſæ cap. 5. & 6. his teſtimoniis, quæ ex Scriptura & Auguſtino adduximus, tantùm probari in infidelibus dari aliqua opera bona ex officio, ſeu ex parte objecti, ſed non bona omni ex parte, præſertim verò ex parte finis: cùm enim talia opera pravum finem reſpiciant, vel debito fine careant, mala ſunt, & vera peccata.

123. Sed contra primò: Auguſtinus opera aliqua infidelium dicit eſſe adeò bona, *ut ſecundùm juſtitiæ regulam meritò rectèque laudanda ſint:* At juſtitiæ regula attendit præcipuè ad finem & intentionem operantis, & operantem actum bonum ex intentione mala, non dignum laude, ſed vituperio cenſet: Ergo Auguſtinus ſentit dari in infidelibus aliqua opera bona, non ſolùm ex objecto quod reſpiciunt, ſed etiam ex fine & intentione quâ fiunt. Nec obſtat quod ibidem de illis operibus ſubdat: *Quamquam ſi diſcutiatur, quo fine fiant, vix inveniuntur quæ juſtitiæ debitam laudem mereantur:* nam particula, *vix*, non ſignificat ea nunquam in infidelibus reperiri, ſed tantùm ea rarò & difficulter in ipſis inveniri, quia illi ut plurimum ex aliquo pravo motivo, præſertim ex vana gloria, operantur, ut infrà dicemus.

Secundò, Idem S. Doctor Epiſt. 99. citatâ aſſerit dari in infidelibus aliqua opera adeò bona, ut meritò proponantur imitanda: At opera bona ſolùm ex objecto, & mala ex fine operantis, cùm ſint vera peccata, non debent proponi ut imitanda, ſed potiùs ut deteſtanda: Ergo idem quod priùs. 124.

Tertiò, Idem Auguſtinus ibidem addit, quod etſi talia opera infidelibus non proſint in ordine ad vitam æternam, ita tamen delectant, ut eos in quibus fuerunt vellemus ab inferno liberari, niſi aliter ſe haberet ſenſus humanus, aliter juſtitia Creatoris: At hoc de operibus, quæ ſunt bona ex objecto, & mala ex fine operantis, rectè dici non poteſt; alioquin poſſet quis legitimè optare beatitudinem danti eleemoſynam fœminæ indigenti, ex intentione eam inducendi ad peccatum, aut facienti quædam alia opera ex ſe bona & honeſta, ex pravo fine: Ergo &c. 125.

Quartò, Idem Doctor Sanctus Epiſt. 130. citatâ ait continentiam Polemonis, id eſt, affectum efficacem continendi, in quo primò & præcipuè virtus illa conſiſtit, fuiſſe donum Dei: At ſi exiſtimaſſet affectum illum fuiſſe vitioſum, & veri peccati ſorde contaminatum, non debuiſſet illum appellare donum Dei; abſurdum enim & impium eſt dicere peccatum eſſe donum Dei: Ergo &c. 126.

Quintò, Auguſtinus, ut ſuprà vidimus, ex ſubita mutatione Regis Aſſueri ab indignatione ad lenitatem, infert Deum operari in cordibus hominum, non ſolùm veras revelationes, ſed etiam bonas voluntates: At hoc non rectè inferret, ſi exiſtimaret affectum illum Aſſueri, Judæis favorabilem, fuiſſe malum & vitioſum ex fine, cùm Deus author peccati eſſe non poſſit, nec illud in cordibus hominum operari: Ergo idem quod priùs. 127.

Sextò, Scriptura, Auguſtinus, & Hieronymus, locis ſuprà relatis, teſtantur aliqua infidelium opera fuiſſe à Deo remunerata: At ſi illa fuiſſent mala ex intentione & affectu vitioſo operantis, aut ex defectu relationis in Deum, non fuiſſent remunerata à Deo, cùm talia opera non mercedem, ſed pœnam mereantur: Ergo Scriptura & SS. Patres citati, ſentiunt illa fuiſſe bona, non ſolùm ex objecto, ſed etiam ex fine operantis. 128.

Denique Auguſtinus loco citato libri de ſpiritu & litt. ait: *Sicut non impediunt à vita æterna juſtum quædam peccata venialia, ſine quibus hæc vita non ducitur: ſic ad ſalutem æternam nihil proſunt impio aliqua bona opera, ſine quibus difficillimè vita cujuſlibet peſſimi invenitur.* Sed hæc oppoſitio peccatorum venialium in juſtis, & bonorum operum in infidelibus, non eſſet bona, ſi hæc opera ratione finis pravi, vel defectu finis debiti, eſſent peccata venialia, vel quod pejus eſt, mortalia: nec rectè diceret Auguſtinus, ea 129.

non prodeſſe impio ad vitam æternam; nam ſi illa eſſent mala & vera peccata, non ſolùm non prodeſſent ad vitam æternam, ſed etiam illi obeſſent, ut patet: Ergo ſentit opera illa infidelium non fuiſſe mala ex fine operantis.

130. Probatur tertiò concluſio ex D. Thoma, fideliſſimo Auguſtini Diſcipulo, quem Janſenius *Auguſtinum contractum* appellat. Hic enim S. Doctor ita clarè & expreſsè noſtræ patrocinatur ſententiæ, ut de ejus mente nefas ſit dubitare. Ait enim ſuper cap. 14. Epiſtolæ ad Roman. lect. 3. *Cùm aliquis infidelis ex dictamine rationis aliquod bonum facit, non referendo ad malum finem, non peccat. Non tamen opus ejus eſt meritorium, quia non eſt gratiâ informatum.* Et ſuper caput 1. Epiſtolæ ad Titum lect. 4. exponens hæc verba Apoſtoli: *Coinquinatis autem & infidelibus nihil eſt mundum*, ſubdit: *Quando peccator facit aliquod bonum, ſecundùm quod eſt peccator & infidelis, totum eſt peccatum ex radice: ſed ſi quid facit ex principio alicujus boni quod habet, ut fidei informis, vel naturæ, non eſt immundum.* Item 2. 2. quæſt. 10. art. 4. quærit, *utrum omnis actio infidelis ſit peccatum?* & reſpondet negativè: *Quia* (inquit in reſp. ad 3.) *per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in ipſis aliqua veri cognitio, per quam facere poſſunt aliquod opus de genere bonorum.* Quam rationem ſupra inſinuavit Auguſtinus, cùm dixit quod in anima hominis non eſt adeò detrita imago Dei terrenorum affectuum labe, ut nulla in ea veluti extrema lineamenta remanſerint.

131. Quartò ſuadetur concluſio, & ſimul præcipuum Janſenij fundamentum convellitur. Poteſt infidelis liberè aliquem actum elicere, qui tendat in objectum honeſtum, cui nulla prava apponatur circunſtantia, nec ulla ex debitis deſit: Sed iſte actus eſt moraliter bonus: Ergo &c. Minor conſtat: nihil enim ampliùs requiritur ad opus moraliter bonũ. Major verò probatur quantùm ad ſingulas partes. Et primò quòd poſſit infidelis liberè elicere actum ex objecto honeſtum, patet: quia poteſt liberè eleemoſynam indigenti largiri, debitum ſolvere creditori, honorare parentes &c. quilibet autem ex illis actibus habet, ut conſtat, objectum ex ſe honeſtum. Secundò quod poſſit, eliciendo aliquem ex illis actibus, nullam pravam circumſtantiam illi apponere, ſic oſtenditur. Si quæ eſſet mala circunſtantia, ſine qua non poſſet infidelis elicere prædictos actus, vel eſſet ipſa infidelitas cum qua operatur, vel vana gloria, aut alius finis pravus, in ordine ad quem tales actus eliceret? Sed poteſt infidelis dare eleemoſynam indigenti, abſque eo quod circunſtantia infidelitatis ejus vitiet talem actum; poteſt enim illum elicere, non ut infidelis formaliter, ſed ut agens per rationem, & ut habens liberum arbitrium, ita ut ipſa infidelitatis circunſtantia materialiter ſolùm ſe habeat, ſubindeque nihil malitiæ influat in talem actionem; unde S. Thomas loco ultimò citato ait: *Sicut habens fidem poteſt aliquod peccatum 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 infidelitatis:* item poteſt operari talem actum propter honeſtatem eleemoſynæ præcisè, non intendendo vanam gloriam, aut aliũ malum finem; nam ipſa honeſtas actionis eſt, ſaltem aliquando, motivum ſufficiens voluntati ad eam eliciendam vel imperandam, maximè quando talis actio non eſt difficilis: *Si enim* (inquit Soto) *poteſt unuſquiſque pro libito ſuo projicere denarium in flumen, cur non poterit donare pauperi ſine alia mala circunſtantia, eò quod eſt honeſtum?* Ergo &c. *Lib. 1. de natura & gratia cap. 10.* 132.

Denique quod poſſit infidelis elicere actum moralem cui nulla deſit ex debitis circunſtantijs, ſic demonſtratur. Si ſemper in omni ejuſmodi opere ab infideli elicito deeſſet aliqua debita circunſtantia, ut contendit Janſenius, maximè, ut exiſtimat, ordinatio talis actus ad Deum tanquam ad ultimum finem: Atqui poteſt hæc circunſtantia non deeſſe tali actui, ſed ſufficienter ipſum afficere: Ergo poteſt nulla ei deeſſe debita circunſtantia. Probatur Minor: Ad hoc enim non requiritur quòd ab operante intendatur talis relatio, ſed ſufficit quòd ipſe actus ex natura ſua, ſive objecto, ordinetur in Deum, tanquam bonum particulare in bonum univerſale, & quòd ille qui eum actum elicit, non impediat talem ordinationem, ipſum ad pravum aliquem finem ordinando, vel aliâ malâ circunſtantiâ vitiando; eò enim ipſo quòd non impediatur relatio, quàm actus ex natura ſua importat ad Deum tanquam ultimum finem, refertur ad eum, ſaltem interpretativè, & bonitatem ex tali relatione acquirit: conſtat autem ex jam dictis, quòd infidelis poteſt ita ſe gerere, eliciendo ejuſmodi actum, quòd ipſius relationem ad Deum non impediat, per appoſitionem pravi finis, aut alterius malæ circunſtantiæ: Ergo &c.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio hoc exemplo. Sicut lapis ex natura ſua tendit in centrum, ut in terminum & finem ſui motûs, niſi violenter ſurſum impellatur ab agente extrinſeco: ita quodlibet opus ex objecto & ex natura ſua bonum & honeſtum, tendit in Deum, ut luminis rationis, ac totius boni honeſti authorem, niſi violenter ab homine in finem malum referatur. Unde qui elicit actum honeſtum & bonum ex objecto, nullam apponendo malam circunſtantiam, cenſetur (interpretativè ſaltem) operari propter Deum: quod ad bonitatem moralem actuum humanorum ſufficit. Si verò aliqua mala circunſtantia tali actui apponatur, non retinet bonitatem moralem quam habet ex objecto; quia per hujuſmodi circunſtantiam impeditur effectus talis tendentiæ, qui eſt ipſius unio moralis cum Deo, & conſequenter participatio bonitatis ipſius: ſicut per detentionem violentam gravis in loco ſurſum, impeditur effectus inclinationis, quam habet ad centrum, nempe ũnio phyſica ipſius cum centro, ſive cum loco deorſum. 133.

Poteſt etiam probari concluſio ex abſurdo & inconvenienti, quod ſequitur ex doctrina Janſenij. Si enim omnium infidelium opera ſint peccata, ſequitur quod quando infidelis obligatur ad obſervantiam alicujus præcepti naturalis, tunc ſive obſervet, ſive non obſervet tale præceptum, peccet: ſupponamus enim quod infideli miſer aliquis occurrat, cui ex præſcripto legis naturæ teneatur ſubvenire; in tali caſu ſi nõ ſuccurrat, peccat, quia facit contra præceptum naturale, peccat etiam ſi ei ſubveniat, & eleemoſynam tribuat, cùm juxta doctrinam Janſenij, omnia infidelium opera ſint peccata: quidquid ergo faciat miſer ille infidelis, ſive obſervet, ſive non obſervet, legis naturæ præceptum, in peccatum ruit, ſubindeque neceſſariò peccat, quod ſine errore affirmari nequit. 134.

§. IV.

Præcipuæ Janſenij objectiones ſolvuntur.

135. CONtra præcedentem concluſionem objicit in primis Janſenius tres propoſitiones D. Auguſtini, quas ſæpe repetit S. Doctor, & urget lib. 4 contra Julian. cap. 3. Prima eſt: *Opera omnia infidelium ſunt peccata.* Unde tract. 89. in Joan. *Quid* (inquit) *eſt boni operis ante fidem? cùm dicat Apoſtolus, omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt.* Et Epiſt 105. ad Sixtum: *Opera bona fiunt ab homine, fides autem fit in homine, ſine qua illa à nullo fiunt homine: omne enim quod non eſt ex fide, peccatum eſt.* Secunda propoſitio Auguſtini eſt: *Nullum opus ſine fide eſt bonum:* B quam probat ex illo Apoſtoli ad Hebr. 11 *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo.* Tertia eſt: *Virtutes Philoſophorum non fuerunt veræ virtutes, ſed vitia.* Quæ propoſitio evidenter ſequitur ex præcedentibus: cùm enim virtus non ſit aliud, niſi principium boni operis, ſeu habitus cum recta ratione electivus, ſi infideles nullum facere poſſunt, aut eligere opus bonum & honeſtum, ſeu rationi conſonum, manifeſtum eſt eos nullam etiam poſſe habere virtutem. Unde idem S. Doctor loco citato ait, *Non eſſe veras virtutes, niſi ubi eſt vera ſapientia & charitas Dei; & ideò non eſſe inter Romanos & Græcos, qui eſſent veri ſapientes, ſtudioſique cenſendi.*

136. Ad hoc argumentum, quod eſt præcipuum fundamentum Janſenij: in primis dico, impoſſibile eſſe, Auguſtinum in una & eadem diſputatione contra Pelagianos tam manifeſtè ſibi contradicere: unde cùm teſtimonia quæ adduximus in favorem noſtræ ſententiæ, ſint expreſſa, & deſumantur ex libris, in quibus S. Doctor ex profeſſo contra Pelagianos diſputabat, neceſſe eſt interpretari loca quæ profert Janſenius, & tres illas Auguſtini propoſitiones ſigillatim exponere, maximè cùm prima & tertia inveniantur inter 72. propoſitiones Michaëlis Baij, à Pio V. & Gregorio XIII. proſcriptas. Hoc præmiſſo.

137. Ad primam propoſitionem dicendum, quod quando Auguſtinus aſſerit omnia opera infidelium eſſe peccata, vel ſumit nomen peccati in ampla quadam ſignificatione, nimirum prout ſignificat opus informe, & indignum vitâ æternâ: vel ſi loquatur de peccato ſtrictè & in rigore ſumpto, ſeu de actu malo & difformi regulis morum, ſolùm intendit omnia opera infidelium, quæ procedunt ab ipſis, reduplicativè ut infideles ſunt, ſeu ex errore contrario fidei, eſſe peccata, etſi ex objecto & ſpecie ſua ſint bona: ſi enim infidelis, ad honorem deorum ſuorum ſervet virginitatem, vel det eleemoſynam, haud dubiè peccat, quia in his actibus non operatur ut homo, & ex regu- E la rectæ rationis, ſed ut infidelis, & ex regula ſui erroris, ſeu ex prava intentione, occaſione infidelitatis concepta.

138. Addo quod, ſicut cùm dicitur Geneſ. 6. *Omnis caro corruperat viam ſuam*, ly *omnis* ſumitur pro majori parte; ita cùm Auguſtinus aſſerit omnia opera infidelium eſſe peccata, ſolùm intendit quod illi ordinariè & ferè ſemper peccant, quia ut plurimum ex aliquo pravo motivo, præſertim ex vana gloria, operantur; quapropter *animalia gloriæ*, vel *mancipia vanæ gloriæ*, eos appellat. In eodem ſenſu loquitur Proſper in carmine de ingratis, dum ait:

A *Omne etenim probitatis opus, niſi ſemine veræ*
Exoritur fidei, peccatum eſt, inque reatum
Vertitur, & ſterilis cumulat ſibi gloria pœnam.

Nomine enim hujus gloriæ ſterilis, quæ ſibi pœnam accumulat, non aliud quàm vana gloria, quâ antiqui Philoſophi in omnibus ferè ſuis actionibus trahebantur, intelligi poteſt. Unde Bernardus ſerm. 1. in feſto omnium Sanctorum de antiquis Philoſophis ait: *Calcaverunt ſubſtantiam, ſed non ſuperbiam: noluerunt abundare cenſu terreno, ut abundarent ſenſu ſuo.* Et Nazianzenus Iambico 18.

Primùm ſecuti rem bonam non ſunt benè;
Magè nam movebat gloria hos, quàm amor boni.

Hinc etiam Juſtinus Martyr Apologiâ ad Se- B natum, Creſcenti Philoſopho improperat, quòd non Philoſophus, ſed *Philocompus*, & *Philodoxus* eſſet, id eſt gloriæ & popularis ſtrepitûs amator.

Quod autem dicitur ad Roman. 14. *Omne quod* 139. *non eſt ex fide, peccatum eſt*, dupliciter poteſt exponi. Primò hoc poteſt intelligi, non de fide quæ eſt virtus theologica, ſed de dictamine conſcientiæ judicantis aliquid eſſe rectum aut licitum: loquitur enim Apoſtolus de his, qui per conſcientiam erroneam judicabant non eſſe licitum veſci jam cibis lege antiquâ prohibitis; qui cùm diſcernunt cibum à cibo, & eo veſcuntur quem putant licitum, peccant, quia non ex fi- C de, id eſt ex dictamine conſcientiæ judicantis licere, eo utuntur: omne autem quod non eſt ex tali fide, peccatum eſt. Sed quia Auguſtinus hæc verba Apoſtoli de fide, prout eſt virtus theologica, ſæpè intelligit, ſecundò dici poteſt, quod quando dicitur: *Omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt*, ly *non ex fide*, debet ſumi non ſolùm negativè, ſed etiam contrariè, ita ut ſenſus ſit, illud quod non eſt ex fide, ſed ex infidelitate, peccatum eſt. Utramque expoſitionem tradit S. Thomas ibidem lect. 3. in fine, ubi ait: *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 bo-* D *num eſſe videatur, putà ſi paganus ad honorem ſuorum Deorum virginitatem ſervet, vel eleemoſynam det, hoc ipſo peccat.*

Ad ſecundam propoſitionem reſpondeo, in- 140. tentum Auguſtini in illa non alium eſſe, quàm quòd nullum opus ſine fide ſit ſimpliciter & antonomaſticè bonum; quippe cùm homini ad æternam gloriam ordinato nihil abſolutè bonum ſit, niſi quod ad eam perducit; nihilque abſolutè malum, niſi quod ab ea abducit. Unde Ezech. 20. præcepta antiquæ legis appellantur *non bona*; non quòd in ſe mala eſſent, ſed quia non erant perfecta, neque hominem ad perfe- E ctionem legis evangelicæ perducebant, juxta illud Apoſtoli ad Hebr. 7. *Nihil ad perfectum adduxit lex.*

Quod autem hæc interpretatio ſit legitima, patet ex ipſo Auguſtino lib. 4. contra Julian. cap. 3. ubi ſic ait: *Scito nos illud tantùm dicere bonum hominis, illam bonam voluntatem, illud opus bonum, ſine Dei gratia à nemine poſſe fieri, per quod ſolùm poteſt homo ad æternum Dei donum, regnumque perduci.* Unde ibidem colum. 10. permittit Juliano dicere, bona quædam opera fieri per vires naturæ, dummodo fateatur eſſe ſterilia ad vitam æternam. In eodem ſenſu intelligi debet illud Pauli ad Hebr. 11. *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo.* Nihil enim aliud intendit

Apoſtolus, quàm non poſſe quemquam ſine fide eſſe Deo gratum & juſtum, juſtitiâ & ſanctitate ſupernaturali, per quam Deo placuerunt Sancti, de quibus deinceps toto eodem capite loquitur; conſequenter ad id quod dixerat extremis verbis capitis præcedentis: *Juſtus autem meus ex fide vivit.*

141. Ad tertiam ſimiliter dicendum, quod quando Auguſtinus negat in infidelibus veras virtutes, nomine *veræ virtutis* intelligit virtutem perfectam, quæ hominem promoveat ad vitam æternam, ſive, ut ipſe loquitur loco citato, *quæ liberandis & beatificandis hominibus deſerviat.* Unde ibidem dicit: *Si ad conſequendam veram beatitudinem, quam nobis fides per Chriſtum promiſit, nihil proſunt homini virtutes, non ſunt veræ virtutes.* Et D. Thomas ſuprà quæſt. 65. art. 2. *Solæ virtutes infuſæ* (inquit) *ſunt perfectæ, & ſimpliciter dicendæ virtutes, quia benè ordinant hominem ad finem ultimum ſimpliciter: aliæ verò virtutes, ſcilicet acquiſitæ, ſunt ſecundùm quid virtutes, non autem ſimpliciter; ordinant enim hominem benè reſpectu finis ultimi in aliquo genere, non autem reſpectu finis ultimi ſimpliciter. Vnde Rom. 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,*

142. Advertendum eſt etiam, virtutes morales acquiſitas mediare inter vitia, & virtutes theologicas, & morales infuſas: unde quia medium, comparatum ad extremum perfectius, cenſetur imperfectum, & è contra videtur perfectum, comparativè ad imperfectius (v. g. tepidum comparatum calido, videtur frigidum, & comparatum frigido, videtur calidum; fuſcum comparatum ad nigrum, album dicitur, nigrum verò ſi comparetur ad album) virtutes morales acquiſitæ, per ordinem & comparationem ad theologicas, & morales infuſas, imperfectæ dicuntur; è contra verò cenſentur perfectæ, ſi comparentur ad vitia quibus opponuntur. Igitur quia Auguſtinus conſiderat virtutes imperfectas Philoſophorum per ordinem ad virtutes perfectas Chriſtianorum, illaſque cum iſtis comparat, ideò dicit eas non eſſe veras virtutes, ſed virtutum umbras & ſimilitudines; ſicut aurichalcum, quamvis ſit verum metallum, non tamen verum aurum, ſed ejus ſpecies & imago quædam dicitur.

143. Addo quod, cùm virtus non generetur niſi per frequentationem actuum bonorum, & veteres Philoſophi rariſſimè elicerent actus bonos & honeſtos, niſi pravâ aliquâ circunſtantiâ, ſcilicet vanæ gloriæ, vitiatos, ut ſuprà ex Auguſtino vidimus, rariſſimè acquirebant veras virtutes morales, & quod ex eorum actibus frequenter repetitis generabatur, non erat virtus, ſed vitium. Unde egregiè Hieronymus Epiſt. 4. ad Ruſticum: *Philoſophi ſæculi vitium vitio, peccatumque peccato medicantur: nos amore virtutum vitia ſuperamus.*

144. Objicies ſecundò: Nullum poteſt dari bonum opus ſine intentione recta, juxta illud Ambroſij lib. 1. offic. cap. 3. *Affectus tuus nomen imponit operi tuo.*: Sed in infidelibus non poteſt dari recta intentio, cùm fides, quæ eſt mentis oculus, dirigat intentionem: Ergo nec opus bonum. Qua ratione utitur Auguſtinus ſuper Pſal. 31. ubi ſic diſcurrit: *Nemo computet opera ſua bona ante fidem, ubi enim fides non erat, bonum opus non erat: bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit.*

Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum cum D. Thoma 2. 2. quæſt. 10. art. 4. ad 2. ubi prædictum Auguſtini teſtimonium exponit: *quod fides dirigit intentionem hominis reſpectu finis ultimi ſupernaturalis: ſed lumen etiam rationis naturalis poteſt dirigere intentionem reſpectu alicujus boni connaturalis homini.* Unde Theologi in Tractatu de virtutibus hoc inter virtutes morales acquiſitas, & Theologicas, ac morales infuſas, diſcrimen ſtatuunt, quod primæ per rationem, & prudentiam moralem; aliæ verò per fidem, & prudentiam infuſam regulantur. 145.

Dices, Ad moralem bonitatem humani actûs neceſſe eſt ut ad Deum referatur: Sed fidelis, cùm careat cognitione veri Dei, non poteſt ad ipſum ſuos actus referre; quemadmodum cœcus non poteſt dirigere ſagittam ad ſcopum, cùm illum non videat: Ergo infidelis nullum poteſt actum moraliter bonum elicere. 146.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: per relationem extrinſecam, ſeu per actum diſtinctum, nego: per relationem intrinſecam, & in ipſa entitate actûs imbibitam, concedo. Omnis enim actus moraliter bonus, eo ipſo quod talis eſt, ſeipſo in Deum refertur, quia eſt participatio bonitatis ejus moralis, & conſonat rectæ rationi, & legi naturæ, quæ eſt quædam emanatio, expreſſio, & participatio legis æternæ, & rationis increatæ, ut antea expoſuimus. 147.

§. V.

Gregorij & Vazquezij ſententia rejicitur.

Dico tertiò: Homo lapſus, ſine auxilio ſpeciali, & cum ſolo concurſu generali Dei, aliqua opera honeſta & moraliter bona naturalis ordinis poteſt efficere.

Probatur primò ex Scriptura, dicit enim Apoſtolus ad Roman. 2. *Gentes quæ legem non habent* (poſitivam ſcilicet, Moſaïcam, aut Evangelicam) *naturaliter ea quæ legis ſunt faciunt.* Licèt enim hic locus Apoſtoli intelligi poſſit de Gentilibus ad fidem converſis, & ly *naturaliter*, explicari *de natura per gratiam reformata*, ut ibidem lect. 3. docet S. Thomas: tamen, ut idem S. Doctor ibidem fatetur, & plures ex SS. Patribus aſſerunt, poteſt etiam intelligi de Gentilibus nondum converſis; per vires naturæ, ſeu per dictamen rationis, & legem naturalem, oſtendentem eis quid ſit agendum, aliqua per legem poſitivam injuncta facientibus. Unde egregiè Tertullianus de corona militis cap. 6. *Apoſtolus ad Romanos dicens naturâ facere nationes ea quæ legis ſunt, & legem naturalem ſuggerit, & naturam legalem.* Et Hieronymus in cap. 29 Ezech. *Perſpicuum eſt condemnari nos comparatione Gentilium, ſi illi lege faciant naturali, quæ nos etiam ſcriptâ negligimus: de quo pleniſſimè ad Romanos, Apoſtolus diſputat.* Auguſtinus quoque, licèt aliam expoſitionem tradat & præferat, hanc tamen probabilem eſſe fatetur, lib. de ſpiritu & litt. cap. 27. & 28. Quare Pius V. Gregorius XIII. hanc Baij propoſitionem, quæ eſt 22. meritò proſcripſerunt: *Cùm Pelagio ſentiunt, qui textum Apoſtoli ad Rom. 2. Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis ſunt faciunt, intelligunt de gentibus, fidei gratiam non habentibus.* 148.

149. Probatur ſecundò ex Auguſtino de ſpiritu & litt. cap. 27. & 28. docente infideles aliqua feciſſe bona opera, ut ſuprà retulimus: quod autem intelligat ea feciſſe ſine gratia ſuperaddita naturæ, patet tum ex ratione quam adducit; ait enim eos ita feciſſe, *Quia non uſque adeò in anima humana, imago Dei terrenorum affectuum labe detrita eſt, ut nulla in ea velut lineamenta remanſerint*; & paulò inferiùs de iiſdem Gentilibus, naturaliter benè operantibus loquens, ſubdit: *Ipſi homines erant, &* VIS ILLA NATVRÆ *inerat eis, quâ legitimum aliquid, anima rationalis & ſentit & facit, etſi non eſſet illa pietas quæ transfert in vitam æternam:* tum etiam quia in libro Hypognoſticon, qui totus ex ſententijs Auguſtini confectus eſt, cap. 4. ſic dicitur: *Eſſe fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus, habens quidem judicium rationis; non per quòd ſit idoneum quæ ad Deum pertinent* (id eſt quæ faciunt ad ſalutem, quæque gratiam ipſius Dei conciliant, vel ad illam diſponunt) *ſine Deo inchoare, aut certè peragere; ſed tantùm in operibus vitæ præſentis, tam bonis, quàm etiam malis; bonis dico,* QVÆ DE BONIS NATVRÆ ORIVNTVR, &c.

150. Probatur tertiò ex D. Thoma, qui apertè favet noſtræ aſſertioni: nam hîc art. 2. docet expreſsè hominem in ſtatu naturæ corruptæ poſſe, *per virtutem ſuæ naturæ*, aliquod bonum particulare agere. Quibus verbis excludit quodcunque auxilium ſpeciale, diſtinctum à concurſu generali: non enim dicimus hominem poſſe per virtutem ſuæ naturæ id ad quod requiritur ſpeciale auxilium, utpote merè gratuitum, & naturæ nullo modo debitum.

151. Neque valet quod reſpondet Vazquez, nimirum S. Doctorem non loqui de bono morali, ſed naturali: quia (inquit) affert in exemplum opera quæ fiunt propter commoditatem naturæ, vel ad gubernationem externam, nempe ædificare domos, plantare vineas &c. Non valet, inquam, Tum quia D. Thomas loquitur de illis prout fiunt ex deliberatione: in ſententia verò illius (ut fatetur Vazquez) nullum datur opus deliberatè factum in individuo, quod neque ſit moraliter bonum, neque malum, ſed indifferens. Tum etiam quia in illo loco comparat vires hominis lapſi in ordine ad bonum, cum viribus hominis adhuc innocentis, & integri; ſubindeque cùm omnis comparatio debeat fieri reſpectu ejuſdem, de eodem bono loquitur, dicendo hominem lapſum poſſe aliquod bonum, & non totum, de quo loquitur, dum ait quod homo adhuc innocens, ſive in ſtatu naturæ integræ, poterat operari bonum ſuæ naturæ proportionatum: Sed dicendo de homine in ſtatu naturæ integræ, ipſum potuiſſe operari bonum proportionatum naturæ, loquitur de bono morali, ut ſatis ſeſe explicat, dicens per bonum naturæ proportionatum ſe intelligere *bonum virtutis acquiſitæ*: Ergo etiam de bono morali loquitur, cùm ait hominem lapſum poſſe aliquod bonum operari virtute ſuæ naturæ. Et certè ejus ratio, in eo conſiſtens, quòd per peccatum natura non ſit totaliter extincta, id ſatis convincit, ut infrà patebit. Addo quod quæſt. 24. de verit. art. 14. expreſsè docet, hominem poſſe ſine gratia dare eleemoſynam ex quadam naturali dilectione & bonitate: largitio autem eleemoſynæ eſt opus quoddam moraliter bonum.

152. Probatur quartò ex Tridentino ſeſſ. 6. can. 1. ubi ſic dicitur: *Si quis dixerit hominem ſuis operibus, quæ vel per humanæ naturæ vires, vel per legis doctrinam fiunt, abſque divina per Jeſum Chriſtum gratia, poſſe juſtificari coram Deo, anathema ſit.* Nam his verbis videtur apertè ſupponere Concilium, per vires naturæ, abſque Jeſu Chriſti gratia, aliquos actus bonos effici poſſe. Idem etiam inſinuari videtur in aliis Concilijs, quæ ubi de gratiæ neceſſitate ad opera bona loquuntur, non abſolutè, ſed cum limitatione dicunt illam requiri, nimirum ut homo credat, ſperet, diligat, & pœniteat, *ſicut oportet ad ſalutem & juſtificationem*, ut conſtat ex Arauſicano can. 6. 7. & 27. & ex eodem Tridentino ſeſſ. 6. can. 3. Ergo ſentiunt hominem aliquos ex his actibus ſine gratia efficere poſſe, licèt non ſicuti ad ſalutem oportet.

153. Probatur quintò: In bulla Pij V. & Gregorij XIII. inter alias propoſitiones Michaëlis Baij, iſtæ, quæ ſunt 27. 36. & 61. proſcriptæ ſunt:

Liberum hominis arbitrium, ſine Gratia & Dei adjutorio, non niſi ad peccandum valet.

Cum Pelagio ſentit qui boni aliquid naturalis, hoc eſt, quod ex naturæ ſolis viribus ortum ducat, agnoſcit.

Non niſi Pelagiano errore admitti poteſt uſus aliquis liberi arbitrij bonus, ſive non malus; & Chriſti Gratiæ injuriam facit, qui ita ſentit & docet.

At in iſtis propoſitionibus expreſsè continetur ſententia Gregorij & Vazquezij, docentium non poſſe liberum arbitrium ſine gratia opus aliquod virtutis, undequaque honeſtum, efficere: Ergo talis ſententia ab his Pontificibus damnata videtur, Unde Tannerus diſp. 6. de gratia quæſt. 3. dubio 3. fatetur ſe neſcire quâ ratione tutò, ac ſine periculo, ſententia iſta hodie poſſit defendi. Et Leſſius de auxil. cap. 10. num. 5. conſtanter affirmat ſententiam Ariminenſis, unà cum Michaële Bajo, ab his Pontificibus eſſe damnatam.

Nec valet, ſi dicas, iſtius Doctoris propoſitiones damnari, non ratione doctrinæ quam abſolutè continent, ſed ratione cenſuræ, quâ oppoſitam ſententiam notant. Nam prima ex illis propoſitionibus nullam cenſuram continet in ſententiam oppoſitam, & tamen à prædictis Pontificibus damnatur.

154. Probatur ſextò: Quælibet creatura per facultatem ſuæ naturæ poteſt, cum auxilio generali, aliquem actum ſibi proportionatum exercere, v. g. ignis poteſt calefacere, Sol illuminare, &c. ut docet Divus Thomas hîc art. 1. Ergo & homo per facultatem ſuæ naturæ, cum concurſu generali Dei, aliquem actum honeſtum & rationi conſonum poteſt elicere. Conſequentia probatur: Tum quia aliàs *natura humana alijs imperfectior eſſet, quæ ſibi non ſufficeret in naturalibus operationibus*, ut ait S. Thomas in 2. diſt. 28. quæſt. 1. art. 5. Tum etiam quia facere aliquem actum honeſtum & rationi conſonum, non minùs eſt conſentaneum naturæ rationali, prout diſtinguitur à ſenſitiva, inclinata ad bonum ſenſibile, quàm ſit conſentaneum igni calefacere, & Soli illuminare; unde peccatum dicitur eſſe contra naturam hominis, ſeu contra inclinationem naturæ rationalis.

155. Dices, hoc argumentum probare quidem de homine in ſtatu naturæ integræ, vel puræ, conſiderato, non verò de homine lapſo, & per peccatum originale vulnerato.

Sed contra primò: Homo in ſtatu naturæ lapſæ habet eaſdem vires morales in ordine ad proſecutionem boni, quas habuiſſet in ſtatu naturæ puræ,

Disp. 4. art. 3. puræ, ut in Tractatu de ſtatibus naturæ humanæ fusè oſtendimus : Ergo ſi in natura pura poſſet elicere opus bonum moraliter, ſine ſpeciali auxilio, id etiam poterit in ſtatu naturæ lapſæ.

Contra ſecundò : Homo in ſtatu naturæ integræ, ſeu juſtitiæ originalis, poterat, quantùm ad ſufficientiam operativæ virtutis, operari per ſua naturalia omne bonum morale ſuæ naturæ proportionatum, ut docet D. Thomas hîc art. 2. At natura humana per peccatum totaliter corrupta non eſt; nec liberum ejus arbitrium extinctum, ſed duntaxat infirmatum & attenuatum, ut aſſerit Tridentinum ſeſſ. 6. càn. 5. Ergo quoad ſufficientiam virtutis operativæ, homo lapſus poteſt per ſua naturalia aliquem actum honeſtum & moraliter bonum elicere. Conſequētia probatur: nam, ut ibidem ait S. Doctor, etſi homo infirmus non poſſit perfectè moveri motu hominis ſani, niſi ſanetur auxilio medicinæ, tamen poteſt per ſeipſum aliquem motum imperfectum habere : Ergo ſi per culpam originalem liberum hominis arbitrium non ſit extinctum, ſed duntaxat debilitatum & infirmatum, poterit propriis viribus aliquod opus morale ordinis naturalis efficere, etſi non omne, quod eſt proprium liberi arbitrij ſani.

156. Confirmatur ex Auguſtino Epiſt. 107. ad Vitalem, dicente : *Liberum arbitrium ad diligendum Deum, primi peccati granditate perdidimus.* Nam ex illis verbis hoc argumentum poteſt confici. Suppoſitâ etiam originali culpâ poteſt homo per gratiam Deum ſuper omnia diligere, & tamen quia id non poteſt per naturæ vigorem, aſſerit Auguſtinus nos perdidiſſe liberum arbitrium ad diligendum Deum : Ergo ſi homo lapſus nullum opus bonum ordinis naturalis, viribus propriis poteſt efficere, etſi poſſit per gratiam, liberum ejus arbitrium non tantùm infirmum, ſed extinctum & amiſſum erit per culpam originalem, & non ſolùm corrupta, ſed totaliter deſtructa natura : quod à fide Catholica penitùs alienum eſt.

157. Septimò probatur concluſio: Si requiratur ſpecialis motio in voluntate ad omnem actum honeſtum & moraliter bonum, vel id oritur ex cauſalitate cauſæ primæ, vel ex indifferentia voluntatis, vel ex eo quod actus ſit bonus, vel ex eo quod voluntas non habeat vires ſufficientes ad illum, vel denique ex eo quod ſine gratia deficeret ipſi operi ordinatio in ultimum finem? Sed ex nullo ex his capitibus oriri poteſt indigentia auxilij ſpecialis ad omnem actum honeſtum & moraliter bonum : Ergo &c. Major patet à ſufficienti enumeratione. Minor probatur quantùm ad ſingulas partes. In primis enim ex cauſalitate primi agentis tantùm deducitur ſeu infertur auxilium generale. Deinde homo in natura integra erat liber, & conſequenter indifferens & indeterminatus ad bonum & malum, & tamen ad eligendum bonum honeſtum & rationi conſonum non indigebat ſpeciali auxilio, ſed duntaxat generali concurſu : Ergo exigentia ſpecialis auxilij non oritur ex ſola indifferentia voluntatis. Item bonitas moralis non reddit actum improportionatum voluntati, cùm ejus objectum proportionatum ſit bonum morale, ſeu rationi conſonum : Ergo neque ex hoc capite requiritur ſpeciale auxilium. Præterea liberum arbitrium in homine lapſo non eſt extinctum, ſed duntaxat infirmum, ut ſuprà ex Tridentino dicebamus : Ergo ſicut in infirmo manent aliquæ vires ad motum aliquem imperfectum habendum, ita & in voluntate hominis lapſi manent vires ſufficientes ad opus aliquod facile, honeſtum, & moraliter bonum, efficiendum, v. g. ad colendos parentes, ſubveniendum egenis, &c. Denique opus honeſtum, dummodo non referatur in finem malum, ex ſe tendit in Deum, totius honeſtatis & bonitatis moralis authorem, ut §. præcedenti declaravimus : Ergo non exigitur ſpecialis gratia ad opus bonum moraliter, ex eo quod abſque illa ipſi deficiat ordinatio in ultimum finem.

158. Probatur ultimò concluſio ſpecialiter contra Vazquem. Ille enim abutitur nomine gratiæ, & (ut loquitur Suarez) *gratiam palliatam* admittit, dum cogitationem congruam, plerumque ex cauſis naturalibus ortam, gratiam ſpecialem appellat : nam cogitatio congrua de aliquo actu honeſto, duo ſolùm dicit, nempe quòd ſit cogitatio boni honeſti, & quòd ſit congrua, ſeu efficax : Sed ex neutro capite habet quod ſit gratia ſpecialis : Ergo &c. Major patet : Minor probatur quoad utramque partem. Et in primis quòd talis cogitatio, ex eo præcisè quod ſit de actu & objecto honeſto, non poſſit dici ſpecialis gratia, videtur manifeſtum : quia non eſt tam corrupta & vitiata natura, ut non poſſit homo ex viribus naturalibus, & propriâ induſtriâ, excitare ſibi bonam aliquam cogitationem de aliquo actu honeſto, verbi gratiâ de cultu parentum, aut de obſervantia amicorum. Etenim ſicut ex phantaſmatibus poteſt abſtrahere ſpecies mali, ita & ſpecies boni moralis & honeſti; cùm per phantaſmata non ſolùm proponantur delectabilia guſtûs & tactûs, ſed etiam honor verbi gratiâ, erga parentes, & obſervantia erga amicos; & quamvis hoc non ſit à caſu, non tamen ſemper eſt ex gratia & providentia Dei ſpeciali, ſed aliquando ex providentia ejus generali, ſicut ex eadem eſt ut ignis comburat quod juxta ſe poſitum eſt : ex hac enim providentia generali eſt, ut homo naſcatur ex parentibus, & ab illis educetur, & convivat inter homines ejuſdem naturæ, ex quibus non poſſunt non oriri plures cogitationes inducentes ad cultum parentum, & obſervantiam amicorum. Quòd verò cogitatio illa de bono honeſto, conſiderata ut congrua, ſive efficax, gratia ſpecialis dici non poſſit, facilè ſuadetur : Tum quia ſicut cogitatio ſufficiens de actu & objecto honeſto, non eſt gratia ſpecialis, ut fatetur Vazquez, ita nec cogitatio congrua ſive efficax; cùm enim auxilium ſufficiens & efficax ſint intra eundem ordinem, ſi cogitatio ſufficiens de actu honeſto non ingreditur ordinem gratiæ, nec congrua ſive efficax ad illum ordinem pertinere poterit : Tum etiam quia Pelagius à Conciliis & Sanctis Patribus damnatur, quòd neceſſitatem veræ gratiæ negaverit : ille autem non negavit, nec negare potuit voluntatem indigere cogitatione congruâ, & propoſitione objecti boni & honeſti, ad benè operandum; cùm evidens ſit nihil eſſe volitum, quin præcognitum : Ergo cogitatio congrua de bono honeſto, vera gratia dicit nequit.

159. Dices cum Vazque : Voluntas humana, utpote libera, eſt indifferens ad bonum vel malum morale, ſubindeque ei indebitum eſt, quod ad bonum morale potiùs quàm ad malum determinetur : Ergo quod excitetur in homine cogitatio congrua de actu honeſto, ipſum ad bonum morale determinans, ſpecialis gratia & providentia Dei conditoris dici debet.

160. Sed contra primò : D. Thomas 2. contra Gen-

tes cap. 28. ait : *Hoc est ex necessitate alicui debitum, quod ad ejus perfectionem requiritur : sicut homini debitum est habere manus, vel virtutem, quia sine his perfectus esse non potest.* Ergo ex mente Divi Thomæ, actus virtuosus, subindeque cogitatio congrua ad illum, debentur humanæ naturæ, saltem in aliquo individuo, etsi omnibus individuis debita non sint. Unde sicut pulchritudo corporalis, aut ingenij acumen, etsi omnibus individuis naturæ humanæ non debeantur, quia tamen sunt debita naturæ in communi, ad specialem gratiam non pertinent, sed ad providentiam generalem: ita & cogitatio congrua actûs honesti & moraliter boni.

161. Contra secundò : Cogitatio sufficiens ad bonum honestum, in sententia Vazquezij, specialis gratia Dei conditoris non est, & tamen voluntas, ut prævenit omnem cogitationem, per quam in actu primo ad operandum completur, indifferens est ut ei præparetur cogitatio sufficiens ad bonum, aut cogitatio sufficiens ad malum : Ergo quòd voluntas, suppositâ cogitatione sufficiente, indifferens sit ad cogitationem congruam & non congruam ad bonum, non arguit cogitationem congruam ad bonum honestum esse gratiam specialem.

162. Tertiò : In ejusdem Authoris sententia, cogitatio congrua ad opus in individuo indifferens, specialis gratia non est, & tamen voluntas, ut est in actu primo, indifferenter se habet ut opus relinquat in sua indifferentia, vel ad malum finem ordinet : Ergo ex indifferentia voluntatis ad bonum & malum, non rectè infertur, cogitationem congruam ad bonum honestum esse specialem gratiam.

Nec valet, si dicas, cogitationem congruam ad opus indifferens, indebitam quidem esse, non tamen esse specialem gratiam, quia opus indifferens non est voluntatis perfectio, sicut actus honestus & moraliter bonus. Nam licèt opus indifferens non sit tanta voluntatis perfectio, ac opus bonum, tamen aliqua ipsius perfectio est ; negatio enim relationis ad malum finem, quâ opus indifferens infici poterat, aliqua perfectio, saltem negativa, voluntatis dici potest.

163. Contra quartò : Cùm voluntas connaturaliter inclinetur ad bonum honestum, rationi consonum, peccatum verò sit contra naturam hominis, & inclinationem naturæ rationalis, monstrosum valde esset, quod nunquam ad bonum honestum, sed semper ad malum determinaretur : At quod sine monstrositate semper denegari non potest, specialis gratia conditoris non est : Ergo cogitatio congrua, seu efficax, determinans voluntatem ad actum honestum & moraliter bonum, specialis gratia conditoris dici nequit.

§. VI.

Convelluntur præcipua fundamenta Vazquezij.

164. FAsè & lato calamo Author ille prosequitur hîc disp. 190. ubi in primis objicit varia Scripturæ testimonia, quibus insinuari videtur, hominem lapsum, sine speciali Dei auxilio, nullum opus moraliter bonum posse efficere. In primis Christus Joan. 15. ait : *Sine me nihil potestis facere.* In quæ verba S. Augustinus Tractatu 81. in Joan. inquit : *Sive ergo parùm, sive multùm, sine illo fieri non potest, sine quo nihil fieri potest.* Item 2. ad Corinth. 3. Apostolus dicit : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Unde cùm nullum opus moraliter bonum fieri possit, nisi bona aliqua cogitatio præcedat, hinc sequi videtur, illud non posse fieri sine speciali Dei auxilio.

165. Secundò opponit plura Conciliorum, & Summorum Pontificum dicta, quæ videntur favere suæ sententiæ. Primum est : *Gratiam Dei ad singulos actus dari :* quod fateri coactus est Pelagius in Concilio Palæstino. Secundum : *Nullum opus bonum esse ex nobis.* Ita Arausicanum can. 9. & Cœlestinus Epist. 1. ad Episcopos Galliæ cap. 9. ubi ait : *Ita Deus in cordibus, atque in ipso libero operatur arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium, omnisque motus bonæ voluntatis, ex Deo sit.* Tertium : *Omnia opera bona fiunt ex gratia Dei.* Ita idem Cœlestinus in eadem Epistola cap. 8. dicens : *Omnia studia, & omnia opera ac merita Sanctorum &c. divinæ gratiæ debent adscribi.* Cui consonat, quod ait Innocentius 1. Epistolâ ad Concilium Milevitanum, voluntatem scilicet *nihil posse, cœlestibus auxiliis destitutam.* Quartum : *Nemo habet de suo nisi mendacium & peccatum.* Ita Arausicanum 2. can. 22.

166. Similia habent SS. Patres, præsertim Ambrosius & Augustinus : ille enim lib. 1. de vocat. gent. cap. 3. dicit : *Si Deus non operatur in nobis, nullius possumus participes esse virtutis.* Et cap. 9 *Omne verbum bonum, & omne opus sanctum, subministratio est Spiritus sancti, sine quo nihil rectè agitur.* Iste verò serm. 13. de verbis Apostoli, loquens de auxilio gratiæ Dei : *Prorsus* (inquit) *si defuerit, nihil boni agere poteris : agis quidem illo non adjuvante, liberâ voluntate, sed malè.*

167. Ad hæc Scripturæ, Conciliorum & SS. Patrum testimonia, dicendum cum S. Thoma quæst. 14. de verit. art. 14. in resp. ad argumenta *sed contra*, hæc debere intelligi de opere bono ad salutem animæ, & vitam æternam conducente : vel si de quocumque opere bono, etiam naturalis ordinis, intelligantur, nomine gratiæ significari auxilium seu concursum Dei generalem ad agendum necessarium. Unde idem S. Doctor super cap. 15. Joan. lect. 1. exponens verba illa Christi : *Sine me nihil potestis facere*, subdit : *Opera nostra aut sunt virtute naturæ, aut ex gratia divina : si virtute naturæ, cùm omnes motus naturæ, sint ab ipso Verbo Dei ; nulla natura ad aliquid faciendum moveri potest sine ipso : si verò virtute gratiæ, cùm ipse sit author gratiæ..... manifestum est quòd nullum opus meritorium sine ipso fieri potest.*

168. Dices : Concilia & SS. Patres citati loquuntur in sensu contradicente Pelagio : At ille non negabat opera bona procedere à Deo ut authore naturæ, per concursum generalem, sed solùm à Deo ut largitore gratiæ, & per auxilium speciale : Ergo secunda interpretatio non est legitima, nec ad mentem Conciliorum & SS. Patrum.

169. Respondeo falsum esse, quòd Pelagius satis referret ad Deum ut authorem naturæ omnia bona opera moralia ordinis naturalis ; & quod satis agnosceret nostram dependentiam à Deo in operando : etsi enim fateretur hominem nihil posse agere sine immediato & simultaneo Dei concursu, quo nobiscum operatur ; negabat tamen concursum seu auxilium prævium, quo agit in nobis sine nobis, & quo operatur ut operemur ; quia existimabat destrui libertatem arbitrij, si homo nihil possit operari, nisi præope-

rante, Deo & voluntatem ejus ad agendum præmovente, ut in Tractatu de hæresi Pelagiana oſtenſum eſt. Unde Arauſicanum can. 9. utrumque Dei auxilium, tam ſimultaneum quàm prævium diſtinguit, dicens: *Quoties bona agimus, Deus in nobis, atque nobiſcum, ut operemur operatur.* Et Auguſtinus de gratia & lib. arbit. *Deus* (inquit) *ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.* Item Gregorius 6. Moral. cap. 11. ait: *Superna pietas priùs agit in nobis aliquid ſine nobis, ut ſubſequente quoque noſtro libero arbitrio, quod jam appetimus, agat nobiſcum.*

Diſp 1. art. 3.

170. Ex quibus intelliges, quod quando Concilium Arauſicanum dixit: *Nemo habet de ſuo niſi mendacium, & peccatum*, vel ly *de ſuo* intelligi debet per excluſionem auxilij generalis, vel mendacium & peccatum impropriè & latè uſurpantur, pro quocumque actu defectuoſo & inſufficienti ad vitam æternam, juxta phraſim & loquendi morem, vetuſtis Patribus uſitatum, *Qui* (ut ait Sixtus Senenſis libro 6. Bibliot. annot. 40.) *univerſa opera, quæ ſeclusâ divinâ gratiæ ope fiebant, nedum non bona dicebant, ſed frequentiſſimè & mala, & vitia, & peccata appellabant: non quòd ea verè & ſimpliciter mala ac peccata eſſe crederent, ſed quia ſcirent ipſa, nec ad acquirendam Chriſtianam juſtitiam prodeſſe, nec ad comparandum æternæ fœlicitatis bonum proficere; & ob id ea in bonorum numerum referre non dignarentur.* Hanc autem interpretationem eſſe legitimam patet primò ex Scriptura, quæ Ezechiel. 20. ait: *Dedi eis præcepta non bona.* Quod explicans D. Thomas ſuprà quæſt. 98. art. 1. ad 1. inquit: *Dominus loquitur ibi de præceptis cæremonialibus, quæ quidem dicuntur non bona, quia gratiam non conferebant, per quam à peccato homines mundarentur.* Secundò id conſtat ex Auguſtino libro 4. contra Julianum cap. 3. dicente: *Scito nos illud opus bonum dicere, per quod ſolùm homo poteſt ad æternum Dei donum, regnumque perduci.* Tertiò, quia ſi mendacium & peccatum ſtrictè & in rigore à Concilio Arauſicano uſurparentur, ſequeretur hominem non ſolùm nullum actum moraliter bonum, ſed neque etiam ullum opus indifferens (quod Vazquez exiſtimat dari poſſe in individuo) ſine ſpeciali gratiæ auxilio poſſe efficere; actus enim indifferens non eſt peccatum, neque mendacium. Quartò, quia ipſum Concilium apertè declarat, ſe de operibus ad vitam æternam conducentibus loqui: nam can. 7. ait: *Si quis dixerit hominem per naturæ vigorem bonum aliquod, QUOD AD SALUTEM PERTINET VITÆ ÆTERNÆ, cogitare ut expedit, aut eligere poſſe, hæretico fallitur Spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis: ſine me nihil poteſtis facere; & illud Apoſtoli: Non quòd idonei ſumus cogitare aliquid à nobis, quaſi ex nobis &c.* Denique Concilia & Patres, locis adductis, Pelagij errorem damnare intendunt: At Pelagius non erravit in hoc, quod ad opus aliquod moraliter bonum ordinis naturalis gratiæ neceſſitatem negaverit, ut fateri tenetur Vazquez, ne incurrat cenſuram Pij V. & Gregorij XIII. has Michaëlis Baij propoſitiones damnantium: *Pelagianus eſt error, dicere quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum. Cum Pelagio ſentit qui boni aliquid naturalis, hoc eſt quod ex ſolis naturæ viribus ortum ducit, agnoſcit:* Ergo quando Concilia & S S. Patres dicunt gratiam ad ſingulos actus eſſe neceſſariam, non loquuntur de actibus honeſtis & moraliter bonis ordinis naturalis, ſed tantùm de actibus meritoriis, & ad ſalutem animæ, atque ad vitam æternam conducentibus.

Objicit inſuper Vazquez plura D. Thomæ teſtimonia, ex quibus duo tantùm apparent difficilia. Primum ſumitur ex quæſt. 24. de verit. art. 14. ubi S. Doctor quærens, *Num liberum arbitrium poſſit in bonum ſine gratia?* ſic concludit: *Si gratiam Dei velimus dicere, non aliquod habituale donum, ſed ipſam miſericordiam Dei, per quam interiùs motum mentis operatur &c. ſic nec ullum bonum homo poteſt facere ſine gratia Dei: ſed communiter loquentes utuntur nomine gratiæ pro aliquo bono habituali juſtificante.* Secundum habetur 2. 2. quæſt. 136. art. 3. ad 2. ubi ait: *Bonum politicæ virtutis commenſuratum eſt naturæ humanæ; & ideò abſque auxilio gratiæ gratum facientis, poteſt voluntas humana in illud tendere, licèt non abſque auxilio gratiæ Dei.* Ergo ex D. Thoma ad omnem actum moraliter bonum, etiam ordinis naturalis, & ad omne opus cujuſcumque virtutis moralis, neceſſarium eſt auxilium aliquod gratiæ Dei, à dono creationis diſtinctum, licèt donum gratiæ habitualis ſeu gratum facientis, non requiratur. 171.

Ad primum teſtimonium reſpondeo, D. Thomam ibi non loqui de gratia propriè & ſtrictè ſumpta, ſed largè & impropriè accepta, nimirum de concurſu generali Dei, qui gratia eſt, utpote abſque ullis meritis, & gratuitâ Dei bonitate donatus, ſed non ſpecialis, & à dono creationis diſtincta. Quod autem hæc interpretatio ſit menti S. Doctoris conſona, patet primò ex verbis iſtis quæ ibidem habet: *Quamvis autem hujuſmodi bona poſſit homo facere ſine gratia gratum faciente, non tamen ſine Deo .... quia cauſa ſecunda non agit, niſi per virtutem cauſæ primæ, ut dicitur in libro de cauſis:* At concurſus Dei, neceſſarius ex communi ratione dependentiæ cauſæ ſecundæ à prima, generalis eſt, ut patet: Ergo S. Thomas de concurſu generali loquitur. Secundò patet, quia ad omnia argumenta ſecundo loco poſita ad probandam neceſſitatem gratiæ ad ſingula opera, his verbis reſpondet: *Ad ea verò quæ ſunt in contrarium patet ſolutio: nam vel procedunt de opere meritorio, vel oſtendunt quòd ſine operatione Dei homo nullum bonum facere poteſt.* Sentit ergo D. Thomas ad opus bonum morale, requiri ſolùm gratiam largè & impropriè acceptam, pro operatione Dei in cauſam ſecundam, in qua generalis concurſus conſiſtit. Tertiò idipſum patet: quia idem S. Doctor auxilium generale gratiam Dei interdum appellat, ut verbi gratiâ in 2. diſt. 28. quæſt. 1. art. 1. ad 1. ubi de homine ait: *Nihil boni poteſt facere ſine gratia Dei, ſecundùm quod intelligitur gratia ipſe Deus gratis dans, eò quòd ipſe eſt principium omnis boni, non tantùm in hominibus, ſed etiam in aliis creaturis:* ibi, inquam, D. Thomas auxilium generale vocat gratiam Dei: nam quod hoc modo Deus gratis dat, non eſt aliud quàm ejus generalis concurſus, qui licèt juxta exigentiam omnium creaturarum conferatur, gratis tamen illis datur, ſicut & naturæ creatio, quæ teſte Auguſtino Epiſtolâ 95. *Quadam non improbandâ ratione dicitur gratia Dei &c. quia non præcedentium aliquorum operum meritis, ſed gratuitâ Dei bonitate donata eſt.* 172.

Si contra hanc ſolutionem inſtes, & dicas gene- 173.

ralem concurſum non poſſe miſericordiam Dei appellari, ſed hoc nomine gratiam ſpecialem intelligi : Ergo cùm D. Thomas gratiam, quam ad omnem actum moraliter bonum expoſcit, *miſericordiam Dei* appellet, exigit gratiam ſpecialem, à concurſu generali diſtinctam. Reſpondebo negando Antecedens : nam ut docet idem S. Doctor 1. parte quæſt. 21. art. 4. in omni opere Dei miſericordia & juſtitia inveniuntur, juxta illud Pſalmi 24. *Vniverſæ viæ Domini miſericordia & veritas*; quod expreſsè ibi docet verificari etiam in opere creationis : *Si tamen* (inquit) *miſericordia pro remotione cujuſcumque defectûs accipiatur, quamvis non omnis defectus propriè poſſit dici miſeria, ſed ſolùm defectus rationalis naturæ, quam contingit eſſe fœlicem : nam miſeria fœlicitati opponitur :* Cùm ergo per concurſum generalem Dei, quo voluntatem applicat ad opus morale, defectus potentialitatis, & indeterminationis ad illud removeatur, rectè poteſt talis concurſus, Dei miſericordia appellari.

Ex his patet reſponſio ad ſecundum D. Thomæ teſtimonium, in quo ad bonum opus virtutis politicæ auxilium gratiæ requirit ; hoc enim non eſt intelligendum de auxilio gratiæ ſpecialis, ſed de generali concurſu, qui eſt gratia communiter dicta, ad donum creationis pertinens. Vel dici poteſt, S. Doctorem ibi loqui de opere morali eximio, quale eſt ſuſtinere plura & graviſſima mala propter bonum patriæ : ad hoc enim opus heroïcum requiritur ſpeciale auxilium, ut ex infrà dicendis patebit.

174. Objicit tertiò Vazquez : Utile nobis eſt pro ſingulis actibus bonis gratiam Dei poſtulare : Ergo ad illa facienda neceſſarium eſt auxilium gratiæ. Antecedens conſtat ex variis orationibus Eccleſiæ, in quibus non pro quibuſdam tantùm, ſed pro omnibus actionibus gratiam Dei poſtulat : nam in oratione Dominicæ 6. poſt Epiphaniam dicitur : *Præſta quæſumus omnipotens Deus, ut ſemper rationabilia meditantes, quæ tibi ſunt placita, & dictis exequamur, & factis :* Et in oratione Dominicæ 8. poſt Pentecoſten : *Largire quæſumus nobis Domine ſemper ſpiritum cogitandi quæ recta ſunt, propitiùs & agendi &c.* Item in oratione Dominicæ 16. dicitur : *Tua nos quæſumus Domine gratia ſemper præveniat & ſequatur, ac bonis operibus jugiter præſtet eſſe intentos.* Demum in Litaniis eſt inſignis illa oratio : *Actiones noſtras quæſumus Domine aſpirando præveni, & adjuvando proſequere &c.* Conſequentia verò probatur ex SS. Patribus, qui ex utilitate orationis, gratiæ neceſſitatem paſſim inferunt, fruſtraque à nobis orari dicunt, ſi id quod poſtulamus, in noſtra ſitum eſt poteſtate : ut patet ex Auguſtino Epiſt. 107. ad Vitalem, & de natura & gratia cap. 18. & ex Hieronymo in Epiſt. ad Cteſiphontem, ubi contra eos qui cum Pelagio ſolam creationis gratiam agnoſcunt, ſic infert : *Ergo nequaquam ultra orare debemus, nec illius clementiam precibus flectere.* Item Patres Concilij Carthaginenſis Epiſt. ad Innocentium, quæ apud D. Auguſtinum eſt 90. contra Pelagianos aſſerentes *ad operandam, perficiendamque juſtitiam, & Dei mandata complenda, ſolam ſibi humanam ſufficere poſſe naturam*, ſic arguebant : *Si enim poſſibilitate naturæ & arbitrio voluntatis, in poteſtate noſtra ſunt conſtituta, quis non ea videat à Domino inaniter peti, & fallaciter orari &c.*

175. Simile argumentum deſumit Vazquez ex gratiarum actione : verè namque & non fallaciter pro ſingulis bonis operibus Deo gratias agimus : Ergo ad ſingula neceſſaria eſt gratia ſpecialis. Patet conſequentia ex Auguſtino de prædeſtin. Sanct. cap. 19. & Epiſt. 107. ad Vitalem, ubi ex gratiarum actione pro fide, & aliis bonis operibus, non fallaciter ſed verè facta, infert contra Pelagium gratiæ neceſſitatem, docetque vanè Deo gratias agi pro aliquo, ſi illud in noſtra ſitum ſit poteſtate : *Prorſus* (inquit) *non oramus Deum, ſed orare fingimus, ſi nos ipſos, non illum, credimus facere quod oramus. Prorſus non agimus gratias Deo, ſed agere fingimus, ſi unde illi gratias agimus, ipſum facere non putamus.*

Ad hoc argumentum, quod eſt præcipuum fundamentum Vazquezij, in primis dico, peti ab Eccleſia gratiam pro ſingulis actibus bonis, ut ad ſalutem proficuis, non verò pro ſingulis, ſecundùm ſolam bonitatem moralem ſpectatis. Unde hoc argumentum ſolùm probat gratiam neceſſariam eſſe ad ſingulos actus, quatenus ad ſalutem conducunt (quod libenter fatemur) non verò ad illos, ut honeſtate & bonitate morali duntaxat prædíti ſunt : de quo ſolùm in præſenti diſputamus. Quod autem ea ſolùm mente & intentione orationes fiant ab Eccleſia, patet : Tum quia Eccleſia in prædictis collectis non quamcumque gratiam à Deo petit, ſed gratiam Salvatoris; unde illas concludit : *per Dominum noſtrum Jeſum Chriſtum*, ex cujus meritis talem gratiam ſibi dari poſtulat : omnis autem gratia Chriſti Salvatoris, ad vitam & ſalutem æternam, ut ad finem ultimum tendit : Tum etiam, quia Auguſtinus lib. 2. de ſermone Domini in monte cap. 11. explicans petitionem illam orationis dominicæ, quam Eccleſia in ſuis precibus imitatur : *Sed libera nos à malo*, ſic ait : *Oramus ut liberet nos à malo, ipſa enim liberatio liberos nos facit, id eſt filios Dei, ut ſpiritu adoptionis clamemus Abba pater.* Credit ergo Auguſtinus victoriam tentationis, quâ à malo liberamur, poſtulari in oratione dominica, non utcumque, ſed quatenus ad ſalutem conducit, & qualiter expedit filiis Dei. Unde D. Thomas 2. 2. quæſt. 83. art. 6. ex eodem S. Doctore probat bona temporalia non eſſe abſolutè poſtulanda à Deo, ſed ſolùm in ordine ad aliud, nempe in ordine ad vitam æternam, & ſecundùm quod expediunt ad ſalutem, ſeu quatenus ſunt quædam adminicula, quibus adjuvamur ad tendendum in beatitudinem. 176.

Reſpondeo ſecundò : quod etſi daretur actus honeſtos & moraliter bonos poſſe abſolutè à Deo poſtulari, ex hoc tamen non rectè infertur, gratiam ſtrictè & propriè ſumptam ad illos ſemper requiri : ſæpe enim in oratione petimus quæ cum ſolo auxilio generali haberi poſſunt, ut pluvias, fructus terræ, & corporum ſanitatem : & quamvis effectus naturales, qui omnino neceſſarij ſunt, ut ortus Solis, deſcenſus gravium, & aſcenſus levium, petendi in oratione non ſint; contingentes tamen, piè, prudenter, & utiliter à Deo poſtulantur, etiamſi in noſtra ſint poteſtate, qualia ſunt bona moralia ; quia non ita ſunt in noſtra poteſtate ut ad hæc ſufficiat ſola natura, ſed ulteriùs requiratur auxilium generale Dei præmovens ac prædeterminans voluntatem ad bonum honeſtum & rationi conſonum; quod auxilium, licèt ſit generale, & ad generalem Dei providentiam pertineat, habet tamen aliquid fallibilitatis & contingentiæ, quia Deus ſemper, & in omnibus occaſionibus & circunſtantiis, voluntatem ad bonum morale & honeſtum præ- 177.

movere non tenetur, ſed eam ad ſolam rationem boni in communi applicare poteſt. Unde ſicut Auguſtinus de natura & gratia cap. 18. rectè probat nos piè & prudenter, ac utiliter orare, ad opera bona quæ conducunt ad vitam æternam obtinenda, quia licèt voluntas ad ea concurrat, requiritur tamen auxilium gratiæ : *Licet* (inquit) *non fiat, niſi voluntas adſit, tamen ut fiat, voluntas ſola non ſufficit, ideo pro hac re nec ſuperflua nec impudens Domino immolatur oratio :* Ita ſimiliter, etſi voluntas ad actus honeſtos & moraliter bonos concurrat, quia tamen, ut illos eliciat, neceſſarium eſt generale auxilium, ipſam ad bonum honeſtum præmovens & applicans, quod Deus in quacumque occaſione dare non tenetur, rectè colligitur, pro illis actibus & auxiliis nos piè & prudenter orare poſſe.

178. Quod diximus de oratione, ſervatâ proportione, dicendum eſt de gratiarum actione, nimirum nos Deo gratias agere pro ſingulis bonis operibus, ut ad ſalutem & vitam æternam conducunt, quia ſub hac ratione à gratia ſpeciali procedunt. Vel etiam dici poteſt, ad gratiarum actionem ſufficere, quòd beneficium quod recipimus ſit gratia quædam generalis : nam pro beneficio creationis & conſervationis verè & non fallaciter gratias agimus Deo, & tamen ſpecialis gratia non eſt : Non ergo inferri poteſt ex utilitate gratiarum actionis ut ſic, neceſſitas gratiæ ſpecialis, ſed ſolùm neceſſitas alicujus gratiæ, vel generalis, vel ſpecialis, vel ſtrictè & propriè, aut largè & impropriè ſumptæ : Auguſtinus verò locis citatis ex illa rectè colligit gratiæ ſpecialis & propriè dictæ neceſſitatem ; quia argumentatur ex gratiarum actione facta Deo ut ſpecialiter benefacienti, qualem quilibet fidelis debet illi reddere pro vocatione ad fidem, quæ ſpeciale Dei beneficium eſt.

179. Objicitur quartò : Nullum unquam opus bonum morale homo deliberatè vult, aut facit, quin aliqua præcedat deliberatio rationis, quæ ſemper ex aliqua prima cogitatione indeliberata dependet, quæ niſi occurrat, nunquam de tali bono faciendo deliberabit, nec proinde illud unquam faciet ; unde Ariſtoteles, à S. Thoma hîc art. 2. ad 1. citatus, dicit initium bonæ conſultationis eſſe à bona fortuna, id eſt, non procedere à deliberata ipſius hominis voluntate, nec ab ejus electione pendere : *Nemo enim* (inquit Auguſt.) *habet in poteſtate quod ei veniat in mentem :* Sed talis bona cogitatio, quæ eſt principium bonæ conſultationis & deliberationis, non poteſt non eſſe ſpecialis gratia conditoris ; cùm illa indebita ſit, eò quòd per peccatum homo debitum carendi omni cogitatione ſanctâ incurrerit : Ergo ad actum honeſtum & moraliter bonum ſpecialis gratia Dei conditoris requiritur.

De ſpiritu & littera cap. 33.

180. Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum, quòd licèt cogitatio congrua de bono honeſto, quæ eſt principium bonæ conſultationis & deliberationis, omnibus individuis naturæ humanæ debita non ſit, ipſi tamen naturæ debetur in aliquo ſaltem individuo : Vel, ut alij dicunt, etſi illa non ſit debita ſemper, & debito neceſſario, ſubindeque poſſit abſque injuria denegari, debetur tamen aliquando, ſeu debito contingenti fallibili : Nam ut ait D. Thomas 2. contra Gentes cap. 28. *Hoc eſt ex neceſſitate alicui debitum, quod ad ejus perfectionem requiritur :* natura verò rationalis ſine ulla honeſta cogitatione & operatione, imperfectiſſima foret, utpote in omni individuo carens termino primario inclinationis naturalis, quam habet ad bonum honeſtum & rationi conſonum. Sicut ergo (ut ibidem dicebamus) pulchritudo corporalis, aut ingenij acumen, etſi omnibus individuis naturæ humanæ non debeantur, ac pluribus citra injuriam denegentur ; quia tamen ſunt debita naturæ in communi, & alicui ſaltem individuo ; vel quia, ut alij dicunt, naturæ humanæ debentur aliquando, ſeu debito fallibili & contingenti ; ad ſpecialem gratiam non pertinent, ſed ad providentiam generalem : Ita & cogitatio congrua de bono honeſto, quæ eſt principium bonæ conſultationis & deliberationis, licèt non ſit omnibus debita, non tamen dici debet gratia ſpecialis.

Ad illud quod ſubditur, dicatur quod propter culpam originalem incurrimus debitum carendi omni bonâ cogitatione, conducente ad ſalutem & juſtificationem ; non tamen omni cogitatione honeſtâ, ſeu ad bonum honeſtum & rationi conſonum excitante ; quia hæc non eſt ſupra, ſed juxta debitum proportionis naturæ humanæ, quandiu non eſt extinctum liberum arbitrium, neque deleta imago Dei : Auguſtinus enim ſuprà relatus, ad imaginem Dei in creatione acceptam reducit poteſtatem ad opera bona moralia, ſubindeque auxilium & cogitationem requiſitam ad ea elicienda.

181. Dices : Voluntas hominis ad bonum & ad malum indifferens eſt : Ergo non magis petit ad bonum quàm ad malum per cogitationem congruam, ſeu auxilium efficax, excitari & determinari : indifferenti enim, inquantum tali, debita non eſt determinatio ad unam partem ſuæ indifferentiæ, magis quàm ad aliam.

182. Reſpondeo primò hanc inſtantiam non procedere ſpecialiter de homine in natura lapſa, de qua hîc loquimur, ſed etiam de homine in natura integra, in qua eſſet etiam liber, ſubindeque indifferens & indeterminatus ad bonum & malum.

Reſpondeo ſecundò, conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam. Ad cujus probationem diſtinguo Antecedens : indifferentiæ æqualiter ſe habenti ad utrumque, concedo Antecedens : inæqualiter utrumque reſpicienti, nego Antecedens, & Conſequentiam : Nam voluntas etſi ad bonum & malum indifferens ſit, non tamen omnino æqualiter comparatur ad illa, quia ad bonum inclinat, à malo autem per inclinationem recedit ; unde ſuprà quæſt. 71. art. 1. peccatum contra naturam hominis eſſe aſſeritur, & voluntas hominis ad bonum & malum indifferens, dicitur indifferentiâ elicientiæ, non autem indifferentiâ inclinationis.

183. Objicitur ultimò : Opera ad ſalutem & juſtificationem conducentia, vel diſponentia, non poſſunt ſine ſpeciali Dei auxilio elici : At opera moraliter bona conducunt ad juſtificationem & vitam æternam diſpoſitivè, vel meritoriè, ſaltem de congruo ; cùm divinam largitatem & bonitatem deceat, ut homini facienti quod poteſt, ſeque in actibus moraliter bonis exercenti, ſua dona largiatur : Ergo opera moraliter bona ſine ſpeciali gratia fieri nequeunt.

184. Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem : opera enim naturalia, licèt moraliter bona, ſi antecedant gratiam & charitatem, atque adeò non fiant ex ejus imperio, ſunt inferioris ordinis

ad ipſam, ſubindeque & improportionata: unde cùm omnis diſpoſitio debeat proportionari formæ, & eſſe ejuſdem ordinis cum illa, talia opera nullo modo ad gratiam diſponunt. Item ſicut non decet munificentiam Dei, opera indifferentia ſupernaturali præmio remunerari, ob improportionem quam habent ad illud: ita nec decet illum remunerari opera moraliter bona ſupernaturali præmio, quia reſpectu illius ſunt improportionata. De quo plura diximus in Tractatu de prædeſtinatione. *Diſp. 2. art. 3.*

§. VII.

Corollarium notatu dignum.

185. EX dictis inferes contra Vazquem, quod ſicut homo in ſtatu naturæ lapſæ poteſt, ſine ſpeciali auxilio, aliquod opus honeſtum & moraliter bonum efficere, ita & levem aliquam tentationem, per aliquod motivum honeſtum & moraliter bonum, ſuperare; cùm utrobique ſit par ratio. Unde in Bullis Pij V. & Gregorij XIII. contra doctrinam Baij editis, damnatur iſta propoſitio: *Omnes ſunt fures & latrones, qui dicunt tentationi ulli, ſine gratiæ Dei adjutorio, reſiſtere hominem poſſe.*

186. Pro majori tamen hujus corollarij intelligentia, Advertendum eſt, tripliciter poſſe vinci tentationem: Primò ex pravo fine, ut cùm quis vincit tentationem luxuriæ ex avaritia, aut tentationem gulæ ex inani gloria: & hoc modo certum eſt non eſſe neceſſariam gratiam; cùm hæc non ſit bona nec vera victoria, *Quoniam carnalis cupiditas, cupiditate aliâ non ſanatur*, ut dicit Auguſtinus lib. 2. contra duas Epiſt. Pelag. cap. 4. Secundò propter Dei amorem, ſeu ex charitate: & hoc modo certum eſt non poſſe tentationem vinci ſine gratiæ auxilio. Unde Hieronymus ſuprà citatus hoc diſcrimen inter Philoſophos & Chriſtianos ſtatuit, quòd *Philoſophi* (inquit) *vitium vitio, peccatumque peccato medicantur, nos amore virtutum vitia ſuperamus.* Hinc etiam Auguſtinus 20. de civit. Dei cap. 16. ait: *Tunc victa vitia reputanda ſunt, cùm Dei amore vincuntur.* Tertiò poteſt vinci tentatio ex aliquo motivo & fine honeſto: & hoc adhuc dupliciter contingere aut fieri poteſt; nempe aut cum proventu & lucro animæ, ita ut talis victoria ad ſalutem animæ conducat; & hoc modo etiam certum eſt neceſſariam eſſe gratiam, vel auxilium ſupernaturale: aut ſine tali proventu, fructu, ſeu lucro animæ; & hoc modo dicimus poſſe hominem in natura lapſa, ſine ſpeciali auxilio gratiæ, leves aliquas tentationes vincere ex aliquo motivo honeſto & moraliter bono; ſicut ex eodem motivo poteſt aliqua opera honeſta & moraliter bona, cum ſolo generali concurſu efficere. Graves autem & difficiles tentationes contra præceptorum naturalium obſervantiam, abſque ſpeciali auxilio vinci non poſſe, art. 5. dicemus.

187. Contra hoc corollarium objici poſſunt primò authoritates Conciliorum, & teſtimonia Patrum. Concilium enim Arauſicanum can. 9. expreſsè dicit: *Divini muneris eſt, cùm & rectè cogitamus, & pedes noſtros à falſitate & injuſtitia tenemus*; quod profectò facimus, quoties alicui tentationi, quantumvis levi, reſiſtimus. Chryſoſtomus homil. 24. in 1. ad Corinth. interrogans *ad quas tentationes ſit neceſſaria gratia?* Reſpondet, *Ad omnes.* Theophilactus etiam ibidem ait: *Quæcumque tentatio vires noſtras exuperat, niſi Deus auxilietur nobis.* Demum D. Proſper contra Collat. cap. 35. dicit, nec etiam leviores tentationes ſine gratia vinci poſſe.

Secundò objicitur: Non inaniter victoriam tentationum, etiam levium, ſupplici oratione à Deo poſtulamus, & pro quavis ſuperata ipſi gratias agimus: Ergo ſignum eſt abſque ſpeciali auxilio non poſſe ſuperari.

Tertiò: Vel tentatio eſt levis, vel gravis? ſi gravis, non poteſt homo cum ſolo concurſu generali ei fortiter reſiſtere: ſi levis, hoc ipſum eſt ſpecialis gratia Dei, quia eſt effectus providentiæ ſpecialis, non ſinentis eam fieri gravem: Ergo ad reſiſtendum tentationi, etiam levi, neceſſaria eſt homini gratia ſpecialis, ſi non interna, ſaltem externæ protectionis & providentiæ.

188. Reſpondeo ad primum, mentem Patrum, & intentum Conciliorum non eſſe locis citatis, negare quomodocumque quod homo lapſus, omni auxilio ſpeciali deſtitutus, vincere poſſit tentationem, etiam levem, ſed ſolùm quod ex motivo charitatis, ſive in ordine ad ſalutem, hoc poſſit. Vel, ut alij dicunt, loquuntur de victoria completa & perfecta, quæ perducat ad veram juſtificationem, & liberet à peccato. Unde Auguſtinus ait, *Deum eſſe adjutorem ad gerendam, perficiendamque juſtitiam; & ideò nos petere hoc, dum dicimus, Et ne nos inducas in tentationem.*

Addo D. Proſperum, loco citato, non loqui de tentationibus abſolutè levibus, ſed quæ comparatione factâ ad tentationem Job, de qua ibi tractat, leves ſunt, quamvis abſolutè ſpectatæ graves ſint: alios verò Patres & Concilia, per omnes tentationes, intelligere duntaxat omnes graves, quia quæ leves ſunt, quaſi nihil moraliter reputantur ab ipſis.

Ad ſecundum patet reſponſio ex dictis §. præcedenti, in reſponſione ad ſimilem objectionem.

Ad tertium reſpondeo primò, quod licèt daremus effectum ſpecialis providentiæ Dei ſemper eſſe, quod levis tentatio non fiat gravis; non tamen inde ſequeretur neceſſariam eſſe ſpecialem gratiam ad vincendas quaſcumque tentationes, etiam leves: providentia enim illa ſpecialis ſolùm removeret gravem tentationem, non verò juvaret ad ſuperandam levem.

Reſpondeo ſecundò, negando Antecedens: quamvis enim quocumque tempore occurrit tentatio levis, poſſet occurrere gravis, non tamen quæcumque tentatio levis fieret gravis, ſi Deus ſpecialiter id non impediret: ſunt enim aliquæ tentationes, ex impulſu appetitûs inſurgentes, quæ ex ipſa hominis complexione, & aliis cauſis, naturâ ſuâ leves ſunt, & urgentiores eſſe nequeunt. Ex parte etiam dæmonis poteſt accidere quod tentatio ſit levis, vel quia ipſe negligit cauſare majorem, juxta illud Gregorij 24. Moral. *Quos ſecuros poſſidet, tentare negligit*: vel quia, ut docent Patres, parvipendet illa opera bona, quæ non conducunt ad vitam æternam: in quo ſenſu idem Gregorius homil. 8. in Ezechiel. ait: *Diabolus in nobis ſolam charitatem timet.*

ARTICVLVS IV.

Vtrum homo lapſus, vel in puris naturalibus conditus, ad diligendum Deum ut authorem naturæ, dilectione efficaci, indigeat ſpeciali auxilio, & quali?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ.

189. PRo reſolutione hujus difficultatis, ante omnia præmittenda eſt divini amoris partitio in naturalem & ſupernaturalem: cùm enim Deus ſit author naturæ, ſeu bonorum naturalis ordinis, & etiam gratiæ, ſeu bonorum ordinis ſupernaturalis, & ſub utraque ratione ſit bonus atque amabilis, ſicut & cognoſcibilis ab intellectu humano; ſub utraque voluntatis humanæ affectum terminare poteſt. Unde ſicut duplex eſt religio, una ordinis naturalis, cui præfulget lumen rationis, & quâ Deus colitur ut author naturæ, per actus ejuſdem ordinis; altera ſupernaturalis, cui præfulget lumen fidei, & quâ Deus colitur ut author gratiæ, per actus fidei, ſpei, charitatis, & virtutum moralium infuſarum: ita etiam duplex eſt dilectio Dei, una naturalis, & ex genere ſuo acquiſita, quæ per lumen rationis naturalis regulatur, & ad Deum ut authorem naturæ terminatur; altera ſupernaturalis & per ſe infuſa, cui præficitur lumen fidei, & quâ Deus ut author gratiæ, & prout eſt objectum beatificans beatitudine ſupernaturali à nobis diligitur. De quo plura diximus *Diſp. 6. art. 1.* in Tractatu de ſtatibus naturæ humanæ.

190. Deinde obſervandum eſt, dilectionem Dei naturalem, duplicem eſſe, unam imperfectam & inefficacem, quæ eſt ſimplex quædam complacentia de divina bonitate, quæ neque infert media neceſſaria ad placendum Deo, nec curat amovere impedimenta peccatorum: alteram perfectam & efficacem, quæ ex vi ſua potens eſt media ad placendum Deo neceſſaria inducere, & omnia quæ ejus amicitiæ repugnant, excludere. Et hæc adhuc duplex eſſe poteſt: altera quæ parùm durat, & ſimplicem actum voluntatis dicit, quo homo ſe & omnia ſua refert in Deum, cum propoſito abſoluto & efficaci ipſi placendi in omnibus, & nihil admittendi voluntati ejus contrarium, quod eſt Deum ſuper omnia appretiativè diligere; hæcque dilectio actualis & affectiva vocatur: altera quæ diu & longo tempore durat, & quæ non dicit tantùm ſingularem actum, ſed univerſalem obſervantiam mandatorum naturalium, conſiſtitque in executione prædicti propoſiti, ac propterea effectiva & habitualis appellatur. His poſitis:

191. Ut certa ab incertis ſecernamus, tria ut certa, & ab omnibus ferè Theologis admiſſa, ſupponimus. Primum eſt, hominem in ſtatu naturæ integræ potuiſſe, cum ſolo concurſu generali, diligere Deum dilectione efficaci, non ſolùm actuali & affectivâ, ac per breve tempus durante, ſed etiam habituali & effectivâ, ſeu executivâ, ac per multum tempus permanente: quia in illo fœliciſſimo ſtatu ex viribus naturæ poterat velle, & operari omne bonum morale naturale, & ſervare omnia præcepta naturalia, ac vitare omnia peccata contra legem naturæ, ut docet S. Thomas hîc art. 4. & patebit ex dicendis articulo ſequenti.

Secundum eſt, hominem lapſum, vel in puris naturalibus conditum, poſſe ſine ſpeciali auxilio actum inefficacem dilectionis Dei ut authoris naturæ elicere: cùm enim hic actus totius legis naturæ obſervantiam non importet, nec difficilis eſt, nec cum peccato mortali incompoſſibilis.

Tertium eſt, hominem lapſum non poſſe ſine ſpeciali auxilio diligere Deum ut authorem naturæ, dilectione efficaci, effectivâ, & habituali, ac per multum tempus durante: nam talis dilectio totam legis naturæ obſervantiam importat; homo autem in ſtatu naturæ lapſæ non poteſt, ſaltem per multum tempus, omnia præcepta naturalia ſervare, & omnia peccata contra legem naturæ vitare, abſque auxilio gratiæ.

Tota ergo difficultas devolvitur ad dilectionem 192.
efficacem, actualem, & affectivam, quæ ſimplicem actum voluntatis dicit, quo homo ſe & omnia ſua refert in Deum, illumque ſuper omnia appretiativè diligit. Plures enim exiſtimant hominem lapſum, vel in puris naturalibus conditum, poſſe ex viribus naturæ, & ſine ullo ſpeciali auxilio, hanc dilectionem actualem & affectivam elicere: ita Scotus, Durandus, Almaïnus, Cajetanus, & Molina, citati à Curiele hîc dubio ultimo. Alij cum Alvare lib. 5. reſp. cap. 5. & 6. & Martine hîc articulo 3. dubio 1. & 2. id quidem denegant homini lapſo, ſed concedunt homini puro, ſeu in puris naturalibus condito. Alij verò hominem in utroque ſtatu, ad prædictum actum eliciendum, ſpeciali Dei auxilio indigere affirmant. Hanc ſententiam tenent Curiel, Zumel, Joannes à ſancto Thoma, & alij ex noſtris Thomiſtis. Licèt autem in auxilio pro ſtatu naturæ puræ requiſito iſti conveniant, doceantque illud eſſe in ſua entitate naturale, etſi intra ordinem naturæ ſpeciale ſit: tamen circa auxilium homini lapſo ad prædictum actum eliciendum neceſſarium, in tres dicendi modos diviſi ſunt: quibuſdam affirmantibus illud eſſe entitativè ſupernaturale; aliis contendentibus auxilium intra ordinem naturæ ſpeciale ad prædictum actum ſufficere: aliis verò aſſerentibus, ſufficere quidem auxilium intra ordinem naturæ ſpeciale, ut principium eliciens, ſed requiri auxilium ſupernaturale actuale, & gratiam habitualem, ut principium expediens ab impedimento peccati, & tollens averſionem à Deo ut ultimo fine.

§. II.

Difficultas quoad utramque partem reſolvitur.

DIco primò: Homo in ſtatu naturæ lapſæ non poteſt viribus liberi arbitrij, & cum ſolo concurſu generali, Deum ut authorem naturæ dilectione efficaci ſuper omnia diligere.

Probatur primò ex D. Auguſtino Epiſtolâ 107. 193.
ad Vitalem, ubi ait: *Liberum arbitrium ad diligendum Deum, primi peccati granditate perdidimus.* Quibus verbis apertè declarat, robur naturale liberi arbitrij, quod homo in natura integra habebat, ad Deum naturaliter diligendum, per primi parentis peccatum eſſe deperditum; ſicque, niſi per gratiam ſanetur, hoc in natura lapſa præſtare non poſſe.

Probatur ſecundò ex S. Thoma hîc art. 3. di- 194.
cente: *Homo in ſtatu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ, ſuperadditæ naturalibus bonis, ad diligendum Deum naturaliter ſuper omnia; licèt indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis:*

ſed in ſtatu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc, auxilio gratiæ naturam ſanantis.

Reſpondet Cajetanus, D. Thomam velle ſolùm, hominem exiſtentem in peccato non poſſe diligere Deum ſuper omnia, dilectione illâ efficaciſſimâ, quæ omne peccatum tam veniale quàm mortale excludit.

Sed contra: Eam denegat S. Doctor homini lapſo dilectionem Dei, quam concedit ipſi poſſibilem per gratiam ſanantem: At dilectio per gratiam ſanantem homini poſſibilis, non excludit omne peccatum tam veniale quàm mortale, ſaltem de lege ordinaria, ſed ſolùm peccata mortalia, pro illo tempore quo elicitur: Ergo negat D. Thomas dilectionem hujuſmodi eſſe poſſibilem homini lapſo.

196. Reſpondent alij cum Molina, D. Thomam de ea ſolùm dilectione Dei locutum, quæ non eſt unus actus ſimplex, ſed collectio adimpletionis omnium mandatorum.

Sed hæc etiam interpretatio non videtur legitima: Tum quia D. Thomas agit de dilectione hoc modo ſumpta art. 4. ſequenti, ubi inquirit, *Vtrum homo ſine gratia, per ſua naturalia, legis præcepta implere poſſit?* Tum etiam, quia ex contextu ipſo conſtat, S. Doctorem ſumere dilectionem pro uno ſimplici actu, ad quem dicit referendam eſſe dilectionem ſui, & omnium aliarum rerum. Ratio etiam quam ibidem inſinuat, convincit de amore, ut eſt unus actus ſimplex: Voluntas enim hominis lapſi, & in peccato originali vel perſonali exiſtentis, eſt veluti recurva, & ad bonum privatum & proprium, quod eſt finis ultimus peccatoris inclinata: Ergo niſi ſanetur per gratiam, non poteſt ſui & omnium aliorum dilectionem in Deum referre, ipſumque plus quàm bonum proprium & privatum diligere, cùm hoc ſit ſuprà talem inclinationem curvam & deviam.

Deinde, Dilectio Dei ſuper omnia, perfecta, & efficax, licèt ſit ſimplex voluntatis actus, eſt tamen omnium præſtantiſſimus: At licèt natura infirma poſſit aliquod opus efficere, non tamen præſtantiſſimam operationem, quàm natura ſana & integra poterat exercere: Ergo &c.

Item in efficaci dilectione Dei, conditoris naturæ, virtualiter continetur totius legis naturæ adimpletio; ut colligitur ex illo Joan. 14. *Si quis diligit me, ſermonem meum ſervabit*; ex D. Baſilio libro de inſtit. monach. cap. 2. dicente: *Mandatum iſtud* (ſcilicet dilectionis Dei) *unum quidem videtur, ſed omnium mandatorum in ſe virtutem complectitur:* At homo lapſus, abſque ſpeciali gratia, totam legem naturæ adimplere non poteſt; aliàs enim natura humana nullo modo per peccatum originale fuiſſet vulnerata in ſua integritate, ſed homo lapſus naturam æquè perfectam & integram haberet circa bonum morale ordinis naturalis, ac eam habuit in juſtitia originali: Ergo homo lapſus non poteſt, ſine gratia, Deum ut authorem naturæ efficaci amore diligere.

197. Reſpondent ad hoc Adverſarij: quod licèt homo lapſus non poſſit per longum tempus totam legem naturæ adimplere, id tamen poteſt pro brevi aliquo tempore; quia per breve aliquod tempus fieri poteſt, ut nulla occurrat gravis tentatio, nec ullum præceptum difficile, unde poteſt actum dilectionis efficacis pro brevi tempore elicere, ſine ſpeciali gratia, etſi id non poſſit perſeveranter & ad longum tempus.

A Verùm hæc reſponſio facilè poteſt confutari: 198.
Quamvis enim poſſit contingere, quòd brevi tempore, quo durat dilectio Dei ut authoris naturæ, nihil occurrat faciendum, vel vitandum, ut tamen dici poſſit dilectio ſuper omnia, & efficax quoad effectum, neceſſarium omnino eſt, quòd virtute illius voluntas de facto adimpleret mandatum Dei, etiam difficile, ſi occurreret adimplendum, & tentationi quantùmcumque gravi adversùs obſervantiam illam reſiſteret, ſi inſtaret; alioquin enim vel non erit dilectio ſuper omnia, vel certè carebit efficaciâ quoad affectum: unde in actu efficaci dilectionis Dei, etiam ut pro brevi tempore elicito, totius legis naturæ
B obſervantia, etiam per longum tempus, virtualiter continetur; cùm talis actus, ut diximus, ſit de ſe ſufficiens ad totius legis obſervantiam per totam vitam imperandam, etiam in præſentia tentationum graviter urgentium. Quare licèt tentationes, & impedimenta ad actum dilectionis non ſemper occurrant ſubjectivè, quando ſit ille actus amoris Dei, bene tamen objectivè, quia in dilectione Dei ſuper omnia involvuntur virtualiter omnes tentationes, & impedimenta contra quæ firmatur affectus: Ergo ſi homo lapſus non poſſit ſine gratia omnia præcepta legis naturæ per longum tempus implere, & omnes tentationes, & impedimenta ad actum
C dilectionis vincere, neque poterit actum efficacem dilectionis Dei ut authoris naturæ, etiam pro brevi tempore, elicere.

Confirmatur: Licèt homo in ſtatu naturæ corruptæ poſſit vitare omnia venialia, pro brevi aliquo tempore, tamen impoſſibile eſt ſimpliciter, quòd eliciat Dei dilectionem ſuper omnia, quæ ſit efficax in affectu ad excludenda omnia omnino venialia, ſive talis dilectio ſit diuturna, ſive non; & hoc quia vitare omnia venialia collectivè, eſt proprium ſtatûs beatifici: Ergo ſimiliter, quia implere omnia mandata naturalia collectivè, & omnes ſuperare tentationes, eſt proprium hominis ſani, & ſtatûs integritatis, ſim-
D pliciter impoſſibile eſt quòd homo lapſus & infirmus eliciat dilectionem Dei ſuper omnia, quæ ſit efficax in affectu ad implenda omnia præcepta legis naturæ, & omnes tentationes vincendas; ſive talis dilectio ſit diuturna, ſive non, ſive per longum tempus, ſive uno tantùm inſtanti duret. 199.

Confirmatur ampliùs: De objecto moraliter impoſſibili, eſt impoſſibilis etiam moraliter affectus, ſeu propoſitum efficax, etſi parvo tempore durans: At in dilectione efficaci Dei conditoris naturæ, implicitè clauditur efficax propoſitum obſervandi totam legem naturæ, perſeveranter, & ad longum tempus, quod eſt moraliter im-
E poſſibile viribus hominis lapſi, ut oſtendemus articulo ſequenti: Ergo &c. Minor eſt certa: nam de hac dilectione naturali, loquendum eſt proportionaliter, ſicut de dilectione ſupernaturali charitatis: hæc autem implicitè claudit efficax propoſitum obſervandi omnia mandata, etiam ſupernaturalia, pro tota vita; quia de ratione ejus eſt in affectu nunquam deficere ab amicitia; unde actus charitatis, vel contritionis, ad juſtificationem diſponens, debet eſſe affectus, vel propoſitum efficax deinceps nunquam peccandi: Ergo &c. Major autem ſuadetur: De objecto per ſe impoſſibili eſt impoſſibile efficax propoſitum; unde repugnat viribus naturæ efficax appetitus viſionis beatificæ, ut in Tractatu de viſione 200.

visione beatifica ostensum fuit; item D. Thomas A
1. p. quæst. 63. art. 3. probat Angelum non potuisse actu efficaci absoluto appetere æqualitatem cum Deo, quia talis æqualitas est impossibilis: Ergo pariter de objecto viribus naturæ moraliter impossibili in executione, impossibile erit moraliter eisdem viribus propositum efficax. Præsertim cùm voluntas & intentio dicatur efficax formaliter, in quantum est illativa electionis, & sufficiens ad executionem: efficacia enim causæ explicatur penes effectum quem de se potest inducere.

201. Dices: Licèt sacerdos non possit consecrare hostiam, vel absolvere à peccatis, nisi virtute supernaturali, quâ ut Christi instrumentum ad patrandos illos effectus supernaturales elevatur; potest B
tamen propriis viribus intendere hujusmodi consecrationem, vel absolutionem. Item licèt actualis observantia totius legis usque ad mortem, speciale quoddam auxilium exigat, quod donum perseverantiæ appellatur; potest tamen homo, cum auxiliis ordinariis gratiæ, habere propositum efficax observandi totam legem supernaturalem, usque ad mortem: Ergo ratio illa non est efficax.

202. Sed contra: Hæc exempla non sunt ad rem, nec favent adversæ sententiæ: Non primum quidem, quia in hostiæ consecratione, & absolutione sacramentali, est aliquid naturale, scilicet verborum prolatio, quæ non superat naturæ facultatem, & ad istam terminatur propositum efficax; C
est etiam aliquid supernaturale, nempe elevatio verborum ad hostiam consecrandam, & gratiam conferendam, quæ sicut excedit vim executivam naturæ, ita etiam superat vim efficaciter intentivam, & efficaci hominis proposito non subjacet. Nec favet etiam secundum: Nam licèt ad actum perseverandi, magnum perseverantiæ donum, à communibus auxiliis gratiæ distinctum, sit necessarium; ad posse tamen perseverare auxilia generalia ordinis gratiæ sufficiunt: intentio autem efficax non petit vires, quibus de facto illius objectum executioni mandetur, benè tamen exposcit vires, quibus executio objecti sit possibilis.

Dico secundò: ad dilectionem efficacem Dei ut authoris naturæ, per se loquendo, & quantùm D
est ex parte objecti, solùm requiritur auxilium speciale ordinis naturalis: supposità tamen elevatione ad statum supernaturalem, ad eam requiritur non solùm auxilium supernaturale, sed etiam gratia sanctificans.

203. Prima pars patet: Dilectio enim Dei, ut authoris naturæ, est actus entitativè naturalis, cùm objectum naturale respiciat: Ergo per se, & ex præcisa ratione objecti, nec gratiam sanctificantem, nec auxilium supernaturale exposcit. Consequentia legitima est: Nam eo ipso quod actus per se ad sui elicientiam exigit pro principio eliciente formam supernaturalem, excedit facultatem naturæ, subindeque supernaturalis est.

204. Secunda verò suadetur: Dilectio Dei naturalis E
opponitur aversioni à Deo ut fine naturali: Sed in hoc statu elevationis naturæ humanæ ad ordinem & statum supernaturalem, homo non potest averti à Deo ut fine naturali, nisi consequenter ab ipso ut fine supernaturali avertatur, ut communiter docent nostri Thomistæ in Tractatu de peccatis: Ergo ut homo lapsus, & in peccato mortali existens, Deum ut authorem naturæ diligere possit, indiget per accidens non solùm auxilio supernaturali, sed etiam gratiâ habituali, per quam auferatur peccatum, & obex aversionis à Deo ut ultimo fine tam naturali quàm supernaturali removeatur. Unde D. Thomas hîc art. 3. docet ad dilectionem Dei ut authoris naturæ, indigere hominem lapsum gratiâ sanante: nomine autem *gratiæ sanantis*, gratiam habitualem intelligit, ut patebit ex dicendis articulo sequenti.

Quæres, an homo justus, & gratiâ sanctificante 205.
præditus, auxilio supernaturali indigeat ad talem dilectionem eliciendam?

Respondeo affirmativè (quidquid in contrarium dicat Marcus à Serra hîc dub. unico) nam etsi careat impedimento peccati, & aversionis à Deo ut ultimo fine, tamen supposità elevatione naturæ humanæ ad ordinem gratiæ, & cognitione Dei ut authoris supernaturalis, non potest ipsum amare ut authorem naturæ, nisi simul ipsum ut finem & authorem supernaturalem diligat: sicut supposità tali elevatione & cognitione, non potest dari aversio à Deo ut conditore naturæ, absque aversione à Deo ut authore supernaturali; neque poni odium authoris naturæ, quod non terminetur aliquo modo ad ipsum ut authorem gratiæ: Ergo cùm in homine justo dilectio Dei supernaturalis auxilium supernaturale per se exigat, dilectio naturalis eam per accidens, & concomitanter exposcet.

Confirmatur primò, & magis illustratur hæc 206.
ratio: Ideò in hoc statu homo existens in peccato mortali, nequit diligere super omnia Deum ut authorem naturæ, dilectione efficaci, sine auxilio supernaturali, quia talis dilectio, & conversio efficax in Deum, est opposita aversioni à Deo fine naturali, & ex consequenti aversioni à Deo ut fine supernaturali: At etiam dilectio naturalis hominis existentis in gratia, pro hoc statu, est opposita tali aversioni, & quantùm est de se destructio illius, licèt per accidens, de facto, & in exercitio, eam non destruat, quia subjectum, pro instanti dilectionis, non est conversum ad creaturam, & aversum à Deo: Ergo talis dilectio petit auxilium supernaturale, etiam in homine justificato.

Confirmatur secundò: Ejusdem speciei est amor 207.
efficax Dei ut authoris naturæ, in homine existente in gratia, & in homine existente in peccato: Ergo idem auxilium quoad speciem requiritur ad utrumque; unde si in homine existente in peccato requiratur auxilium supernaturale, etiam requireretur in homine existente in gratia. Utraque consequentia est legitima: Antecedens probatur. Utraque dilectio habet idem objectum, nempe Deum ut authorem naturæ super omnia dilectum; utraque insuper est conversio efficax, & formalis accessus ad eundem terminum formalem ad quem; utraque est etiam destructiva aversionis oppositæ, quæ se tenet ex parte termini à quo, licèt una de facto eam destruat, non verò alia; quia non invenit subjectum à Deo aversum, quod merè materialiter & subjectivè se habet, atque adeò extra specificationem existit: Ergo utraque dilectio est ejusdem speciei, & auxilium ejusdem ordinis exposcit.

Confirmatur tertiò: Nequit homo, etiam in 208.
gratia constitutus, sine auxilio gratiæ exequi ea quæ requiruntur ad permanendum in amore Dei, & tollere quæ impediunt amicitiam erga Deum, etiam secundùm quod est author & finis naturæ: Ergo nequit homo, etiam in gratia constitutus, elicere intentionem efficacem diligendi Deum ut authorem naturæ super omnia, sine auxilio gratiæ. Consequentia patet ex dictis conclusione

præcedenti: Antecedens verò ſic oſtenditur. Non poteſt homo in hoc ſtatu elevationis ad ordinem ſupernaturalem, permanere in dilectione & amicitia naturali Dei, ſi non obſervet omnia præcepta, non ſolùm naturalia, ſed etiam ſupernaturalia: Sed ad hoc petit ſupernaturâlia auxilia: Ergo &c. Minor patet: Major probatur. Violatio præcepti ſupernaturalis eſt etiam contra rationem naturalem connexivè & indirectè: Ergo peccatum contra præceptum ſupernaturale, indirectè ſaltem & implicitè, contrariatur amori ſeu amicitiæ naturali hominis ad Deum, eamque deſtruit. Conſequentia legitima eſt; Amicitia enim naturalis hominis ad Deum ut authorem naturæ, ratione naturali ducitur & regulatur: Ergo ſi præceptum ſupernaturale ſit indirectè & connexivè contra rationem naturalem, erit etiam indirectè contra amorem ſeu amicitiâ naturalem hominis ad Deũ. Antecedens verò ſuadetur: Ratio naturalis dictat obediendum eſſe cuicunque ſuperiori, legitimè præcipienti, ſuppoſitâ cognitione mandati, & viribus ſufficientibus ad illud exequendum: Ergo ſuppoſitâ revelatione mandati Dei legitimè præcipientis, quatenus eſt ſupremus legiſlator ſupernaturalis, & ſuppoſitis viribus ad exequendum, etiam ratio naturalis dictat, indirectè ſaltem & ex conſequenti, eſſe obediendum huic ſuperiori ſic præcipienti: Ergo violatio præcepti ſupernaturalis eſt, indirectè ſaltem, implicitè, & ex conſequenti, contra illud dictamen univerſale naturale, dictans eſſe obediendum cuicunque ſuperiori legitimè præcipienti.

Dices cum aliquibus recentioribus Thomiſtis: In homine & Angelo beato reperitur dilectio Dei naturalis, ut docet D. Thomas primâ parte quæſt. 62. articulo 7. Ergo à fortiori homo juſtus in ſtatu gratiæ, eandem dilectionem habere poterit, ſi enim illa nihil includit repugnans ſtatui gloriæ, nihil etiam includet quod repugnet ſtatui gratiæ.

Reſpondeo concedendo totum, non enim negamus in homine juſto reperiri poſſe dilectionem Dei naturalem, ſicut in homine, & Angelo beato, ſed dicimus ad illam eliciendam requiri per accidens auxilium ſupernaturale, ratione conjunctionis quam habet in ſtatu elevationis, cum dilectione Dei ſupernaturali, & quia homo ſine auxilio gratiæ nequit exequi ea quæ requiruntur ad permanendum in amore Dei, neque tollere quæ impediunt amicitiam erga Deum, etiam ſecundùm quod eſt author & finis naturæ, ut antea expoſuimus.

Inſtabis: Licèt quotieſcumque homo operatur ex charitate infuſa, eliciat actum ſupernaturalem, non tamen cogitur ſemper operari ex illa charitate, eſt enim habitus quo utitur quando vult: Ergo poteſt ex ſola inclinatione naturali, Deum ut principium & finem naturæ diligere.

Reſpondeo hominem quidem poſſe ex ſola inclinatione naturali Deum ut principium & finem naturæ diligere, dilectione imperfectâ & inefficaci, quæ eſt ſimplex quædam complacentia de divina bonitate & pulchritudine, ut in creaturis & operibus Dei naturalibus relucente, quæ nec infert media neceſſaria ad placendum Deo, nec curat removere impedimenta peccatorum; non tamen dilectione perfectâ & efficaci, quæ ex vi ſua potens eſt media ad placendum Deo neceſſaria inducere, & omnia quæ ejus amicitiæ repugnant excludere: hanc enim dilectionem non poteſt homo etiam in gratia conſtitutus, ſine auxilio ſupernaturali elicere, cùm ſine auxilio gratiæ non poſſit exequi ea quæ requiruntur ad permanendum in amore Dei, & tollere quæ impediunt amicitiam erga Deum, etiam ſecundùm quod eſt author & finis naturæ, ut in tertia confirmatione oſtenſum eſt.

Dico tertio: Homo in pura natura conſtitutus, non poſſet cum ſolo concurſu generali, Deum ut naturæ authorem efficaci amore ſuper omnia diligere, etiam pro breviſſimo tempore: non indigeret tamen, ad talem amorem eliciendum, auxilio ſupernaturali, ſed ſolùm auxilio ſpeciali naturalis ordinis.

Prima pars hujus concluſionis ſequitur ex principiis aſſertione primâ ſtatutis: Ibi enim in primis oſtendimus, juxta D. Thomam, hominem lapſum non poſſe ex viribus naturæ, & cum ſolo concurſu generali Dei, actum efficacis dilectionis Dei ut authoris naturæ, etiam pro breviſſimo tempore, elicere, quia voluntas hominis lapſi eſt veluti recurva, & ad bonum privatum & proprium inclinata: At in ſtatu naturæ puræ voluntas hominis eodem modo ſequeretur bonum privatum: Ergo eodem modo eſſet impotens ad diligendum Deum ut authorem naturæ, efficaci dilectione. Major patet ex ſuprà dictis: Minor verò ſuadetur. Quòd homo lapſus ſequatur bonum privatum, provenit ex eo quod appetitus inferior inclinat in bonum ſenſibile abſque fræno rationis: At in puris naturalibus homo haberet eandem inclinationem effrænem ad bonum ſenſibile contrarium rationi; cùm in ſtatu naturæ puræ pars inferior non eſſet perfectè ſubjecta & ſubordinata ſuperiori, ſed talis ſubordinatio & ſubjectio homini ſolùm in ſtatu integritatis conveniret: Ergo in ſtatu naturæ puræ voluntas hominis eodem modo ſequeretur bonum privatum, ac in ſtatu corruptionis. 209.

Deinde ibidem monſtr vimus, in efficaci dilectione Dei, ut authoris naturæ, etiam ut pro brevi tempore elicita, totius legis naturæ adimpletionem, etiam per longum tempus, virtualiter contineri: At homo in ſtatu naturæ puræ non poſſet, cum ſolo concurſu generali, totam legem naturæ adimplere, ſaltem per longum tempus, ut articulo ſequenti patebit: Ergo nec efficacem dilectionem Dei ut authoris naturæ elicere, etiam pro breviſſimo tempore. Addo quod talis dilectio, cùm ſit actus omnium perfectiſſimus & præſtantiſſimus, ſolius naturæ integræ & robuſtæ videtur proprius. Denique cùm non majores fuiſſent vires naturæ humanæ ad operandum bonum morale, in ſtatu naturæ puræ, quàm ſint in ſtatu naturæ lapſæ, ut in Tractatu de ſtatibus naturæ humanæ oſtenſum eſt, ſequitur quod ſi homo in ſtatu naturæ lapſæ non poteſt, cum ſolo concurſu generali, Deum ut naturæ authorem, efficaci dilectione amare, id etiam non potuiſſet in ſtatu naturæ puræ. *Diſp. 4. articulo ultimo.*

Secunda pars aſſertionis patet etiam ex ſuprà dictis: Homo enim in ſtatu naturæ lapſæ, ad dilectionem efficacem Dei ut authoris naturæ, per accidens indiget auxilio ſupernaturali, ob elevationem naturæ humanæ ad ordinem & finem ſupernaturalem: Ergo cùm in ſtatu naturæ puræ non eſſet talis elevatio, neque etiam erat ad illum actum eliciendum indigentia talis auxilij. 210.

211. Tertia verò sequitur ex præcedentibus: Nam homo in natura pura teneretur, & posset diligere Deum super omnia: Sed ad hoc non haberet auxilium supernaturale, neque sufficeret generalis concursus, ut jam ostendimus: Ergo requireret auxilium speciale ordinis naturæ.

Confirmatur: Observantia & executio omnium mandatorum peteret speciale auxilium in illo statu naturæ puræ: Ergo & intentio efficax illam virtualiter & continens & causans.

Confirmatur ampliùs: Actus ille efficacis dilectionis Dei ut authoris naturæ, esset perfectissimus, & summus intra ordinem naturæ: Ergo ad sui elicientiam auxilium speciale ejusdem ordinis exposceret. Consequentiæ illæ sufficienter patent ex suprà dictis.

§. III.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

212. OBijcies primò contra primam conclusionem: D. Thomas 1. p. quæst. 60. art. 5. ad 5. in Angelo peccante admittit dilectionem naturalem Dei super omnia: & in 2. dist. 33. qu. 2. art. 2. ad 5. illam etiam admittit in animabus puerorum in Lymbo existentium; & tamen illi per culpam originalem à Deo, etiam ut authore naturæ, aversi sunt; sicut & Adamus peccando à Deo authore naturæ mansit aversus: Ergo efficax dilectio Dei ut authoris naturæ, cum peccato potest componi, subindeque propriis naturæ viribus elici.

213. Respondeo duplicem dari posse amorem Dei super omnia, & utrumque esse naturalem, licèt diversimodè: unum à voluntate ut natura est procedentem, quo Deus necessariò quoad specificationem ut bonum universale totius creaturæ diligitur, quia prout sic odio haberi non potest: alterum qui est à voluntate ut potentia libera & electiva, quo Deus amore electivo & libero ut amicus & universalis legislator amatur; qui amor non ideò naturalis dicitur, quia necessarius, sed quia terminat naturalem appetitum, & quia circa objectum naturale, Deum scilicet ut conditorem naturæ, versatur. Quando ergo S. Thomas, locis citatis, in Angelo peccante, & animabus puerorum in Lymbo existentium, admittit naturalem Dei dilectionem super omnia, loquitur de prima dilectione, quam fatemur cum peccato posse componi, & solis naturæ viribus elici: non verò de secunda, de qua solùm in præsenti disputamus. Addo quod hîc agimus de amore benevolentiæ: amor verò Dei, qui in Dæmonibus à D. Thoma ponitur, non est amor benevolentiæ, sed concupiscentiæ: cùm enim Dæmones necessitentur ad diligendum seipsos, & nequeant proprium esse diligere, nisi diligant esse Dei, per quod proprium sustentatur & conservatur, necessitantur ad diligendum Deum amore concupiscentiæ, inquantum est bonum commune totius universi, & inquantum proprium ipsorum esse ab esse Dei dependet, ut declarat S. Doctor 1. p. quæst. 63. art. 1. ad 3. his verbis: *Naturale est Angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundùm quod est principium naturalis esse &c.*

214. Obijcies secundò: Homo lapsus potest solis naturæ viribus patrem, filios, amicos, & falsos deos, plusquàm seipsum, atque adeò super omnia diligere; cùm variis exemplis constet multos pro illis morti se objecisse, & majorem charitatem nemo habeat (ut loquitur Scriptura) quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis: Ergo multò magis poterit ex solis viribus naturæ Deũ, quem naturali lumine cognoscit esse magis diligendum, super omnia diligere, & pro ejus gloria velle mori, & de facto morti se tradere.

215. Respondeo primò negando Antecedens. Et ad ejus probationem dico, eos qui pro falsis diis, vel suis hæresibus, aut patria, vel filiis, aut amicis, morti sese obtulerunt, famam, aut gloriam, vel quid simile in voluntaria illa vitæ jactura quæsiisse, sicque non plus dilexisse prædicta, quàm seipsos. Unde Augustinus lib. de patientia cap. 17. ait *quemque iniquorum tantò esse ad quæcumque mala perferenda duriorem, quantò in eo major est cupiditas mundi, & quemque iustorum tantò esse ad quæcumque mala perferenda fortiorem, quantò in eo est major charitas Dei.* Et rursus: *Quantò major est in sanctis charitas Dei, tantò magis pro eo quod diligitur, omnia tolerantur; & quantò major est in peccatoribus cupiditas mundi, tantò magis pro eo quod concupiscitur, omnia tolerantur: ac per hoc inde est patientia vera justorum, unde est in eis charitas Dei, & inde est patientia falsa iniquorum, unde est in eis cupiditas mundi.*

Respondeo secundò, dato Antecedente, negando Consequentiam: quamvis enim homo posset diligere plusquàm se aliquod bonum creatum, non sequitur quod etiam possit diligere Deum: non solùm quia Deus est magis separatus à bonis sensibilibus, quæ efficaciùs nos movent; sed etiam quoniam dilectio boni creati non postulat quod relinquantur omnia peccata mortalia, quæ etiam connumerantur inter bona quæ pertinent ad ipsum hominem; quia motivum propter quod committuntur, est aliquod bonum appetitûs; dilectio verò Dei super omnia, & efficax, nullum peccatum mortale, sive actuale, sive habituale, sive originale compatitur.

216. Ad illud quod additur, nimirum intellectum posse naturaliter cognoscere Deum esse super omnia diligendum, subindeque voluntatem, quæ est appetitus rationalis, dictum seu dictamen rationis sequens, posse solis naturæ viribus ipsum supra quodlibet aliud diligere, dicendum est, quod licèt intellectus possit speculando ad talem notitiam devenire ex principiis naturalibus, non potest tamen habere judicium practicum & prudentiale, in statu corruptionis, quo judicet Deum esse hîc & nunc super omnia diligendum, nisi speciali auxilio Dei adjuvetur: quia, ut art. 1. ostendimus, homo per peccatum originale magis est vulneratus in intellectu practico, quàm in speculativo, & magis impotens ad prosecutionem boni, quàm ad cognitionem veri, juxta illud Poëtæ: *Video meliora, proboque, deteriora sequor.*

217. Ad aliud quod subditur, negandum est posse aliquem, in peccato mortali remanentem, velle in reipsa mori pro Deo, quia implicat quod aliquis maneat in peccato, & tamen præferat Deum omnibus aliis rebus; quod tamen facit qui verè vult pro ipso mori, cùm vita sit omnium bonorum corporalium maximum. Unde licèt ille verbo tenùs diceret se velle mori pro Deo, in rei tamen veritate tolerantiam mortis ad seipsum, vel ad bonum proprium ordinaret, incipiendo illud specialiter quærere vel in gloria & commendatione apud homines, vel in evitatione miseriarum hujus vel alterius vitæ. Nec obstat quod D. Thomas quodl. 4. quæst. 10. art. 1. doceat, etiam illum qui caret charitate posse pati martyrium; loquitur enim de martyrio impropriè & materialiter sumpto, prout dicit solam tolerantiam mortis;

non verò de vero & propriè dicto martyrio, pro Deo reipsa tolerato, nam 2. 2. quæst. 124. art. 2. ad 2. expressè docet, quòd *martyrium est actus charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis.*

Dixi verò, *aliquem in peccato mortali remanentem, non posse reipsa velle mori pro Deo:* quia si peccator mortem tolerando, non excludat ejus relationem in Deum, nec eam ordinet ad bonum proprium, ut ad ultimum finem, justificabitur vi martyrij, ut probabiliter docetur in materia de baptismo, & adeptâ gratiâ sanctificante, poterit exire in actum dilectionis Dei super omnia.

218. Objcies tertiò: Si homo in statu naturæ lapsæ non possit sine gratia diligere Deum ut authorem naturæ, sequitur quod talis dilectio non sit naturalis, sed supernaturalis: At hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris manifesta videtur: ille enim actus ad quem requiritur gratia, est supernaturalis.

219. Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dico, actum ad quem gratia requiritur per se, & per modum principij elicitivi illius, esse supernaturalem; secùs verò si gratia exigatur tantùm per accidens, & tanquam removens prohibens: gratia autem per se non requiritur ad dilectionem efficacem Dei ut authoris naturæ, sed tantùm per accidens, ratione elevationis naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem, & conjunctionis finis naturalis cum supernaturali, & ad tollendum obicem peccati & aversionis à Deo ut ultimo fine, sicut assertione 2. declaravimus.

220. Objcies quartò: Si homo in statu naturæ lapsæ non possit, nisi cum auxilio supernaturali, diligere Deum ut authorem naturæ, sequitur quod in eo statu minores habeat vires in ordine ad bonum morale, quàm habuisset in statu naturæ puræ: Sed hoc dici nequit, ut in Tract. de statibus naturæ humanæ ostensum est: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur: Homo in statu naturæ puræ, cum auxilio speciali ordinis naturalis, poterat hanc dilectionem elicere: Ergo si in statu naturæ lapsæ ad eam eliciendam indigeat auxilio supernaturali, erit minùs potens in hoc statu quàm in illo. *Disp. 4. art. ult.*

221. Respondeo negando sequelam. Ad cujus probationem dico, quod licèt homo in statu naturæ lapsæ indigeat auxilio supernaturali ad eliciendam dilectionem efficacem Dei ut authoris naturæ, hoc tamen non arguit ipsum in tali statu habere minores vires, quàm habuisset in statu naturæ puræ; quia hoc non provenit ex defectu potentiæ, quæ per auxilium speciale ordinis naturalis in ordine ad talem dilectionem sufficienter completur; sed ex elevatione naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem, ut cõclusione secundâ exposuimus.

222. Dices: Ex hoc sequitur quòd homo etiam in statu innocentiæ non potuit diligere Deum ut authorem naturæ, sine auxilio supernaturali: Sed hoc est contra D. Thomam hîc art. 3. ubi ait, quòd *homo in statu naturæ integræ* (quem status innocentiæ includebat) *non indigebat dono gratiæ superadditæ naturalibus bonis, ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licèt indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis:* Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Homo in statu innocentiæ de facto fuit ordinatus in finem supernaturalem: Ergo si ex elevatione naturæ humanæ in finem supernaturalem, homo in natura lapsa indiget auxilio supernaturali ad prædictam dilectionem, eo quoque egebat in statu innocentiæ.

223. Respondeo concedendo sequelam Majoris: cùm enim homo in statu innocentiæ, propter elevationem ad ordinem supernaturalem, & conjunctionem finis naturalis cum supernaturali, non posset implere omnia præcepta naturalia, & vitare omnia quæ impediebant amicitiam naturalem cum Deo, sine auxilio supernaturali ad observantiam mandatorum supernaturalium requisito; non poterat etiam, sine eodem auxilio, actum efficacis dilectionis Dei ut authoris naturæ elicere. Unde ad probationem in contrarium dicendum est, D. Thomam ibi loqui de statu naturæ integræ, præcisivè sumpto, & secundùm id quod ex propriis affert donum integritatis, subijciens appetitum inferiorem superiori; non verò de illo adæquatè sumpto, & prout reipsa fuit cum justitia originali, & gratia habituali, subindeque cum elevatione ad ordinem supernaturalem conjunctus: nam sub hac ratione non minùs auxilium supernaturale ad actum dilectionis efficacis Dei ut authoris naturæ exposcebat, quàm status innocentiæ, seu originalis justitiæ. Potest etiam dici, D. Thomam, loco citato, solùm excludere à statu integritatis necessitatem auxilij supernaturalis, sanantis naturam, quod requirit in natura lapsa, non tamen negare necessitatem auxilij supernaturalis, eam elevantis ad ordinem supernaturalem.

§. IV.

Solvuntur alia argumenta ex statu naturæ puræ desumpta.

224. COntra tertiam conclusionem, in qua diximus hominem in pura natura constitutum non posse, cum solo concursu generali, Deum ut naturæ authorem efficaci amore diligere, in primis objci potest authoritas D. Thomæ hîc art. 3. in argum. *Sed contra*, & quodlib. 1. art. 8. asserentis, secundùm quosdam hominem fuisse constitutum in solis naturalibus, Deumque super omnia dilexisse. Quod etiam insinuare videtur hîc art. sequenti ad 3. dicens: *Præceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus, secundùm quod ex charitate impletur.*

225. Respondet Curiel ex Conrado, D. Thomam per hominem constitutum in solis naturalibus intelligere hominem conditum cum integritate naturę, quæ proveniebat à justitia originali: cùm enim talis integritas non fuerit donum entitativè supernaturale, inter naturalia computatur, subindeque cum illa rectè potest dici homo constitutus in solis naturalibus, quia nihil habet quod non sit naturale.

Sed hæc interpretatio non videtur legitima, nec ad mentem S. Thomæ: nam si per hominem constitutum in puris naturalibus intelligeret hominem cum integritate naturali, non diceret: *Homo in solis naturalibus constitutus fuit,* VT AQVIBVSDAM PONITVR; cùm ipsemet S. Doctor 1. p. quæst. 95. art. 1. doceat primum hominem fuisse conditum cum integritate naturæ, proveniente à gratia & originali justitia.

Meliùs ergo respondetur, D. Thomam in illis locis loqui de puris naturalibus, per exclusionem donorum supernaturalium, non verò per exclusionem gratuitorum intra ordinem naturæ: unde solùm intendit, quod homo in statu naturæ puræ posset diligere Deum ut authorem naturæ, absque auxilio entitativè supernaturali, non tamen negat quod indigeret ad talem dilectionem, & alios actus eximios & difficiles, auxilio speciali intra ordinem naturæ, ut nos asserimus.

226. Objicitur ſecundò, & eſt præcipuum adverſæ ſententiæ fundamentum: In puris naturalibus homo teneretur, præcepto naturali, Deum naturæ authorem ſuper omnia diligere: At ſine potentia non ſtat obligatio, cùm ex Tridentino ſeſſ. 6. cap. 11. Deus impoſſibilia non jubeat: Ergo poſſet in tali ſtatu actum dilectionis efficacis elicere: At non per gratiam, cùm ſtatus naturæ puræomnem gratiam excludat: Ergo ex ſolis naturæ viribus, & cum ſolo generali concurſu. Minor & conſequentiæ patent: Major verò ſuadetur ex D. Thoma 1. 2. quæſt. 94. art. 3. ubi docet ad legem naturalem pertinere omne id ad quod homo inclinatur ſecundùm ſuam naturam: At homo ex ſua natura inclinatur ad Deum authorem naturæ ſuper omnia diligendum: Ergo naturali lege ad talem dilectionem tenetur. Undè egregiè Cyprianus ſerm. de bapt. Chriſti: *Juſtum eſt* (inquit) *Domine ut diligamus te, hoc natura, hoc ratio, hoc verbi tui clamat authoritas.* Clamat quippe natura amandum eſſe creatorem; clamat ratio redamandum eſſe amatorem.

227. Reſpondeo poſſe hominem in ſtatu naturæ puræ Deum ut naturæ authorem ſuper omnia diligere; non quidem per auxilium ordinis ſupernaturalis, neque cum ſolo generali concurſu, ſed per auxilium ſpeciale ordinis naturalis, quod Deus in tali ſtatu offerret, quando urgeret obligatio præcepti dilectionis, hoc ita exigente providentiæ ſuæ ſuavitate, quæ homini in nullo ſtatu impoſſibilia præcipere poteſt. Nec ſtatus naturæ puræ omnem gratiam ſpecialem excluderet, ſed ſolùm gratiam ſupernaturalem entitativè, vel naturalem per modum habitûs & formæ permanentis, qualis foret gratia ſanans naturam, eamque integram integritate purè naturali conſti-
Diſp. 3. art. unico. tuens, ut in Tractatu de ſtatibus naturæ humanæ oſtendimus. Poteſtque hoc argumentum retorqueri in Adverſarios: homo enim in ſtatu naturæ puræ, non ſolùm teneretur, præcepto naturali, Deum ut authorem naturæ diligere ſuper omnia, ſed etiam toto tempore vitæ in tali dilectione perſeverare; & tamen certum eſt, & fatentur ipſi Adverſarij, quod id non poſſet in tali ſtatu præſtare cum ſolo concurſu generali, ſed indigeret ad perſeverandum ſpeciali auxilio ordinis naturalis: quod ergo illi dicunt de perſeverantia in amore, nobis de ipſo dilectionis actu dicere licet.

228. Objicitur tertiò: D. Thomas hîc art. 3. ex eò probat hominem in ſtatu naturæ lapſæ indigere gratiâ ad diligendum Deum ut authorem naturæ, quia ratione culpæ manſit inclinatus ad bonum privatum: At in pura natura nulla eſſet culpa convertens, & inclinans hominem ad bonum privatum: Ergo in eo ſtatu non indigeret gratiâ ad diligendum Deum ut authorem naturæ, ſed id poſſet præſtare cum ſolo generali concurſu.

229. Confirmatur primò: In illo ſtatu nulla eſſet infirmitas: Ergo homo in eo poſſet quidquid poterat in ſtatu integritatis & ſanitatis: At homo in natura integra, cum ſolo generali concurſu, Deum ut naturæ authorem diligere poterat: Ergo & id poſſet in ſtatu puræ naturæ.

230. Confirmatur ſecundò: In ſtatu naturæ puræ non eſſent in homine niſi ea quæ conſequuntur ex intraneis naturæ: Sed ab intrinſeco naturæ oriri nequit aliquid in homine, ipſum impediens à conſecutione finis, ad quem ab intrinſeco inclinat natura: Ergo in ſtatu naturæ puræ nihil

A eſſet hominem impediens à dilectione Dei ut authoris naturæ, & ultimi finis naturalis conſecutione.

231. Confirmatur tertiò: Si aliquid illum impediret à tali actu, maximè rebellio appetitûs: At hæc non ponit impotentiam moralem ad illum: Ergo &c. Probatur Minor: In homine lapſo, juſtificato per gratiam, manet rebellio appetitûs inferioris contra ſuperiorem, & tamen ratione gratiæ ſanctificantis eſt potens moraliter ad iſtam dilectionem: Ergo rebellio concupiſcentiæ, & pugna appetitûs inferioris contra ſuperiorem, non eſt ſufficiens ad inducendam impotentiam moralem in ordine ad illum actum.

B 232. Ad objectionem reſpondeo D. Thomam, ad probandum hominem in natura lapſa indigere gratiâ ad diligendum Deum ut authorem naturæ, recurriſſe ad peccatum, inclinans & convertens voluntatem hominis ad bonum privatum; quia homo ſupponebatur ante culpam in ſtatu integritatis, in quo poterat Deum ut authorem naturæ ſuper omnia diligere; & ideò peccatum fuit de facto cauſa impotentiæ moralis ad talem dilectionem, ut removens juſtitiam originalem, ex qua naturæ ſanitas & integritas proveniebat: in natura verò pura, cùm non ſupponatur ſanitas, neceſſe non eſt recurrere ad peccatum, infirmitatem inducens, & voluntatem ad bonum privatum inclinans & convertens.

C Vel ſecundò dici poteſt, D. Thomam recurriſſe ad peccatum, ut probaret neceſſitatem gratiæ ſpecialis intra ordinem naturæ, quam ſolam in ſtatu naturæ puræ neceſſariam eſſe dicimus ad dilectionem Dei ut authoris naturæ, & ad alios actus eximios & valde difficiles.

233. Ad primam confirmationem dicendum, quod homo in natura pura non fuiſſet infirmus privativè aut poſitivè, ſed negativè; quia licèt tunc fuiſſet propenſus ad bonum privatum, talis tamen inclinatio non traxiſſet originem à peccato, ſed ab intrinſeca hominis conſtitutione, ex partibus habentibus inclinationes oppoſitas, nimirum ex rationali & ſenſitiva, compoſiti, ut in
D Tractatu de ſtatibus naturæ humanæ, agendo de ſtatu naturæ puræ, declaravimus. Undè *Diſp. 6. art. 1. & 2.*

234. Ad ſecundam, nego Minorem, quando natura eſt talis conditionis, quòd gaudet duplici inclinatione contrariâ; tunc enim una aliam retardat, & impedit ne poſſit conſequi ſuum terminum & finem connaturalem, niſi adjuvetur ſpeciali auxilio. Nam in ipſo homine eſt appetitus naturalis, quo vivere appetit, & mortem refugit, & tamen eſt in illo inclinatio contraria ratione materiæ, quâ ad corruptionem tendit, & ratione cujus neceſſariò corrumpitur.

235. Ad tertiam nego ſimiliter Minorem. Ad cujus
E probationem negandum eſt Antecedens quantùm ad ſecundam partem: cùm enim gratia habitualis in hoc ſtatu viæ non ſanet perfectè hominem, neque illi reſtituat integritatem naturalem, quam per peccatum primi parentis amiſit, ſed relinquat rebellionem concupiſcentiæ, & pugnam inter appetitum inferiorem & ſuperiorem, ad meritum & profectum vitæ ſpiritualis, adhuc indiget confortamine, & auxilio ſuperaddito, ut in actum dilectionis Dei ut authoris naturæ exeat: quod auxilium in ſtatu naturæ lapſæ, ratione elevationis ad ordinem ſupernaturalem, & conjunctionis finis naturalis cum ſupernaturali, per accidens debet eſſe ſupernaturale, ut in ſecunda concluſione diximus.

236. Objicitur quartò: Homo habet naturalem inclinationem ad diligendum Deum ſuper omnia, ut docere videtur D. Thomas hîc art. 3. & latè probat Victoria in relect. de homicidio num. 10. Ergo ſi crearetur in puris naturalibus, poſſet cum ſolo concurſu generali, & ſine auxilio gratiæ, reducere in actum hanc inclinationem, eliciendo actum dilectionis Dei ut authoris naturæ. Conſequentia probatur: Tum quia aliàs inclinatio illa eſſet fruſtra, ſiquidem nullo modo poſſet reduci in actum, cùm ſtatus naturæ puræ, auxilia gratiæ, quæ ad id eſſent neceſſaria, excluderet: Tum etiam, quia inductione conſtat, nullam eſſe inclinationem ad actum naturalem, quæ nullo modo poſſit per vires naturæ reduci in actum. Unde Theologi probant in Tractatu de viſione beata, non dari in homine inclinationem naturalem ad beatitudinem ſupernaturalem, quia talis inclinatio non eſſet reducibilis ad actum, viribus naturæ, & à Deo ut dante talem inclinationem.

237. Reſpondeo dato Antecedente, negando Conſequentiam. Ad cujus probationem dicendum, quòd ut inclinatio indita ab authore naturæ non ſit fruſtra, ſufficit quod poſſit reduci in actum per vires, & auxilia ordinis naturalis (ſive illa ſint generalia, ſive ſpecialia intra illum ordinem) abſque recurſu ad ordinem gratiæ. Unde cùm homo in ſtatu puræ naturæ, mediante auxilio ſpeciali ordinis naturalis, Deum ut authorem naturæ poſſet diligere, & ad hoc non indigeret auxilio gratiæ, naturalis inclinatio ad diligendum Deum, quam haberet in illo ſtatu, non eſſet otioſa & fruſtranea. Ex quo patet diſparitas ad exemplum quod adducitur: inclinatio enim naturalis ad beatitudinem ſupernaturalem, neque per auxilia communia ordinis naturalis, neque per auxilia intra illum ordinem ſpecialia, poteſt reduci in actum, ideòque ſine auxilio gratiæ illa eſſet vana & fruſtranea. Dixi *dato Antecedente*, quia Curiel, & quidam alij exiſtimant, inclinationem & appetitum naturalem in homine non eſſe ad diligendum Deum ut authorem naturæ, in ſeipſo expreſsè & in particulari, ſed ſolùm ad amandum bonum univerſale & in communi, & Deum, ut confusè & implicitè ſub tali bono univerſali contentum.

§. V.

Tria corollaria præcedentis doctrinæ.

238. EX dictis inferes primò, contra aliquos Recentiores, quod etſi in ſtatu naturæ lapſæ daretur homo qui in ſolo originali exiſteret, ille non poſſet, ſine auxilio gratiæ, Deum ut naturæ authorem efficaci amore diligere: nam, ut ſuprà oſtendimus, impotentia ad eliciendum actum dilectionis efficacis Dei ut authoris naturæ, provenit in homine ex propenſione quam habet ad bonum privatum, & imbecillitate ac impotentia ad exequendum ex viribus naturæ omnia quæ in illa dilectione virtualiter continentur: Sed talem propenſionem & impotentiam haberet homo in ſolo originali exiſtens: Ergo ille Deum ut authorem naturæ efficaci amore non poſſet diligere, abſque ſpeciali auxilio. Addo quod, licèt in peccato originali non ſit poſitiva converſio ad creaturam, benè tamen privativa averſio à Deo, etiam ut authore naturæ, ut alibi oſtendimus: Sed hæc averſio non poteſt non eſſe maximum dilectioni Dei ut authoris naturæ impedimentum: Ergo &c.

Inferes ſecundò, quod etſi aliquis ignoraret invincibiliter ſe eſſe in peccato mortali perſonali, non poſſet tamen, abſque ſpeciali auxilio, Deum ut authorem naturæ, efficaci amore diligere: quia ille pariter eſſet inclinatus & propenſus ad bonum privatum, & impotens ad exequendum ex viribus naturæ omnia quæ in dilectione efficaci Dei ut authoris naturæ virtualiter includuntur. 239.

Inferes tertiò, ad amorem concupiſcentiæ Dei ut authoris naturæ, ſufficientem ad imperandam totius legis naturæ adimpletionem, neceſſarium eſſe auxilium ſpeciale: quia etiam in tali actu virtualiter continetur obſervantia totius legis naturalis, quæ ſine ſpeciali auxilio, in ſtatu naturæ lapſæ poni nequit, ut articulo ſequenti patebit. 240.

ARTICVLVS V.

Vtrùm homo lapſus indigeat ſpeciali gratiâ, & quali, ad obſervanda omnia præcepta naturalia collectivè, quantùm ad ſubſtantiam operis?

§. I.

Præmittuntur quæ ferè apud omnes ſunt certa, & referuntur ſententiæ.

241. SVppono primò tanquam certum, hominem in nullo ſtatu poſſe implere præcepta ſupernaturalia virtutum Theologicarum, ſine gratia: cùm enim actus illarum virtutum ſint ſupernaturales quantùm ad ſubſtantiam, nequeunt elici per vires naturæ. Unde D. Thomas ſuprà quæſt. 63. art. 2. ad 2. dicit: *Sunt quædam peccata mortalia quæ homo ſine gratia nullo modo poteſt vitare, quæ ſcilicet directè opponuntur virtutibus theologicis.*

242. Suppono ſecundò, hominem in omni ſtatu indigere gratiâ, ad implenda præcepta naturalia quantùm ad modum, ut ſcilicet ex charitate, & meritoriè ac fructuosè ad vitam æternam ea adimpleat: cùm enim modus ille ſit ſupernaturalis, & actus virtutum naturalium elevet ad ordinem & finem ſupernaturalem, manifeſtum eſt, illum ſine gratia & charitate, quæ eſt forma virtutum, illiſque confert vim præcipuam merendi æternam fœlicitatem, non poſſe poni in noſtris actibus. Quod autem diſtinctio de obſervantia præceptorum quantùm ad ſubſtantiam, & quantùm ad modum, admittenda ſit, patet tum ex Divo Thoma hîc art. 4. ubi illam expreſsè docet: tum etiam ex Bulla Pij V. & Gregorij XIII. proſcribentium 58. Baij propoſitionem, quâ aſſerebat hujuſmodi diſtinctionem eſſe commentitiam & explodendam. Ratio etiam ſuffragatur: Licèt enim charitas cadat ſub præcepto ſigillatim & in particulari, ſecundùm tamen quod eſt finis ultimus cujuſcumque præcepti, non cadit ſub præcepto; quia ut communiter dicitur, *finis præcepti non cadit ſub præcepto*: Ergo modus operantis, ſcilicet quod ex charitate impleat præceptum, eſt extra ſubſtantiam operis præcepti, & per conſequens ſtare poteſt impletio & opus præceptum quoad ſubſtantiam, ſine tali modo, & diſtingui impletio præcepti quoad ſubſtantiam, & quantùm ad modum.

243. Suppono tertiò contra Vazquem hîc disp. 189. cap. 2. & disp. 193. cap. 3. hominem in statu naturæ integræ, sine ullo auxilio gratiæ, & cum solo concursu generali, potuisse adimplere totam legem naturalem quoad substantiam operum. Probatur tum authoritate D. Thomæ, hîc art. 4. id expresè docentis: tum etiam ratione ex dictis articulo præcedenti desumptâ. Nam, ut ibidem cum eodem S. Doctore docuimus, homo in natura integra, ex vi præcisè doni integritatis, & cum auxilio generali, Deum ut authorem naturæ efficaci & perfectâ dilectione amare poterat: Ergo ex vi ejusdem integritatis, eodem generali concursu adjutæ, omnia mandata naturalia poterat observare. Consequentia patet: dilectio enim efficax, ut ibidem ostendimus, totius legis adimpletionem virtualiter continet.

244. Confirmatur primò: Homo in statu naturæ integræ, ex vi doni integritatis, esset rectus, & circa Deum finem naturæ ordinatus: Ergo etiam ratione tantùm illius doni, & absque nova gratia speciali, esset ordinatus & rectus circa media ducentia in talem finem. Antecedens est certum: Consequentia probatur. Ordinatio enim circa finem, ex se infert & affert ordinationem circa media in suo ordine; unde quia gratia & charitas ordinant hominem ad Deum ut finem supernaturalem, charitas, secundùm D. Thomam, infert & affert ab intrinseco virtutes morales infusas, quibus homo ordinatur in actu primo circa media supernaturalia.

245. Confirmatur secundò: Ideò Concilia, & Patres infrà citandi, negant hominem lapsum, sine speciali gratia, posse totam legem naturæ servare, quia natura est infirma & debilitata per peccatum originale: At in statu integritatis natura hominis non erat debilis & infirma, sed sana & robusta: Ergo in illo statu posset ex vi integritatis, & absque alio speciali auxilio, totam legem naturæ adimplere.

246. Confirmatur tertiò: In statu innocentiæ non poterat insurgere gravis tentatio ex suggestione Dæmonum contra præcepta naturalia; cùm suggestio ex deceptione vel errore exordium habeat; durante verò statu innocentiæ, nullus (saltem circa naturalia) poterat esse error vel deceptio, ut *Disp. 1. art. 4.* in Tractatu de statibus naturæ humanæ ostensum fuit: Ergo homo in illo statu, talia præcepta, ex vi doni integritatis, absque ullo speciali auxilio, observare poterat.

247. Dices: De facto primi parentes fuerunt ab extrinseco tentati à serpente ad comedendum de ligno vetito: Sed præceptum non comedendi de ligno vetito, non erat supernaturale, sed naturale: Ergo possibilis erat illi statui tentatio ab extrinseco contra præcepta naturalia.

Respondeo præcepta naturalia esse duplicis generis; quædam indita, & quasi cum natura innata, qualia sunt præcepta Decalogi; alia positiva, & extra legem naturalem innatam, cujusmodi fuit præceptum de non comedendo de ligno vetito, primis parentibus impositum. Quando ergo dicimus hominem in statu innocentiæ non potuisse tentari ab extrinseco de transgressione præceptorum naturalium, loquimur de præceptis naturalibus primi generis, quia circa illa non poterat esse error vel ignorantia practica in intellectu ejus, non verò de alijs. Unde Adam potuit tentari à serpente, vel ab uxore, ad comedendum de ligno vetito, & ad resistendum huic tentationi A indigebat speciali auxilio, quod (ut docet D. Thomas 1. p. quæst. 94. art 4. ad 5. & quæst. 18. de verit. art. 6. ad 13.) ipsi defuit, quia ad illud impetrandum per orationem ad Deum recursum non habuit. Idem tradit Gelasius Papa in dictis adversùs Pelagianam hæresim, quæ habentur tomo 3. Conciliorum, paginâ 51. editionis Parisiensis anni 1636. nam ibi columnâ 6. sic ait: *Illa primæ conditionis integritas, dum ita de se fidit, tanquam ipso qui condiderat non egeret, nec de perceptis agit gratias, quod nusquam fecisse memoratur, nec de conservandis quæ sumpserat poscit auxilium, nec ad eum, etiam pulsata tentatoris accessu, devota currit & consulit, suaque se credit inter prospera voluntati, facilè sine præsidio* B *Creatoris patuit deceptoris insidijs, & in prævaricationem tracta consequenter illiciti, conditionem præfixæ mortis invenit.*

Denique patet ex dictis art. 3. posse hominem 248. in statu corruptionis aliqua legis naturalis præcepta, sine speciali gratia observare; cùm, ut ibi ostendimus, possit cum solo concursu generali aliquando efficere bonum aliquod opus, undequaque honestum, & nullâ pravâ circunstantiâ vitiatum. Et quamvis istud non esset possibile, non sequeretur inde nullum præceptum sine speciali gratia posse impleri; cùm per actum aliquâ malâ circunstantiâ vitiatum, aliquando præceptum aliquod particulare impleatur, v. g. præ- C ceptum misericordiæ, per eleemosynam datam ex vana gloria. Quod igitur in quæstionem vertimus, non est de uno aut altero legis naturæ præcepto, sed de omni collectivè, non ut meritoriè fit, sed secundùm substantiam spectato. In cujus resolutione tres præcipuè versantur sententiæ.

Prima docet, posse hominem in statu naturæ 249. lapsæ, absque speciali auxilio, omnia præcepta legis naturæ, sub mortali obligantia, quoad substantiam observare; etsi quoad charitatis modum, & prout ad salutem & justificationem conducunt, ea adimplere nequeat: per quod à Pelagio, & ipsius reliquijs, se satis recedere existimat. D Pro hac sententia citari solent Scotus in 2. dist. 28. quæst. 1. Gabriel ibid. quæst. 1. art. 2. Durandus quæst. 3. & 4. & Abulensis in cap. 19. Mathæi quæst. 177. & 178.

Secunda asserit hominem lapsum id posse præstare sine gratia habituali & sanctificante, non tamen sine actuali & auxiliante. Ita Vazquez hîc disp. 196. cap. 3. pro ea plures ex antiquioribus Theologis referens.

Tertia, quæ est communis in Schola Divi Thomæ, & quam plures ex extraneis amplectuntur, ad observanda omnia præcepta naturalia collectivè, utramque gratiam, tam habitualem, quàm actualem, necessariam esse affir- E mat.

§. II.

Sententia Scoti rejicitur.

Dico primò: Homo in statu naturæ lapsæ non 250. potest totam legem naturæ quoad substantiam observare, sine speciali gratia. Ita D. Thomas hîc art. 4. ubi id probat in argumento *sed contra* ex D. Augustino lib. de hæresibus, hæresi 88. ubi oppositum ad hæresim Pelagij pertinere his verbis asserit: *Hi Dei gratiæ tantùm inimici sunt, ut sine hac posse hominem credant facere omnia divina mandata.* Qui error in varijs Con-

cilijs proſcribitur, præſertim in Milevitano can. 3. 4. & 5. ubi anathema dicitur ei qui dixerit hominem indigere gratiâ ſolùm ad faciliùs, & non ad ſimpliciter implendam legem. Et in Arauſicano 2. can. 25. ubi ſic habetur: *Hoc Deo propitiante, & prædicare debemus, & credere, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum & attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus poſtea, aut diligere Deum ſicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum eſt poſſit, niſi gratia eum & miſericordia divina prævenerit.*

251. Neque dici poteſt, hæc & ſimilia Conciliorum & Patrum teſtimonia intelligi debere de impletione præceptorum ſupernaturalium, vel de obſervantia naturalium fructuoſa, & meritoria vitæ æternæ. Nam Concilia & SS. Patres loquuntur de indigentia gratiæ ad implenda mandata, ſpecialiter reſpectu hominis lapſi, & dicunt eam provenire ex infirmitate naturæ, & liberi arbitrij debilitate, ut patet ex verbis Arauſicani jam relatis: At indigere gratiâ ad implenda præcepta ſupernaturalia, & ad obſervanda naturalia quantùm ad modum, ſeu meritoriè & fructuosè, non eſt quid ſpeciale & proprium homini lapſo, cùm etiam homo in natura integra ad id impotens eſſet ex proprijs, neque oritur ex lapſu & infirmitate hominis, ſed ex ſupernaturalitate actûs præcepti, aut meriti vitæ æternæ: Ergo hæc interpretatio non eſt legitima, nec menti Conciliorum & SS. Patrum conſentanea.

252. Confirmatur: Aliquid ſpeciale dicitur, juxta communem ſenſum & intelligentiam, de obſervantia omnium præceptorum collectivè, quod non dicitur de impletione unius vel alterius præcepti divisivè: Sed nihil ſpeciale eſſet in Concilijs, ſi tantùm loquerentur de impletione præceptorum ſupernaturalium, vel de obſervantia legis naturalis fructuoſa & meritoria; cùm ad implendum unicum præceptum ſupernaturale, & ad obſervandum minimum mandatum legis naturæ fructuosè, & meritoriè, gratia neceſſaria ſit, ut omnes fatentur: Ergo non eſt ſermo tantùm de impletione præceptorum ſupernaturalium, vel de obſervantia naturalium fructuoſa, & meritoria vitæ æternæ, ſed etiam de obſervantia totius legis naturæ quantùm ad ſubſtantiam.

253. Confirmatur ampliùs: Pelagius non ſolùm erravit, aſſerendo poſſe hominem per proprias vires totam legem adimplere, comprehendendo ſupernaturalia præcepta, vel naturalia, prout ad ſalutem proficua; ſed etiam eò quòd exiſtimaverit, ipſum poſſe ex viribus liberi arbitrij totam legem naturæ collectivè adimplere, ut conſtat ex Patribus Africanis in Epiſtola ad Innocentium, quæ eſt 90. apud Auguſtinum, ubi ſic habetur: *Iſti autem* (ſcilicet Pelagiani) *aſſerunt in eo Dei gratiam eſſe deputandam, quod talem hominis inſtituit, creavitque naturam, quæ per propriam voluntatem legem Dei poſſet implere, ſive naturaliter in corde conſcriptam, ſive in litteris datam &c.* Ubi clarè in utroque erraſſe Pelagium ab his Patribus docetur: At Conciliorum ſcopus erat ipſius errorem penitùs extirpare: Ergo illa non ſolùm intendebant ſtatuere neceſſitatem gratiæ ad obſervanda præcepta ſupernaturalia, vel naturalia, prout ad ſalutem proficua, ſed etiam ad implendam totam legem naturæ quantùm ad ſubſtantiam.

254. Poteſt etiam ſuaderi concluſio ex dictis art. præcedenti: Nam tota lex naturæ includit omnia mandata naturalia, à primo uſque ad ultimum: Sed homo lapſus non poteſt ſine auxilio gratiæ obſervare primum omnium mandatorum, nimirum præceptum dilectionis Dei ut authoris naturæ, ſicut articulo præcedenti oſtendimus: Ergo nec totam legem naturæ.

Confirmatur: Intentio efficax ultimi finis, 255.
virtualiter continens omnium mandatorum obſervantiam, ſpeciale Dei auxilium requirit, ut ibidem monſtravimus: Ergo & à fortiori ipſius executio, ſeu totius legis naturalis adimpletio; non enim minor, imò major apparet difficultas in executione dilectionis efficacis, quàm in ejus intentione & affectu.

Confirmatur ampliùs: Homo infirmus non va- 256.
let ex proprijs viribus ad actum perfectiſſimum hominis ſani, ut ibidem diximus, & ratio naturalis ſuadet: At opus perfectiſſimum, quod homo integer & ſanus ex proprijs viribus efficere poterat, erat totius legis naturalis obſervantia, quantùm ad ſubſtantiam operis, cùm ad modum ſupernaturalem conducentiæ ad ſalutem, in ſtatu ſanitatis & integritatis, ſpeciali gratiâ indigeret, ut ſuppoſitione 2. oſtendimus: Ergo homo lapſus ex proprijs viribus non poteſt adimplere totam legem naturæ quantùm ad ſubſtantiam.

§. III.

Solvuntur objectiones.

COntra hanc concluſionem plura ſolent objici Scripturæ teſtimonia, quæ ei videntur adverſa: ut illud Deuteron. 30. *Mandatum hoc, quod ego præcipio tibi hodie, non eſt ſupra te, neque procul poſitum, nec in cœlo ſitum.* Quibus verbis inſinuat Moyſes, legem quam nomine Dei intimat Hebræo populo, non eſſe ſuprà naturales ipſius vires. Item illud Eccleſ. 15. *Deus ab initio conſtituit hominem, & reliquit eum in manu conſilij ſui, adjecit mandata & præcepta ſua; ſi volueris mandata ſervare, conſervabunt te.* Quibus etiam verbis apertè ſignificatur, eſſe poſitum in voluntate uniuſcujuſque, divina ſervare mandata. Unde Auguſtinus, vel Author libri hypognoſticon, lib. 3. propè initium: *Quid eſt* (inquit) *quod reliquit eum in manu conſilij ſui, niſi dimiſit eum in poteſtate liberi arbitrij ſui? in manu enim poſſibilitas intelligitur.* Denique Apoſtolus ad Roman. 2. ait: *Gentes quæ legem non habent, naturaliter quæ legis ſunt faciunt.* Ergo ex Scriptura homo lapſus totam legem naturæ ſine ſpeciali gratia obſervare poteſt. 257.

Ad primum locum aliqui reſpondent, Moyſem 258.
non loqui de facilitate ſervandi totam legem, tam moralem, quàm cæremonialem, de qua agit, ſed præcisè de facilitate eam cognoſcendi; ita ut ſit ſenſus, Judæos non potuiſſe excuſationem prætendere ſuper ignorantiam legis, quandoquidem non debebant cœlum aſcendere, aut mare tranſire, ad eam cognoſcendam, cùm ipſe eam clarè & evidenter promulgaret. Sed licèt hæc explicatio ſit graviſſimorum Authorum, ut Lyrani, Abulenſis, Bellarmini, & aliorum, non videtur tamen legitima, nec textui conſona, manifeſtè loquenti etiam de facilitate ſervandi legem, ut patet ex verbis quæ immediatè ſequuntur poſt adducta: *Ut deferat illud ad nos, & audiamus, & opere impleamus.* Adde quod Moyſes non occluſiſſet omnem viam excuſationis: potuiſſent enim Judæi reſpondere, quod licèt notitia legis eſſet facilis, difficilis tamen eſſet, & fortè impoſſibilis ejus adimpletio.

Meliùs

259. Meliùs ergo respondetur, Moysem loco adducto solùm intendere, præcepta legis esse in potestate hominis, non ut operantis ex solis viribus naturæ, sed ut moti & adjuti divinâ gratiâ, quæ cor interiùs pulsat, cùm lex interiùs auribus insonat. Solutio est D. Thomæ hîc art. 4. ad 2. ubi sic ait: *Illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundùm illud Philosophi in 3. Ethic. Quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus.* Et art. 6. ad 2. *Cùm dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundùm quod est motus à Deo.* Non ergo absolutè homo potest, sed homo adjutus & motus à Deo per auxilium gratiæ, quod quia in promptu est, & omnibus offertur ad observandam legem, mandatum dicitur non esse supra, sed juxta nos.

260. Instabis: Si ut aliquid homini justè præcipi possit, sufficiat quòd illud cùm Dei auxilio possit præstare, sequitur Deum posse imperare claudo ut ambulet, & cæco ut videat; quia hæc per speciale Dei auxilium fieri possunt.

Sed negatur sequela: quia cæco deest potentia physica ad videndum, unde non est capax illiùs præcepti, nisi restitutâ per miraculum potentiâ; quod miraculum non est illi oblatum, & quasi in promptu: At verò voluntas infirma habet potentiam physicam ex parte libertatis ad volendum bonum, & solùm illi deest, ratione infirmitatis & corruptionis naturæ, potentia moralis & expedita, quam per auxilium Dei, quod ipsi offertur, & veluti in promptu est, habere potest.

Ad secundum locum eodem modo responderi potest sicut ad præcedentem: vel dici cum Authore libri hypognosticon, loco citato, Scripturam loqui de primo homine in statu innocentiæ, in quo fuit à Deo conditus, & in quo habebat liberum arbitrium omnino sanum, per gratiam & justitiam originalem. Unde postquam ille Author dixit, quod per hæc verba, *reliquit eum in manu consilij sui*, non aliud intelligitur, quàm, reliquit eum in possibilitate sui arbitrij, addit: *Ipsa possibilitas est prima gratia, quâ primus homo stare potuisset, si servare mandata Domini voluisset; quâ per inobedientiam destitutus, factus est serpenti, id est Diabolo, cui maluit obedire quàm Deo, captivus.*

Ad tertium dicendum, hunc locum Apostoli non de tota lege, sed de facilioribus præceptis intelligendum esse.

261. Objicies secundò: Præcepta legis naturæ, cùm sint naturalia, vires naturæ non excedunt: Ergo ad illa implenda gratia necessaria non est.

Respondeo distinguendo Antecedens: non excedunt vires naturæ, sanæ & integræ, concedo Antecedens: infirmæ & corruptæ, nego Antecedens, & Consequentiam. Cùm enim natura humana per peccatum originale læsa sit in naturalibus, indiget gratiâ sanante ad perfectissimas ordinis naturalis operationes exercendas, quales sunt totius legis naturæ impletio, & dilectio Dei ut authoris naturæ, quæ de se infert omnium aliorum præceptorum observantiam, & eam habet adjunctam, quandiu illa durat.

262. Objicies tertiò: Qui potest singula præcepta adimplere, potest omnia collectivè: At homo lapsus potest singula præcepta legis naturæ sine speciali gratia observare: Ergo & omnia.

Respondeo primò Minorem esse falsam: nam homo lapsus non potest sine gratia observare primum & maximum mandatorum legis naturæ, nimirum præceptum dilectionis Dei ut authoris naturæ, sicut articulo præcedenti ostendimus. Plures etiam non improbabiliter existimant, esse alia præcepta naturalia ita difficilia, ut ab homine lapso, & in peccato mortali existente, absque speciali gratia adimpleri nequeant: qualia sunt præcepta remittendi injurias, ac inimicos diligendi, & orandi pro illis; propter quod Author operis imperfecti homil. 13. in Matth. dixit: *Qui pro inimico suo orat, gratiæ opus exequitur:* item castitatem servandi, vehementi urgente tentatione & occasione. Unde Sapient. 8. dicitur: *Scivi quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det.*

Respondeo secundò, datâ Minori, negando Majorem, cujus falsitas constat ex dictis suprà, agendo de cognitione veritatum naturalium, & infrà, agendo de venialibus, apertiùs patebit.

263. Dices: Præcepta Decalogi sunt tantùm decem: supponamus ergo quod homo servaverit novem, quæro utrum possit servare decimum, vel non? Si primum, poterit observare omnia præcepta collectivè. Si secundum, non poterit observare omnia divisivè.

Respondeo primò negando suppositum, nempe hominem posse ex viribus proprijs servare omnia præcepta Decalogi, usque ad ultimum: nam quando dicimus illum posse servare omnia præcepta divisivè, sensus est, illum posse hoc vel illud, & quodcumque designabile in particulari observare, cum morali tamen necessitate deficiendi in aliquo vagè & indeterminatè; necessitate, inquam, proveniente non ex parte objecti trahentis per modum naturæ, sed ex infirmitate potentiæ per peccatum debilitatæ.

Respondeo secundò, dato etiam & non concesso, quod ita posset homo usque ad ultimum præceptum devenire, tunc in eo deficeret; quia licèt habeat potentiam proportionatam & expeditam respectu illius solitariè & divisivè sumpti, non tamen respectu illius, ut conjuncti cum alijs, & ut terminantis totam præceptorum naturalium collectionem, sicut suprà art. 1. diximus de veritatum naturalium cognitione.

264. Objicies quartò: Deus ut author naturæ non præcipit aliquid, ad cujus observantiam ut author naturæ non possit hominem perducere: Sed ut author naturæ præcipit homini observantiam legis naturalis: Ergo ut author naturæ potest ad eam hominem perducere; & per consequens ad observandam legem naturalem homo non indiget auxilio supernaturali.

265. Respondeo distinguendo Majorem: Deus ut author naturæ non potest &c. absolutè, & nullâ factâ suppositione, concedo Majorem: per accidens, & factâ aliquâ suppositione, nego Majorem; & concessa Minori, distinguo Consequens distinctione Majoris. Sensus distinctionis est, quod quamvis Deus, ut author naturæ, subindeque absque gratia, seu dono intrinsecè & quoad substantiam supernaturali, possit, absolutè loquendo, & nullâ factâ suppositione, tribuere homini auxilia necessaria ad observantiam legis naturæ, sicut de facto pluribus concessisset, si hominem in statu naturæ puræ condidisset: ex suppositione tamen quod natura humana sit elevata ad statum supernaturalem (in quo statu observantia legis naturalis includit indirectè observantiam legis etiam supernaturalis, ut articulo præcedenti concluf. 3. declaravimus) non est opus quod Deus,

præcisè ut author naturæ, possit tribuere omnia auxilia, ad legis naturalis observantiam necessaria, sed sufficit quod id possit præstare, vel ut author naturæ, vel ut author supernaturalis; præsertim quia suppositâ elevatione naturæ humanæ ad statum & finem supernaturalem, Deus etiam ut author supernaturalis, indirectè præcipit homini observantiam legis naturalis, cùm hæc ad supernaturalem, ut ad finem & consummationem, ordinetur.

§. III.

Sententia Vazquezij refellitur, & quæ gratia ad totam legem naturæ observandam necessaria sit, declaratur.

Dico secundò: Ad totius legis naturæ observantiam necessaria est in homine lapso gratia habitualis, non solùm consequenter, & ex parte termini, sed etiam antecedenter, & ex parte principij.

266. Prima pars probatur primò ex Concilio Milevitano suprà citato can. 3. ubi sic habetur: *Placuit ut quicumque dixerit, gratiam Dei, quâ justificamur per Jesum Christum, ad solàm remissionem peccatorum valere quæ jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium, ut non committantur, anathema sit.* Ubi nomine *gratiæ quâ justificamur*, si propriè, ut debent, verba accipiantur, non gratia auxilians, quæ dispositivè ad justificationem concurrit, sed gratia habitualis, per quam formaliter justificamur, & in filios Dei adoptamur, intelligi debet. Unde Patres ejusdem Concilij Epist. 95. apud Augustinum, hanc gratiam dicunt esse *quâ Christiani & filij Dei sumus*. Et infrà: *Quâ prædestinati vocamur, justificamur, & glorificamur.* Item D. Thomas hîc art. 4. ait: *In statu naturæ corruptæ non potest homo implere omnia mandata divina, sine gratia sanante*, quæ gratia justificans est.

267. Potest etiam eadem pars hac ratione probari. Impossibile est esse bene ordinatum circa media, qualia sunt præcepta, & non circa finem, scilicet Deum, quia media propter finem eliguntur, & intuitu eius: At sine gratia sanctificante & charitate nullus est bene ordinatus in Deum ultimum finem: Ergo sine illa nullus potest in statu naturæ lapsæ omnia mandata naturalia observare.

268. Confirmatur ratione à posteriori: Nusquam homo in peccato existens totam naturæ legem implevit: Ergo sine gratia à peccato sanante, totius legis naturæ adimpletio possibilis non est. Quo argumento usus est D. Hieronymus adversùs Pelagianos dialog. 1. ut probaret non posse hominem sine gratia auxiliante totam legem observare.

269. Secunda etiam conclusionis pars ratione suadetur: Homo inimicus & infensus Deo, non est aptum & conveniens subjectum, cui Deus conferat tantum beneficium, quale est auxiliorum cumulus, quæ ad totius legis naturalis observantiam requiruntur: At nisi gratia habitualis & justificans in subjecto præcedat, homo est in statu inimicitiæ: Ergo necessaria est habitualis gratia antecedenter ex parte subjecti, ut constituens illud in statu congruo, ad hoc quod Deus impertiatur ei gratias auxiliantes, ad totius legis observantiam necessarias.

270. Confirmatur: Homo per culpam duas infirmitates contraxit; alteram in mente, per aversionem à Deo; alteram in parte inferiori, quæ deordinata à subjectione ad rationem remansit: incongruum autem videtur, quòd pars inferior per auxilia actualia parti superiori subjiciatur, nisi priùs ista per gratiam habitualem fuerit sanata, & Deo ut ultimo fini per charitatem subjecta.

Dico tertiò: in homine lapso ad totius legis naturæ observantiam, præter gratiam habitualem, necessariò requiritur specialis gratia auxilians; quæ quidem per se, & attentâ rei naturâ, debet solùm esse specialis intra ordinem naturæ, sed suppositâ hominis ad ordinem supernaturalem elevatione, per accidens debet esse entitativè supernaturalis.

Probatur prima pars: Impotentia moralis ad totius legis naturæ observantiam in homine lapso, & in peccato mortali existente, non solùm provenit ex defectu subjectionis mentis ad Deum ut ultimum finem, sed etiam ex rebellione & pugna appetitûs inferioris contra rationem: At licèt gratia habitualis mentem Deo ut ultimo fini subjiciat, hanc tamen rebellionem appetitûs inferioris contra superiorem non tollit, sed eam ad agonem, & meritum, ac profectum vitæ spiritualis, in nobis relinquit, ut docet Tridentinum sess. 5. decreto de peccato originali, & experientia satis ostendit: Ergo in homine lapso ad totius legis naturæ observantiam, præter gratiam habitualem, seu justificantem, gratia actualis, seu auxilians, necessariò requiritur. 271.

Quod verò talis gratia, per se, & attentâ rei naturâ, non debeat esse supernaturalis entitativè, sed sufficiat quod sit specialis intra ordinem naturæ, patet: Nam totius legis naturæ observantia ex aliquo motivo honesto naturali, est entitativè naturalis: Ergo per se exposcere nequit pro principio proximè eliciente, gratiam auxiliantem entitativè supernaturalem. Quod autem, suppositâ naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem elevatione, per accidens illam exigat, patet ex dictis articulo præcedenti §. 2. agendo de dilectione Dei naturali, ubi id ex professo probavimus: unde ad hunc locum Lectorem remittimus, ne eadem inutiliter repetamus. 272.

§. IV.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

Objicitur primò contra secundam conclusionem: Pelagius non erravit negando necessitatem gratiæ habitualis ad totius legis naturæ observantiam, sed solùm negando necessitatem gratiæ actualis ad illam implendam: Ergo Concilia ipsius errorem damnantia, non habitualis, sed actualis gratiæ necessitatem ad legem naturæ observandam astruunt. Consequentia videtur legitima. Antecedens verò probatur ex dictis in Tractatu de hæresi Pelagiana, in quo Pelagium, gratiam habitualem, seu remissivam peccati agnovisse, contra Suarem fusè ostendimus. 273. *Disp. 1. art. 2. concluſ. ultimâ.*

Respondeo negando Antecedens: Pelagius enim gratiæ tam habitualis quàm actualis necessitatem ad legem naturę observandam sustulit, dum asseruit divina mandata viribus liberi arbitrij posse servari; per hoc enim omnis gratiæ necessitas excluditur. Unde ad probationem dicendum, quod licèt ille gratiam habitualem, seu remissionis peccatorum agnoverit, non tamen ut necessariam ad legis observantiam: ac proinde Concilia, dum ipsius errores proscribunt, non solùm actualis, sed etiam habitualis gratiæ necessitatem ad legem naturæ observandam astruunt. 274.

275. Objicitur ſecundò : Totius legis naturæ obſervantia eſt opus naturale entitativè : Ergo pro ſui principio gratiam habitualem nequit exigere. Antecedens eſt certum, Conſequentia verò probatur. Nam eo ipſo quod actus pro ſui principio formam entitativè ſupernaturalem expoſcat, excedit facultatem naturæ, & conſequenter in ſua entitate ſupernaturalis eſt. A

276. Reſpondeo conceſſo Antecedente, diſtinguendo Conſequens : pro ſui principio gratiam habitualem nequit exigere, per ſe & tanquam principium eliciens, concedo : ex ſuppoſitione peccati, & ut principium expediens, ſeu removens culpæ impedimentum, nego. Vel ſecundò diſtinguo Conſequens; nequit exigere gratiam habitualem, ut principium ſui phyſicum, concedo : ut principium morale, removens ab homine ſtatum poſitivæ indignitatis reſpectu auxiliorum gratiæ, quæ ad totius legis naturæ obſervantiam requiruntur, nego. Hæ ſolutiones patent ex dictis probando ſecundam partem concluſionis. B

277. Objicitur tertiò : Gratia habitualis, cùm intra ordinem ſupernaturalem ſe habeat per modum naturæ, non eſt ad operandum, ſed ad eſſendum, nec movet potentias animæ ad ſuos actus eliciendos, ſed duntaxat animam ſanctificat, & mundat à macula peccati : unde quantumvis homo ſit ſine peccato, & gratia habituali exornatus, debilis eſt ad boni operationem, niſi auxilio actuali & ſanctâ cogitatione moveatur, & adjuvetur : Ergo gratia neceſſaria ad legis naturæ obſervantiam, non eſt habitualis, ſed actualis, in ſancta cogitatione & pia voluntatis motione conſiſtens. C

278. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam : nam per peccatum duas infirmitates contraximus : alteram in parte ſuperiori, per averſionem à Deo ut ultimo fine : alteram in parte inferiori, per inobedientiam & rebellionem ipſius ad ſuperiorem ; & ratione utriuſque debiles ad operandum remanſimus. Cùm enim vires voluntatis ad bene operandum erga media, ex affectu ad finem ſumantur, conſequens eſt, ut parte ſuperiori à Deo per peccatum averſa, langueſcant ac deficiant voluntatis vires ad rectè operandum, & ad obſervanda divina mandata: unde ut fortis reddatur, debet tolli averſio à Deo ut ultimo fine, quæ non niſi per gratiam habitualem auferri poteſt. Quare licèt gratia habitualis non prærequiratur tanquam virtus per ſe & neceſſariò adjuvans ad obſervanda naturalia præcepta, exigitur tamen ut removens prohibens dilectionem Dei, per quam voluntas firma redditur ad operandum, & ut conſtituens ſubjectum habile & congruum, ut connaturaliter ipſi dentur auxilia ad continuam legis obſervationem neceſſaria, ſicut in probatione ſecundæ partis concluſionis declaravimus. D E

§. V.

Corollaria notatu digna.

279. EX dictis inferes primò, hominem conditum in puris naturalibus non poſſe viribus ſuæ naturæ obſervare omnia præcepta legis naturalis: nam in illo ſtatu pateretur eandem rebellionem appetitus ſenſitivi contra rationem, quam patitur in ſtatu naturæ corruptæ ; ſolùmque eſt diſcrimen, quòd rebellio in illo ſtatu haberet rationem conditionis naturalis; in hoc verò habet rationem pœnæ, vulneris, & ægritudinis.

280. Inferes ſecundò, Deum homini conſtituto in illo ſtatu daturum fore auxilium, quo poſſet obſervare totam legem naturalem : quia ad ſuavitatem divinæ providentiæ pertineret, non relinquere hominem tam imperfectum, ut non poſſet obſervare totam legem naturæ, ſuumque finem naturalem conſequi, ut in Tractatu de ſtatibus naturæ humanæ declaravimus. *Diſp. 6. art. 2. in reſp. ad 5. object.*

281. Inferes tertiò, hujuſmodi auxilium eſſe quidem ſpeciale intra ordinem naturæ, hominique in tali ſtatu indebitum : ſed eſſe naturale quantùm ad ſuam entitatem & ſubſtantiam : tum quia in illo ſtatu nihil eſſet entitativè ſupernaturale : tum etiam quia in ſtatu naturæ lapſæ, per accidens requiritur auxilium entitativè ſupernaturale ad diligendum Deum ut authorem naturæ, & obſervanda omnia præcepta naturalia, ratione ſcilicet elevationis naturæ humanæ ad finem ſupernaturalem : in ſtatu verò puræ naturæ homo ad talem finem non eſſet elevatus, ſed Deum ut authorem naturæ, tanquam finem ultimum reſpiceret.

In quinto articulo hujus quæſtionis D. Thomas docet non poſſe hominem ſine gratia vitam æternam mereri. In ſexto, ut ſe præparet ad habitualem gratiam, non indigere ulteriori dono habituali, bene tamen auxilio gratiæ moventis: ut autem meritoriè operetur, gratiâ habituali egere. In ſeptimo, non poſſe hominem ſine habitu gratiæ à peccato reſurgere. Quorum articulorum expoſitionem prætermittimus, quia infrà quæſt. 113. & 114. de his agetur.

ARTICVLVS VI.

Vtrum homo lapſus ſine gratia poſſit diu non peccare mortaliter contra præcepta naturalia?

282. LIcèt conſtet ex dictis articulo præcedenti gratiam eſſe neceſſariam ad legem naturæ implendam : quia tamen non eſt omnino idem implere præcepta, & non peccare; cùm obſervatio præceptorum includat poſitivam operationem elicitam ab homine, non peccare verò præcisè ſolùm importet ceſſationem ab actu malo, ad quam non tantùm requiritur ſicut ad poſitivè operandum ; ideò adhuc ſupereſt reſolvenduni, an gratia ſit neceſſaria ad non peccandum contra præcepta legis naturæ? Unde articulus octavus hujus quæſtionis, in quo S. Doctor quærit, *Vtrum homo ſine gratia poſſit non peccare?* non eſt ſuperfluus, nec coincidit cum quarto, ubi quærit, *Vtrum homo ſine gratia, per ſua naturalia, legis præcepta implere poſſit?*

283. Addit Curiel, in obſervantia præceptorum duplicem reperiri difficultatem, unam veluti objectivam, quæ provenit ex objecto, & propria gravitate ipſorum præceptorum, & de hac diſputat S. Thomas art. 4. aliam provenientem ex continuatione & diuturnitate temporis, de qua agit art. 8. Licèt enim nulla fiat expreſſa mentio in titulo hujus articuli, de longitudine temporis, virtute tamen explicatur, cùm abſolutè quæritur, *Vtrum homo ſine gratia poſſit non peccare?* hoc enim non poteſt intelligi niſi de longo tempore, cùm in brevi non occurrant multa peccata vitanda. Hoc præmiſſo.

284. Circa propoſitio difficultatem tres verſantur præcipuæ Authorum ſententiæ. Prima aſſerit

hominem, ſine ullo auxilio ſpeciali gratiæ, poſſe omnia peccata mortalia contra legem naturæ evitare. Ita Scotus, Gabriel, & Durandus, articulo præcedenti citati. Secunda docet hominem lapſum diu non poſſe vitare omnia peccata mortalia contra præcepta naturalia, ſine auxilio gratiæ ordinis naturalis, ſcilicet quadam bonâ cogitatione, bene tamen ſine gratia habituali & ſanctificante. Ita Vazquez hîc diſp. 196. cap. 3. Tertia ad hoc non ſolùm, requirit gratiam auxiliantem, ſed etiam ſanctificantem & ſanantem naturam. Ita D. Thomas hîc art. 8. & tertio contra Gent. cap. 160. & de verit. quæſt. 24. art. 12. ejuſque Diſcipuli: licèt Cajetanus in commentario hujus articuli dicat hominem lapſum, qui neſcit ſe eſſe in peccato mortali, neque afficitur ad illud, non per ſe, ſed per accidens, ex ignorantia invincibili, poſſe diu vitare peccata mortalia.

A

B

§. I.

Triplici concluſione vera ſententia ſtatuitur.

285. DIco primò: Homo in ſtatu naturæ lapſæ non poteſt ex viribus naturæ diu vitare omnia peccata mortalia, quæ ſunt contra legem naturalem.

Hæc concluſio in primis probari poteſt ex ſuprà dictis: Nam, ut oſtendimus articulo præcedenti, homo lapſus non poteſt ex viribus naturæ diu implere totam legem naturalem: Ergo neque diu vitare omnia peccata mortalia contra legem naturæ. Conſequentia patet: Ideò enim homo peccat, quia non adimplet præcepta: Ergo ſi non poteſt diu proprijs viribus ſervare totam legem naturalem, neque poterit ex eiſdem diu vitare omnia peccata mortalia contra legem naturæ.

C

286. Confirmatur: Si homo lapſus poſſet proprijs viribus vitare omnia peccata mortalia contra præcepta naturalia, ex eiſdem poſſet Deum authorem naturæ ſuper omnia diligere dilectione efficaci: Sed hoc non eſt dicendum, ut art. 4. probavimus: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet; nam qui vitat omnia peccata, propter nullum recedit à Deo, & per conſequens amat illum ſuper omnia dilectione efficaci.

D

287. Deinde ſuaderi poteſt concluſio ratione D. Thomæ hîc art. 8. & 3. contra Gent. cap. 160. Homo in ſtatu naturæ corruptæ habet multa, tam intrinſeca, quàm extrinſeca, provocantia ipſum ad peccandum, nimirum rebellionem appetitûs, tentationem dæmonum, & ſocietatem pravorum hominum, qui ſuis exemplis & conſilijs inducunt nos ad peccatum; & aliunde corruptio corporis terreni, & diſtractio circa res mundanas, & ad vitam neceſſarias, impedit continuam vigiliam & attentionem mentis, juxta illud Sapient. 9. *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam, & terrena inhabitatio deprimit ſenſum multa cogitantem:* Ergo non poteſt viribus ſuæ naturæ, & ſine auxilio gratiæ, reſiſtere omnibus, atque adeò nec vitare omnia peccata mortalia.

Dico ſecundo: ut homo in ſtatu naturæ lapſæ diu vitet omnia peccata mortalia, quæ ſunt contra legem naturæ, non ſufficit auxilium ſupernaturale tranſiens, quod per modum motionis confertur, ſed requiritur etiam gratia juſtificans: unde homo in mortali exiſtens, peccata diu vitare non poteſt.

288. Hæc concluſio probatur in primis ijſdem teſtimonijs & rationibus, quibus conſimilis aſſertio de obſervantia præceptorum naturalium probata eſt articulo præcedenti. Deinde ſuadetur ratione D. Thomæ hîc art. 8. quæ ſub hac forma proponi poteſt. Ut homo poſſit diu vitare omnia peccata mortalia, neceſſe eſt quòd habeat cor ſuum firmatum in Deo, ita ut pro nullo bono conſequendo, vel malo vitando, ab eo ſeparari velit: At qui eſt in peccato mortali, & gratiâ ac charitate privatus, non habet cor ſuum hoc modo firmatum in Deo, ſed ab eo potiùs averſum, & converſum ad creaturam tanquam ad ultimum finem: Ergo omnia peccata mortalia diu vitare non poteſt. Minor patet: Major verò dupliciter à D. Thoma probatur. Primò à ſimili: ſicut enim inferiori appetitu non totaliter ſubjecto rationi, non poteſt fieri quin contingant motus inordinati in ipſo, & in hujuſmodi motibus peccata venialia; ita etiam ratione non ſubditâ Deo, & non firmatâ in illo tanquam in ultimo fine, non poteſt fieri quin multæ contingant inordinationes, & peccata in ipſis actibus rationis. Unde Proſper lib. 5. de vocat. gent. cap. 2. *Voluntas mutabilis quæ non ab incommutabili voluntate regitur, tantò citiùs appropinquat iniquitati, quantò acriùs intenditur actioni.*

289. Secundò probatur eadem Major ratione: cùm enim in hac vita multa occurrant mala quæ formidamus, & bona delectabilia ad quæ allicimur, niſi homo habeat cor ſuum firmatum in Deo, recedit ab eo propter conſequenda bona, vel mala vitanda, contemnendo præcepta ipſius, & peccat mortaliter.

290. Confirmat hoc D. Thomas, ex eo quod in repentinis homo operatur ſecundùm finem præconceptum, & ſecundùm habitum præexiſtentem, ut dicit Philoſophus 3. Ethic. cap. 8. Ergo qui non habet cor ſuum firmatum in Deo, ſed ab eo averſum, & ad bonum commutabile converſum, eliget quod eſt conſonum fini quem habet. Hæc conſequentia patet: nam mens communiter eligit illud ad quod homo magis inclinatur, niſi per diſcurſum & præmeditationem rationis ab illo fine abducatur per contrariam ſolicitudinem: unde cùm hanc ſolicitudinem habere continuè, ſit impoſſibile, & non poſſit homo ſemper eſſe in tali præmeditatione, non poteſt etiam diu permanere, quin operetur ſecundùm inclinationem voluntatis deordinatæ à Deo, niſi citò per gratiam & charitatem ad debitum finem reparetur; ut conſtat exemplo ipſius Davidis, qui commiſſo adulterio, ſtatim addidit homicidium. Unde D. Gregorius homil. 11. in Ezechiel. *Peccatum quod mox per pœnitentiam non deletur, ſuo pondere trahit ad aliud.*

291. Confirmatur ampliùs, & magis illuſtratur hæc ratio: In peccato mortali duo ſunt, nempe averſio à Deo, & converſio ad creaturam, & ratione utriuſque peccator fit impotens ad diu vitanda peccata mortalia. In primis enim ſicut homo converſus ad Deum, & ipſi per gratiam & charitatem conjunctus, habet cor ita in eo firmatum, ut pro nullo bono conſequendo, aut malo vitando, ab eo ſeparari velit; ita qui eſt ab illo per peccatum averſus, habet voluntatem adeò inſtabilem & mutabilem (utpote ſeparatam ab eo qui ſummè unus & immutabilis eſt) ut facilè ab uno peccato in aliud cadat. Deinde cùm quælibet creatura ſit multis defectibus & viciſſitudinibus obnoxia, fieri non poteſt quin voluntas ei ut ultimo fini adhærens, viciſſitudini & mutabilitati pariter obnoxia ſit, & ſæpè unam creaturam deſerat, ut ad aliam ſe convertat, ſicque nova peccata ſæ-

E

pe committat. Unde Thren. 1. dicitur: *Peccatum peccavit Ierusalem, & ideò instabilis facta est.* Hinc etiam Chrysostomus in cap. 11. Matth. comparat peccatorem navi, malo, velis, & gubernaculo destitutæ, quæ certissimo naufragio exposita est, & quæ fertur, non quò nauta eam dirigit, sed quò ventorum & procellarum impetus eam impellit.

Dico tertiò: ut homo justus diu abstineat à peccatis mortalibus, præter gratiam habitualem, seu justificantem, indiget speciali Dei auxilio.

292. Probatur primo ex Concilio Arausicano 2. can. 10. ubi dicitur, *Adjutorium Dei etiam renatis & sanctis semper esse implorandum, ut ad bonum finem possint pervenire, & in bono opere perdurare.* Quibus verbis decernit Sacra Synodus, necessarium esse speciale auxilium homini justo, nedum ad perseverandum finaliter, sed etiam ad perdurandum in operibus bonis per aliquod tempus notabile, subindeque ad abstinendum diu à peccatis mortalibus.

293. Probatur secundò ex Augustino de natura & gratia cap. 26. dicente: *Sicut oculus corporis pleniss. sanus, nisi candore lucis adjutus non potest cernere, sic & homo, perfectiss. etiam justificatus, nisi æternâ luce justitiæ divinitùs adjuvetur, rectè non potest vivere.* Et lib. de Eccles. dogmat. cap. 24. ait, *Neminem etiam baptismatis gratiâ renovatum, idoneum esse ad superandas diaboli insidias, & ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adjutorium Dei, perseverantiam bonæ conversationis acceperit.* Perseverantiæ autem nomine, non solùm eam quæ est usque ad finem intelligit, sed etiam illam quâ quis per multum tempus sine peccato perseverat; hanc enim etiam posse dici perseverantiam docet idem S. Doctor libro de bono persever. cap. 1.

294. Probatur tertiò ex D. Thoma hîc art. 9. ubi docet hominem in gratia constitutum, ad bene operandum, & vitandum peccatum, indigere auxilio Dei, non solùm ex ratione generali quâ omnis creatura in omni suo actu indiget moveri à Deo (quo loquendi modo infinuat necessitatem auxilij generalis, quod, etiam ex communi ratione creaturæ, gratia habitualis connaturaliter exigit) verùm etiam speciali ratione, desumptâ ex conditione statûs naturæ, etiam post ablationem peccati: *Nam licèt* (inquit S. Doctor) *sanetur per gratiam quoad mentem, remanet tamen in ea corruptio & infectio quantùm ad carnem, per quam servit legi peccati, ut dicitur ad Roman. 7. Remanet etiam quædam ignorantiæ obscuritas in intellectu, secundùm quam, ut etiam dicitur ad Roman. 8. quid oremus sicut oportet nescimus &c.*

295. Denique suaderi potest conclusio ratione fundamentali. Gratia in hoc statu viæ imperfectè participatur ab homine justo: Ergo ut per illam possit diu bene operari, & vitare peccatum, indiget auxilio speciali Dei. Antecedens explicatur observando cum Conrado hîc art. 9. quòd gratia viæ triplicem habet imperfectionem, per comparationem ad gratiam patriæ. Prima est in modo operandi: nam gratia patriæ semper causat actualem amorem Dei, non gratia viæ, propter quod dicitur Matth. 11. quod quilibet beatus, quantumvis minimus, major est Joanne Baptistâ, scilicet quantùm ad modum operandi, quia Joannes non semper actu amabat Deum, sicut beati: de quo vide Bannem 2. 2. quæst. 24. artic. 7. dubio 3. Secunda est, quòd gratia viatoris, quantumvis intensa, de lege ordinaria non sanat perfectè appetitum, sicut gratia beatorum. Tertia est, quòd non perficit rationem ut infallibiliter inhæreat divinæ regulæ, sicut gratia patriæ. Consequentia verò probatur: Hæc est differentia inter formam quæ perfectè habetur, & illam quæ imperfectè participatur, quòd habens primam, cum solo generali concursu illi proportionato, potest per illam operari; non verò habens secundam, saltem diu & regulariter, nisi specialiter moveatur ab eo qui habet plenè talem formam: sicut Sol, quia est perfectè lucidus, potest per se illuminare, cum generali Dei concursu; luna verò, quia imperfectè participat lucem, indiget præterea illustratione actuali Solis. De quo vide D. Thomam suprà quæst. 68. art. 2. Ergo si gratia sanctificans imperfectè participatur ab homine justo in hoc statu viæ, non potest per illam diu operari bonum, & vitare peccatum, sine speciali illustratione & auxilio Dei, cujus est ipsa gratia.

§. II.

Solvuntur objectiones.

296. OBjcies primò contra primam conclusionem: Homo lapsus potest ex viribus naturæ adimplere singula præcepta naturalia: Sed datur præceptum naturale non peccandi absolutè, sive nullum peccatum committendi, ut colligitur ex illo 1. Joan. 2. *Hæc scribo vobis ut non peccetis,* & ex Psal. 36. *Declina à malo, & fac bonum:* Ergo homo lapsus potest ex viribus naturæ vitare omnia peccata mortalia, quæ sunt contra legem naturalem.

297. Respondeo primò negando Majorem: Nam ut præcedenti articulo diximus, dantur aliqua præcepta legis naturæ, quæ homo sine gratia adimplere nequit, ut præceptum dilectionis Dei ut authoris naturæ, præceptum servandi castitatem urgente gravi tentatione, &c.

298. Respondeo secundò, datâ Majori, negando Minorem: existimo enim cum Curiele non dari speciale præceptum legis naturalis, obligans ad observandum totam collectionem præceptorũ ejusdem legis: cùm enim non possit observari tota hæc collectio, nisi per particulares impletiones singulorum præceptorum, frustra ponitur præceptum observandi totam collectionem, quod sit speciale & distinctum à singularibus præceptis, obligantibus ad particulares adimpletiones sibi respondentes. Nec obstant Scripturæ testimonia in objectione adducta: nam ex priori solùm colligitur non esse peccandum per violationem alicujus præcepti particularis; & ex posteriori declinandum esse à malo, servando singula præcepta.

299. Respondeo tertiò, quod etsi daretur tale præceptum, non sequeretur hominem lapsum illud ex viribus naturæ adimplere posse: quia licèt propriis viribus possit implere singula præcepta naturalia, quæ non includunt virtualiter impletionem omnium, non tamen quæ virtualiter eam continent, quâ ratione suprà art. 4. diximus hominem lapsum non posse ex viribus naturæ præceptum dilectionis Dei super omnia observare: præceptum verò non peccandi contra præcepta naturalia, licèt esset singulare, virtualiter tamen omnium aliorum præceptorum naturalium observationem contineret.

300. Objicies secundò contra secundam conclusionem: D. Thomas in 2. dist. 28. quæst. 1. art. 2. sic ait: *Peccatum committendum potest homo vitare etiam sine gratia, quantumcumque in peccato mor-*

tali existat, si tamen gratia intelligatur aliquis habitus infusus, & non ipsa divina voluntas, per quam omnia bona causantur, & mala repelluntur. Ergo ex mente D. Thomæ, gratia habitualis necessaria non est ad omnia mortalia collectivè vitanda. A

301. Respondent aliqui, D. Thomam loqui de potentia ad omnia mortalia divisivè, non collectivè, aut de potentia physica, non de morali. Sed hæ interpretationes non sunt legitimæ, nec ad mentem S. Doctoris: nam ibi statuit discrimen, quantùm ad hoc, inter peccata mortalia & venialia: tale verò discrimen non subsisteret, si loqueretur de mortalibus divisivè, vel de potentia solùm physica ad illa vitanda, cùm homo possit absque speciali gratia omnia venialia divisivè vitare, & habeat etiam potentiam physicam ad vitandam totam eorum collectionem, licèt careat ad hoc potentiâ morali & expeditâ, ut dicemus articulo sequenti. Unde meliùs respondetur cum Capreolo, Cajetano, & Conrado, illustribus D. Thomæ Interpretibus, S. Doctorem fuisse quidem in hac sententia, dum commentaria super libros sententiarum scriberet, sed eam postea in summa Theologica retractasse, ut constat ex art. 8 hujus quæstionis. B

302. Objicies tertiò: Si homo non posset sine gratia habituali diu à peccato abstinere, sequerentur duo inconvenientia: Primum est, quòd posset aliquis certò scire se esse in gratia, cùm ipsi constare possit, se à longo tempore non esse lapsum in mortale. Secundum est, quòd quilibet in mortali existens, teneretur statim confiteri, vel conteri de peccatis: quia si non statim pœniteret, exponeret se periculo evidenti incidendi in alia peccata mortalia; quod periculum quilibet vitare tenetur, ut colligitur ex illo Eccl. 3. *Qui amat periculum, peribit in illo.* C

303. Respondeo neutrum ex his inconvenientibus sequi ex nostra sententia: Non quidem primum, quia licèt homo possit certò scire se nullum peccatum mortale ex deliberatione formali commisisse; potest tamen dubitare, an aliquod ex deliberatione virtuali vel interpretativa, quæ sufficit ad mortale, commiserit; putà quando potest quis deliberare, & tenetur, & non facit. Item licèt cognoscat se non peccasse peccato commissionis, nescit tamen an sit lapsus omissione, vel non ponendo actum qui erat in præcepto, vel non ponendo ita efficacem & intensum, ut tenebatur. Insuper licèt sciat se non peccasse opere, nescit tamen an peccaverit cogitatione. Unde Apostolus 1. ad Corinth. 4. dicit: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.* Et Propheta Psal. 18. *Delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me &c.* D

304. Non sequitur etiam secundum inconveniens; quia licèt unusquisque teneatur evitare determinatam peccandi occasionem, determinatumque periculum, secùs tamen, si hæc non sint certa & determinata, ut contingit in proposito. Et sanè si ex eo quod homo est in periculo incerto & indeterminato incidendi in peccatum, dum est in peccato, teneatur sub mortali conteri, aut confiteri, ad removendum illud periculum; cùm existens in gratia & charitate non possit etiam (ut infrà dicemus) in illis perseverare, sine speciali auxilio, teneretur etiam sub mortali facere totum quod in se est, ut obtineret à Deo illud auxilium speciale, quod ipsi est necessarium ad omnia peccata per longum tempus vitanda, quod tamen nullus admittit. E

304. Objicies quartò contra tertiam conclusionem: D. Thomas 3. p. quæst. 62. art. 6. ad 3. ait: *Minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiæ:* unde ibi retractat quod aliquando dixerat in sententiis, scilicet gratiam circumcisionis non fuisse sufficientem ad reprimendam concupiscentiam fomitis, & ad implenda mandata legis. Ergo homo justificatus, per solam gratiam sanctificantem, potest resistere omnibus tentationibus, & omnia peccata mortalia vitare.

305. Respondeo vel D. Thomam ibi loqui de gratia habituali, non excludendo, sed supponendo auxilium actuale speciale, sine quo neque minima neque maxima gratia potest diu resistere omni tentationi: vel solùm velle (ut interpretatur Cajetanus hîc art. 9.) quod minima gratia sufficit quantùm est de se, & ex natura sua, non verò quatenus est in tali subjecto, cum pugna appetitûs, & cum debilitate rationis, propter ignorantiam. Sicut enim licèt calor aquæ bullientis superet ejus frigiditatem, quia tamen non est in subjecto sibi connaturali, statim à frigore expellitur: sic etiam, quia gratia in nobis viatoribus non est in subjecto sibi proportionato, sed multùm infirmo & indisposito, licèt ipsa fortior sit concupiscentia, ab ea tamen, ratione subjecti, si auxilio Dei destituatur, superatur & corrumpitur.

306. Objicies quintò: Ideò homo lapsus, ad diu observandam legem, & non peccandum, indiget speciali auxilio, quia observare totam legem, & omnia peccata vitare, est opus hominis sani, atque adeò nequit ab infirmo præstari: Sed homo justificatus, jam est sanus per gratiam habitualem, quam D. Thomas suprà art. 4. sanantem appellat: Ergo ad diu observandam legem, & ad vitanda omnia peccata mortalia, non indiget speciali auxilio, à gratia habituali distincto.

307. Respondeo quod licèt homo justificatus sanetur per gratiam habitualem, non tamen totaliter & adæquatè; ut enim ait S. Doctor suprà relatus, *Licèt per eam natura humana sanetur quantùm ad mentem, remanet tamen in ea corruptio & infectio quantùm ad carnem, per quam servit legi peccati, ut dicitur ad Roman. 7. Remanet etiam quædam ignorantiæ obscuritas in intellectu, secundùm quam (ut etiam dicitur ad Roman 8.) quid oremus sicut oportet nescimus.* Et hæc sufficiunt ad fundandam indigentiam specialis auxilij in homine justificato, ad diu observandam legem, & vitanda omnia peccata mortalia.

308. Dices, D. Thomas hîc art. 8. in corp. ait quod homo in statu gratiæ *potest ab omni peccato mortali, quod in ratione consistit, abstinere:* Ergo ex ejus mente, homo justus, ratione gratiæ habitualis, habet vires sufficientes ad omnia mortalia usque ad finem vitanda, subindeque ad hoc non indiget ulteriori auxilio.

309. Confirmatur: Ideò juxta D. Thomam ibidem, homo existens in peccato mortali non potest omnia mortalia collectivè vitare, quia non habet cor firmatum in Deo, ut pro nullo bono obtinendo, vel malo vitando, ab eo separari velit: At homo justus cor suum habet firmatum in Deo, ratione gratiæ habitualis: Ergo ei competunt vires sufficientes ad omnia mortalia collectivè usque ad mortem vitanda.

310. Ad instantiam respondeo D. Thomam non loqui de omni peccato mortali absolutè, sed tantùm de omni mortali quod ex ratione, à Deo ut ultimo fine aversa & deordinata, trahit originem. Ex duplici enim capite provenit in homine existente in

mortali impotentia vitandi omnia mortalia collectivè, nimirum ex deordinatione rationis per aversionem à Deo, & conversionem ad creaturam, ex qua (ut ibidem notavit D. Thomas) oritur quod, nisi in continua præmeditatione existat, nō possit non operari multoties juxta præconceptum finem; & ex corruptione seu rebellione partis inferioris, superiorem ad illicita pertrahentis. Quia ergo in homine iustificato, primum caput per gratiam sanctificantem destructum est, hinc fit quod possit ratione gratiæ omnia mortalia quæ ex illo trahebant originem, evitare. Et hoc voluit D. Thomas, dum dixit quòd homo in statu gratiæ potest ab omni peccato mortali, *quod in ratione consistit*, abstinere. Unde A

311. Ad confirmationem dicendum, quòd negatio firmitatis cordis in Deo, non est causa adæquata indigentiæ auxilij specialis ad vitanda omnia mortalia collectivè, sed una solùm ex causis; alia autem hujus causa est negatio subordinationis partis inferioris ad rationem: unde cùm in statu naturæ lapsæ hæc secunda causa in homine justificato perseveret, etsi prima non subsistat, non potest vitare omnia mortalia collectivè, sed ea duntaxat quæ ex prima causa, nimirum deordinatione rationis, per aversionem à Deo, & conversionem ad creaturam, trahunt originem. B

§. III.

Corollarium notatu dignum.

312. EX dictis inferes, hominem in statu naturæ lapsæ (etiam postquam est justificatus) non posse, sine speciali auxilio, graves tentationes contra præcepta legis naturæ vincere ex aliquo motivo honesto. Ratio est, quia vincere gravem tentationem, etiam præcisè ob honestatem naturalem, est opus morale difficile: Sed homo in statu naturæ lapsæ, etiam postquam est justificatus, non potest exercere opus morale difficile, absque speciali auxilio Dei; quia (ut suprà declaravimus ex S. Thoma) gratia sanctificans non sanat hominem perfectè, sed in eo relinquit languorē potentiarum, & rebellionem concupiscentiæ, ad meritum & profectum vitæ spiritualis, ut quotidiana in viris sanctis plusquam satis confirmat experientia: Ergo homo in statu naturæ lapsæ, etiam postquam est justificatus, graves tentationes, absque speciali auxilio, vincere nequit ex aliquo motivo honesto. Quod intelligi debet, non solùm quando tentatio vincitur positivè, faciendo scilicet opus virtutis contrariæ, sed etiam quando vincitur negativè, hoc est, quando homo non exequitur opus ad quod tentatur: Cùm enim vehemens tentatio maximè impellat ad cadendum, ipsum non cadere, & tentationi non succumbere, speciali Dei gratiæ tribui debet. Unde Innocentius Papa in Epistola ad Concilium Carthaginense, apud Augustinum 91. *Quotidiana præstat ille remedia, quibus nisi freti confisique nitamur, nullatenus vincere humanos poterimus errores: necesse est enim, ut quo auxiliante vincimus, eo iterum non adjuvante vincamur.* Dixi gravem tentationem non posse absque speciali auxilio vinci, *ex aliquo motivo honesto*: nam ad vincendam gravem tentationem ex pravo aliquo motivo, v. g. tentationem luxuriæ ex motivo avaritiæ, vel inanis gloriæ, necessarium non est speciale gratiæ adjutorium; quia actus ille ex circunstantia finis est malus, gratia autem C D specialis non desideratur nisi ad actum difficilem, undequaque honestum.

313. Dices: Tentatio quantumvis vehemens, quandiu rationis judicium non absorbet, libertatem non adimit homini lapso ad ipsi resistendum: Ergo potest homo lapsus, quantumvis gravi tentatione contra aliquod præceptum legis naturæ pulsatus, tentationem illam superare, absque speciali auxilio. Consequentia videtur legitima: impossibile enim videtur, quòd aliquis omni speciali auxilio destitutus, remaneat liber ad resistendum tentationi, si absque speciali auxilio non possit ei resistere. Antecedens verò probatur ex D. Thoma suprà quæst. 10. art. 2. & 3. ubi docet expressè à nullo omnino objecto, nullave passione, quantumvis vehementi, voluntatem hominis, quandiu est in via, necessitari posse quoad exercitium actûs, sed semper manere liberam, ut eliciat vel non eliciat actum: quod etiam asserit D. Anselmus lib. de libero arbit. cap. 6. 7. 9. & 10. Ratio etiam suffragatur: nam si gravis tentatio libertatem adimeret homini tentato, speciali auxilio ad ei resistendum destituto, homo ille ei consentiendo non peccaret; quia nemo peccat in eo quod liberè vitare non potest.

314. Respondeo concesso Antecedente, negando ejus Consequentiam: sicut enim ut homo dicatur liber ad observanda præcepta supernaturalia, & resistendum tentationibus ad eorum transgressionem inducentibus, non est necesse quod id præstare valeat sine gratia, & ex solis viribus liberi arbitrij; sed sufficit quod id possit mediante gratiâ, quæ ipsi offertur à Deo, quando urget eorum obligatio, aut pulsat gravis tentatio; ut passim docent Augustinus, Hieronymus, & alij SS. Patres, impugnantes errorem Pelagij, qui asserebat hominem non esse liberum, si Dei indiget auxilio, ut refert D. Hieronymus in Epistola ad Ctesiphontem: ita pariter ut tentatio gravis contra præcepta naturalia, relinquat hominem lapsum liberum ad ei resistendum, non requiritur quod ille, tali tentatione pulsatus, possit absque speciali auxilio ipsi resistere, sed sufficit quod id possit cum speciali auxilio, ei à Deo oblato, instante obligatione præcepti naturalis, & gravi illâ tentatione urgente: ut enim ait D. Thomas hîc art. 4. ad 2. *Illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundùm illud Philosophi in 3. Ethic. Quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus.*

315. Quæres ad complementum hujus quæstionis, an homo lapsus possit sine speciali auxilio vitare singula peccata contra legem naturæ? Ratio dubitandi est, quia D. Thomas hîc art. 8. in corpore, id expressè videtur asserere, ait enim: *Antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam justificantem, potest singula peccata mortalia vitare . . . . . quia non est necesse quòd continuò peccet in actu.* Et in solut. ad 1. *Dicendum* (inquit) *quòd homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam.* Ratio etiam suffragatur: Nam ut docet idem S. Doctor suprà quæst. 10. art. 2. & 3. voluntas nostra non potest ab ullo objecto particulari hîc in via necessitari, neque etiam ab ulla passione, quantumcumque vehementi, dummodo non tollat indifferentiam judicij: Ergo potest ex viribus propriis singula peccata vitare. E

316. Propter hæc argumenta quidam ex nostris Thomistis, quos citat & sequitur Curiel hîc dub. 3. §. 2. concl. ultimâ, partem affirmativam tenent. Ni-

hilominus ſententia negans videtur probabilior, & principiis ſuprà ſtatutis conformior : nam ſuprà art. 4. oſtendimus hominem lapſum non poſſe, abſque ſpeciali auxilio, præceptum dilectionis Dei ut authoris naturæ obſervare : Ergo nec poteſt abſque ſpeciali gratia peccatum omiſſionis hujus præcepti vitare. Diximus etiam ſuprà valde probabile eſſe, hominem lapſum non poſſe quædam alia præcepta difficilia legis naturalis ſine gratia adimplere, ut præceptum caſtitatis, urgente gravi tentatione & occaſione, juxta illud Sapient. 8. *Scivi quoniam aliter non poſſum eſſe continens, niſi Deus det :* cùm enim hujuſmodi actus ſit arduus & difficilis, ſuperat vires hominis infirmi : Ergo ſimiliter urgente gravi tentatione, homo lapſus non poterit, abſque ſpeciali auxilio, vitare peccatum luxuriæ, nec per conſequens ſingulos actus peccati. Unde ad teſtimonia D. Thomæ dicendum eſt, vel ipſum loqui ſolùm de peccatis quæ ſunt contra obſervantiam præceptorum facilium ; vel ſi loquatur etiam de illis, quibus præcepta difficilia legis naturæ violantur, ſolùm excludere neceſſitatem gratiæ habitualis, non verò auxilij ſpecialis ; ait enim : *Antequam hominis ratio, in qua eſt peccatum mortale, reparetur per gratiam juſtificantem &c.* Ad rationem verò ſubjunctam, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam : nam quod homo lapſus non poſſit ſine gratia ſingula peccata mortalia vitare, non provenit ex parte objecti peccati, trahentis per modum naturæ, ſed ex corruptione naturæ, & infirmitate potentiæ per peccatum debilitatæ, quæ non poteſt actus difficiles & arduos, etiam ordinis naturalis, elicere, niſi per gratiam roboretur & adjuvetur.

ARTICVLVS VII.

Vtrum ad nunquam peccandum venialiter requiratur ſpeciale privilegium, & cui fuerit conceſſum?

§. I.

Prima pars quæſiti reſolvitur.

317. DIco primò : Homo in ſtatu naturæ lapſæ, quantùmcumque ſit juſtus & ſanctus, non poteſt ex vi auxiliorum quæ communi lege gratiæ annectuntur, omnia peccata venialia per totam vitam, vel per longum tempus vitare : ſed ad hoc ſpecialiſſimo auxilio, ſeu privilegio indiget. Ita communiter tenent Theologi cum S. Thoma hîc art. 8. licèt Vega lib. 14. in Tridentinum cap. 21. repugnare videatur : docet enim poſſe quemlibet juſtum, cum auxiliis quæ communi lege gratiæ annectuntur, abſtinere toto tempore vitæ ab omni veniali, quamvis nullus id de facto fuerit conſecutus. Durandus verò in 2. diſtinctione 28. quæſt. 3. & Conradus hîc art. 8. noſtram concluſionem limitant ad peccata venialia quæ fiunt ex indeliberatione, & aſſerunt alia quæ ſunt venialia ex ſuo genere, ſive ex objecto (ut furtum leve, mendacium iocoſum, verbum otioſum) poſſe toto vitæ tempore abſque ſpeciali privilegio vitari.

318. Noſtra tamen concluſio apertè colligitur ex variis Scripturæ teſtimoniis, quibus aſſeritur nullum eſſe juſtum, quantâlibet gratiâ ornatum, qui aliquando non peccet : 2. Paralip. 6. *Nec enim eſt homo qui non peccet.* Jacobi 3. *In multis offendimus omnes.* Pſal. 31. *Remiſiſti iniquitatem peccati mei : pro hac* (ſcilicet peccati remiſſione) *orabit ad te omnis ſanctus.* Primæ Joan. 1. *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipſi nos ſeducimus* &c. Quod teſtimonium explicans Concilium Milevitanum cap. 6. ait : *Quiſquis ſic accipiendum putaverit, ut dicat propter humilitatem dici nos habere peccatum, non quod verè ita eſt, anathema ſit.* Et cap. 7. & 8. idem dicitur de verbis illis orationis Dominicæ : *Dimitte nobis debita noſtra*, illa ſcilicet dicere ſanctos non ſolùm pro aliis, ſed etiam pro ſeipſis, & non ſolùm humiliter, ſed etiam veraciter. In Tridentino etiam ſeſſ. 6. cap. 11. dicitur : *Licèt in hac mortali vita, quantumvis ſancti & juſti, in levia ſaltem & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea deſinunt eſſe juſti : nam juſtorum illa vox eſt & humilis, & verax, dimitte nobis debita noſtra.* Et poſtea ex eadem doctrina hanc definitionem confecit can. 23. *Si quis hominem ſemel juſtificatum dixerit poſſe in tota vita, peccata omnia, etiam venialia, vitare, niſi ex ſpeciali privilegio, quemadmodum in Beata Virgine tenet Eccleſia, anathema ſit.*

Favent etiam SS. Patres, præſertim Auguſtinus, variis in locis : nam lib. 1. contra duas Epiſt. Pelag. cap. 14. hæc ſcribit : *Multi baptizati fideles ſunt ſine crimine ; ſine peccato autem in hac vita neminem dixerim, quantâlibet Pelagiani, quia hæc dicimus, adversùm nos inflentur & dirumpantur inſaniâ : non quia aliquid peccati remaneat, quod in baptiſmate non remittatur, ſed quia in nobis, in hujus vitæ infirmitate manentibus, quotidie fieri non quieſcunt, quæ fideliter orantibus, & miſericorditer operantibus, quotidie remittantur. Hæc eſt fidei Catholicæ ſanitas, quam Sanctus ubique ſeminat Spiritus, non pravitatis hæreticæ vanitas, & præſumptio ſpiritus.* Et libro de natura & gratia cap. 39. ait : *Si omnes ſanctos & ſanctas, dum hîc viverent, congregare poſſumus, & interrogare utrum eſſent ſine peccato, unâ voce clamarent : ſi dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipſos ſeducimus, & veritas in nobis non eſt.* Unde de ſpiritu & litt. cap. ultimo aſſerit quod quamlibet, vel quantamlibet in hac vita potuerimus definire juſtitiam, nullus in ea eſt hominum, qui nullum habeat omnino peccatum. Et de bono perſever. cap. 2. *Tria ſunt* (inquit) *quæ maximè adversùs Pelagianos Catholica defendit Eccleſia : quorum eſt unum, gratiam Dei non ſecundùm merita noſtra dari. Alterum eſt, in quantacumque juſtitia, ſine qualibuſcumque peccatis in hoc corruptibili corpore neminem vivere. Tertium eſt, obnoxium naſci hominem peccato primi hominis, & vinculo damnationis obſtrictum.* Denique idem S. Doctor toto libro de perfectione juſtitiæ refellit quaſdam Celeſtij argutias, ſeu ratiocinationes, quibus aſtruere conabatur, poſſe nos in hac corruptibili vita, ad eam venire juſtitiæ perfectionem, ut ſine omni prorſus vivamus peccato ; oſtendens neminem id unquam aſſecutum, vel aſſecuturum, ne per gratiam quidem, quam Deus hîc præcipuis etiam ſanctis ſuis præſtare ſit ſolitus ; cùm Pelagius & Celeſtius libero id etiam tribuerent arbitrio. Unde cap. 4. ſic ait : *Quia peccavit voluntas, ſecuta eſt peccantem peccatum habendi dura neceſſitas, donec tota ſanetur infirmitas, & accipiatur tanta libertas, in qua, ſicut neceſſe eſt, permaneat beatè vivendi voluntas, ita ut ſit etiam benè vivendi, & nunquam peccandi, voluntaria fœlixque neceſſitas.*

Similia docet Bernardus, præſertim in ſerm. de cœna 319.

cœna Domini, ubi verba illa Christi expendens, *Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet*, sic ait: *Lotus est qui gravia peccata non habet, cujus caput, id est intentio, & manus, id est operatio & conversatio, munda est: sed pedes, qui sunt animæ affectiones, dùm in hoc pulvere gradimur, ex toto mundi esse non possunt, quin aliquando vanitati, aliquando voluptati, aut curiositati, plusquam oportet cedat animus vel ad horam: in multis enim offendimus omnes.* Hujusque rationem suprà assignaverat, dicens: *In casu primi hominis cecidimus omnes: cecidimus autem super acervum lapidum, & in luto; unde non solùm inquinati, sed etiam vulnerati & graviter quassati sumus: lavari quidem cito possumus, ad sanandum verò opus est curatione multâ.*

320. Eadem ratione utitur S. Thomas hîc art. 8. ubi sic discurrit: *In quo quidem statu* (naturæ lapsæ) *potest homo abstinere ab omni peccato mortali, quod in ratione consistit, non autem potest abstinere ab omni peccato veniali, propter corruptionem inferioris appetitûs sensualitatis, cujus motus singulos quidem ratio reprimere potest (& ex hoc habent rationem peccati & voluntarij) non autem omnes: quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit, & etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad hujusmodi motus vitandos.*

321. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Ut homo justus possit omnia venialia collectivè usque ad mortem cavere, necessariò requiritur, quod vel ligetur, vel extinguatur fomes peccati: At ex vi auxiliorum, quæ communi lege gratiæ annectuntur, nec ligatur, nec extinguitur fomes: Ergo ex vi illorum non potest homo justus omnia peccata venialia collectivè vitare. Minor est certa: tum quia in sola Beatissima Virgine, ob dignitatem matris, fomitis ligatio aut extinctio agnoscitur à Theologis: tum etiam quia in omnibus justis manet rebellio appetitûs ad agonem, ut docet Tridentinum. Major verò suadetur: Nisi extinguatur, vel saltem ligetur fomes peccati, ex corrupto appetitu, & ulcere concupiscentiæ, insurgunt frequentes motus circa sensibilia, rationi non conformes: At inter tot conflictus non potest homo se immunem à peccato servare, nam quando uni resistere nititur, alter insurgit, nec potest ratio esse in continua vigilia: Ergo non nisi extincto aut ligato fomite, potest homo justus diu à peccato veniali abstinere.

322. Dices, hanc rationem D. Thomæ probare quidem, hominem justum, sine speciali auxilio, seu privilegio, non posse diu vitare omnia peccata venialia, quæ defectu plenæ advertentiæ & deliberationis committuntur, sed non convincere de aliis quæ fiunt cum plena deliberatione, & quæ sunt venialia ex suo genere, sive ex objecto: Ergo homo justus ista saltem absque speciali privilegio vitare poterit. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur. D. Thomas ex defectu attentionis & vigiliæ probat hominem non posse vitare omnia venialia: Sed defectus attentionis solùm contingit in venialibus, quæ sunt talia ex indeliberatione: Ergo ratio D. Thomæ solùm convincit de istis venialibus, non verò de aliis quæ sunt venialia ex objecto, & parvitate materiæ.

323. Propter hanc instantiam, Durandus & Conradus, ut suprà retulimus, limitant nostram conclusionem ad sola venialia quæ fiunt ex indeliberatione, & docent hominem, in statu naturæ lapsæ, cum communibus auxiliis gratiæ posse vitare omnia peccata venialia ex genere, vel ex parvitate materiæ: quam sententiam non improbabilem judicant plures ex nostris Thomistis, ut Soto lib. 3. de natura & gratia cap. 4. Martinez, Curiel, & Joannes à S. Thoma in commentario hujus articuli. Sed alia opinio, asserens nec etiam omnia venialia ex genere, aut ex levitate materiæ, posse hominem justum diu vitare cum gratia, & auxiliis de lege ordinaria ei annexis, multò probabilior est: tum quia Scriptura, Concilia, & Patres suprà relati, absolutè loquuntur de peccatis venialibus, sine aliqua distinctione: tum etiam quia ipsa quoque venialia ex genere & levitate materiæ dicuntur quotidiana, quæ facilè committuntur, & passim occurrunt viris justis. Addo quod ratio D. Thomæ etiam de istis convincit: etenim fomes peccati, & deordinatio appetitûs sensitivi, non solùm est causa, vel occasio, ut homo ex imperfecta deliberatione peccet, sed etiam ut stante perfectâ deliberatione frequenter trahatur à passione aliqua appetitûs ad consentiendum venialibus ex genere aut parvitate materiæ, & ut non semper firmiter, etiam in levibus, rationi adhæreat. Unde ad instantiam negandum est Antecedens. Ad cujus probationem dicendum, quod defectus vigiliæ non est causa adæquata omnium venialium: sed radix & origo eorum traditur à Divo Thoma adæquatè, dum assignat pro hujusmodi causa appetitum sensitivum non omnino sanatum, seu rationi plenè non subditum: ex hoc enim, tanquam ex vera & adæquata causa, provenit quod homo in natura lapsa omnia venialia longo tempore vitare nequeat, prout ly *omnia* includit tam ea quæ sunt talia ex genere, quàm ea quæ sunt talia ex subreptione: sicut è contra in statu integritatis, seu justitiæ originalis, quia ratione doni integritatis appetitus sensitivus erat plenè rationi subditus, homo non solùm poterat vitare omne peccatũ veniale, sed nec poterat peccare venialiter, ut in Tract. de peccatis fusè ostendimus. *Disp. 9. art. 5.*

Dico secundò: per parvum temporis spatium potest homo justus, cum auxilio quod secundùm legem ordinariam datur, esse sine peccato veniali.

324. Probatur: Potest justus per sacramentum pœnitentiæ, vel per ferventissimum charitatis actum, consequi remissionem omnium venialium, & aliquo tempore in hoc statu manere, cùm non semper occurrant occasiones peccandi, nec appetitus sensitivus semper in actus deordinatos prorumpat: Ergo potest justus brevi aliquo tempore esse immunis ab omni peccato veniali. Unde D. Hieronymus lib. 3. adversùs Pelag. cap. 1. versùs finem, sic ait: *Hoc & nos dicimus posse hominem non peccare, si velit, pro tempore, pro loco, pro imbecillitate corporea, quandiu intentus est animus, quandiu chorda nullo vitio laxatur in cithara: quod si paululum remiserit, quomodo qui adverso flumine lembum trahit, si remiserit manus, statim retro labitur, & fluentibus æquis quò non vult ducitur, sic humana conditio, si paululum se remiserit, discit fragilitatem suam, & multa se non posse cognoscit.* Idem docet Augustinus lib. de natura & gratia cap. 62. ubi etiam in hujus veritatis confirmationem, Ambrosium, Chrysostomum, Hilarium, & alios SS. Patres adducit. Favet etiam S. Thomas 3. p. quæst. 79. art. 4. ad 2. ubi exponens illud 1. Joan. 1. *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus &c.* ait: *Hoc non est intelligendum, quin aliquâ horâ possit homo esse absque omni reatu peccati venialis, sed quia vitam istam sancti non ducunt sine peccatis venialibus.*

325. Sed difficile eſt aſſignare ſpatium temporis, quo poſſit juſtus abſque veniali perſeverare. Vega & Soto integrum diem aſſignant. Martinez ait aliquos Sanctos fuiſſe in extaſi per duos vel tres dies, in Dei amore & contemplatione perſiſtentes, & rationabile eſſe, toto illo tempore eos ab omni veniali liberare. Curiel verò aſſerit viros juſtos & ſanctos ad ſummum poſſe per ſpatium trium vel quatuor horarum ſine veniali permanere: tum quia facillimum eſt incidere in venialia ex ſubreptione: tum etiam quia Concilia & SS. Patres peccata venialia *quotidiana* appellant, quia quotidie committuntur. Unde Auguſtinus homil. 2. in Apocal. ait: *Non tantùm laici, ſed etiam ſacerdotes, unâ die eſſe non debent ſine pœnitentia, quia nullus dies eſt, in quo homo poſſit eſſe ſine peccato.*

§. II.

Difficile argumentum ſolvitur.

326. CONtra primam concluſionem objici ſolet difficile argumentum, quod poteſt ſic breviter proponi. Nullus peccat in eo quod vitare non poteſt, ut ait Auguſtinus lib. 3. de lib. arbit. cap. 18. At ſi homo in ſtatu naturæ lapſæ indigeret ſpeciali auxilio, ſeu privilegio, ad vitanda omnia peccata venialia, ea non poſſet vitare; cùm Deus non ſit paratus tale privilegium omnibus dare: Ergo C non poſſet ei ad culpam imputari, quòd omnia
327. peccata venialia non vitaret.

Reſpondent aliqui, quòd licèt homo in ſtatu naturæ lapſæ non poſſit omnia venialia vitare, ei tamen ad culpam imputatur quod omnia venialia non vitet, quia talis impotentia eſt ipſi voluntaria, ſaltem in capite, ratione culpæ originalis, ex
328. qua fuit relicta.

Sed hæc ſolutio diſplicet: Primò quia licèt voluntarium in capite ad culpam originalem ſufficiat, ad actualem tamen, ſeu perſonalem (qualis eſt culpa venialis) requiritur voluntarium voluntate perſonæ, ut declarat S. Doctor in 2. diſt. 30. quæſt. 1. art. 2. in corp. his verbis: *Oportet quod* D *ſecundùm hoc quod aliquid rationem culpæ habet, ſecundùm hoc ratio voluntarij in ipſo reperiatur: ſicut autem eſt quoddam bonum quod reſpicit naturam, & quoddam quod reſpicit perſonam, ita etiam eſt quædam culpa naturæ, & quædam perſonæ. Vnde ad culpam perſonalem requiritur voluntas perſonæ, ſicut patet in culpa actuali, quæ per actum perſonæ committitur; ad culpam verò naturæ* (id eſt originalem) *non requiritur niſi voluntas in natura illa.*

329. Secundò, Si hæc ſolutio & doctrina valeret, ſequeretur omnes motus ſenſualitatis, etiam eos qui *primò primi* appellantur; infidelitatem quoque negativam, & ignorantiam invincibilem, eſſe E peccata, & homini ad culpam imputari; cùm hæc à peccato originali proveniant, ſubindeque in capite voluntaria ſint: Sed hoc dici nequit, ut in diſſertatione de probabilitate articulo ultimo fusè oſtendimus: Ergo &c. Hac ergo ſolutione rejectâ.

330. Reſpondeo, ut peccata venialia imputentur hominibus juſtis, non opus eſſe ut Deus det, aut paratus ſit dare auxilium ſufficiens ad vitanda omnia collectivè, ſed ſatis eſſe, ut det auxilium ad vitanda omnia diviſivè, & ſeorſim, ac in particulari; nam peccata ſemper ſe offerunt vitanda diviſivè, & ſeorſim, ac in particulari, non verò ſimul & collectivè. Solutio eſt D. Thomæ ſuprà quæſt. 74. art. 3. ad 2. ubi ſic ait: *Corruptio fomitis non* A *impedit quin homo rationabili voluntate poſſit reprimere ſingulos motus inordinatos ſenſualitatis, ſi præſentiat, putà divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud divertit, poteſt etiam circa illud aliquis inordinatus motus inſurgere; ſicut cùm aliquis transfert cogitationem ſuam à delectationibus carnis, volens concupiſcentiæ motus vitare, ad ſpeculationem ſcientiæ, inſurgit quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus: & ideò non poteſt homo vitare omnes hujuſmodi motus, propter corruptionem prædictam; ſed hoc ſolùm ſufficit ad rationem peccati voluntarij, quod poſſit vitare ſingulos.* Idem docet hîc art. 8. in corp. his verbis: B *Hujus* (ſcilicet appetitûs ſenſitivi) *motus ſingulos ratio reprimere poteſt* (*& ex hoc habent rationem peccati & voluntarij*) *ſed non omnes.* Item 3. contra Gent. cap. 160. *Licèt* (inquit) *ille qui eſt in peccato, non habeat hoc in propria poteſtate quod omnino vitet peccatum, habet tamen nunc vitare hoc vel illud peccatum: unde quodcumque committit, voluntariè committit, & ita non immeritò ei imputatur ad culpam.*

Dices: Homo juſtus non ſolùm tenetur vitare 331.
ſingula peccata venialia, ſed etiam omnia collectivè: Ergo cùm nullus teneatur ad impoſſibile, opus eſt ut omnia venialia collectivè vitare poſſit, ſaltem cum auxilio gratiæ, quod Deus ſit paratus C conferre.

Reſpondeo non dari præceptum reſpiciens omnia venialia collectivè: etſi enim in Scriptura præcipiatur in communi ut non peccemus, hoc tamen præcipitur ratione ſingulorum peccatorum, quæ tenemur vitare, quia (ut ſuprà dicebamus) peccata ſemper ſe offerunt vitanda diviſivè & ſeorſim, non verò ſimul & collectivè. Addunt aliqui quod ut homo poſſit à Deo obligari ad totam collectionem peccatorum venialium vitandam, ſufficit quod ad illam habeat potentiam phyſicam in vi gratiæ, ex communi lege paratæ, & ad ſingula collectionis potentiam moralem.

Inſtabis: Homo habet naturalem neceſſitatem 332.
D exiſtendi in aliquo loco indeterminatè, cum libertate exiſtendi in hoc vel in illo determinatè, & tamen non poteſt obligari ad non exiſtendum in aliquo loco, & ſi de facto prohiberetur illi alicubi exiſtere, non peccaret alicubi exiſtendo, propter illam neceſſitatem: Ergo pariter ſi homo in ſtatu naturæ lapſæ habeat neceſſitatem incidendi in aliquod peccatum veniale indeterminatè, etſi quodlibet in particulari poſſit vitare, non poterit obligari ad non peccandum venialiter.

Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando 333.
conſequentiam, & paritatem: duplex enim inter illud exemplum, & id de quo agimus, reperitur diſcrimen. Primum eſt, quòd ex natura rei eſt E neceſſarium hominem exiſtere in aliquo loco; hoc enim provenit ex natura corporis, quod nequit eſſe extra omnem locum: at verò neceſſitas incidendi in aliquod peccatum veniale, non oritur ex natura rei, nec ex parte ipſorum peccatorum (illa enim ſunt ſecundùm ſe nata evitari) ſed provenit ex infirmitate naturæ, per peccatum originale corruptæ: eſſet autem durum aliquem obligare ad aliquid, ſecundùm ſe & ex natura rei impoſſibile, ſive prohibere quod neceſſariò & ex natura rei debet evenire; ſecùs verò id quod ſecundùm ſe non eſt impoſſibile. Secundum diſcrimen eſt, quod in exemplo adducto illud commune quod neceſſitat, ſemper eſt conjunctum exercitio circa aliquod ſingulare determinatum; quilibet

enim in exercitio in aliquo determinato loco exiſtit; ſicque duplex eſt ibi neceſſitas, una circa commune, & altera circa continuum exercitium alicujus particularis: At verò in noſtro caſu eſt una tantùm neceſſitas ad peccandum ut ſic, ſed non ad exiſtendum continuò in exercitio alicujus peccati venialis, & ita datur perfecta libertas circa ſingula peccata venialia; cùm tamen in exemplo adducto non ſit omnino perfecta libertas circa ſingularia.

334. Urgebis: Injuſta eſſet lex quæ præciperet reddi plura tributa, quorum ſingula reddere eſſet poſſibile, non verò omnia collectivè: nam ideò Hebræi conquerebantur Exodi 5. *Palea non dantur nobis, & lateres ſimiliter imperantur: en famuli tui flagellis cædimur, & injuſtè agitur contra populum tuum.* Ergo ſimiliter, ſi cum auxiliis gratiæ quæ de lege communi conceduntur, non poſſimus omnia peccata venialia collectivè vitare, injuſta erit lex Dei, quæ omnia collectivè vitari præcipit.

335. Confirmatur: Deus non poteſt præcipere Angelo, ut in omnibus collectivè inſtantibus horæ unius, unum actum dilectionis eliciat, quia licèt moraliter ſit poſſibile elicere talem actum in ſingulis inſtantibus diviſivè, non tamen in omnibus collectivè: Ergo neque poterit præcipere ut vitemus omnia peccata venialia collectivè, ſi tantùm diviſivè id poſſimus; & ſi præcipit, eſt ſignum quod poſſumus.

336. Ad inſtantiam reſpondetur, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & paritatem: eſt enim manifeſtum diſcrimen inter illud exemplum de tributis, & id de quo in præſenti agimus; quia ſoluto uno & alio, per continuam ſolutionem exhauriuntur opes, & tandem deficit potentia phyſica & moralis ad ſolvenda reliqua, etiam diviſim: hic autem poſtquam vitavimus unum peccatum veniale, non exhauritur potentia phyſica & moralis ad vitanda alia diviſivè, ſed potiùs perficitur & augetur.

337. Ad confirmationem negatur etiam conſequentia & paritas: differentia eſt, quia vitari omnia peccata venialia collectivè, eſt poſſibile phyſicè, ſeu abſolutè & ſimpliciter, & ſolùm impoſſibile moraliter & ſecundùm quid: at Angelum in omnibus collectivè inſtantibus unius horæ elicere unum actum dilectionis, eſt ſimpliciter impoſſibile, quia aliàs numerarentur figillatim infinita inſtantia horæ: de quo in 3. phyſicorum.

338. Ex his intelliges quid ſit dicendum de eo, qui vovet ſe non peccaturum venialiter per totam vitam: ſi enim promittat vitare omnia peccata venialia collectivè, tale votum erit inane & irritum, quia eſt de re moraliter impoſſibili, ſine ſpeciali auxilio ſeu privilegio, quod Deus non eſt paratus omnibus dare: ſi verò intendat ſolùm ſe obligare ad vitanda ſingula venialia, votum tenebit, cùm illud ſit phyſicè & moraliter poſſibile, cum auxilijs gratiæ quæ de lege ordinaria conceduntur.

§. III.

Alia difficultas expeditur.

339. Dico tertiò, privilegium vitandi omnia venialia collectivè, Beatiſſimæ Virgini fuiſſe conceſſum, non verò alicui alteri Sancto: licèt aliqui ſpeciale privilegium habuerint vitandi omnia venialia collectivè in aliqua certa & determinata materia.

Prima pars eſt certa de fide, definita in Triden-

A tino ſeſſ. 6. can. 23. ſuprà citato, ubi aſſeritur Eccleſiam ſemper ita ſenſiſſe. Eam etiam docent S. Auguſtinus cap. 36. de natura & gratia, & D. Thomas 3. p. quæſt. 27. art. 3. & 4. omneſque ejus Interpretes ibidem.

340. Secunda pars verò, quæ aſſerit privilegium iſtud nulli alteri Sancto fuiſſe conceſſum, & quæ eſt contra Catharinum lib. 2. de prædeſtin. ubi docet quoſdam viros Sanctos, quos appellat inſigniter prædeſtinatos, à mortali & veniali per totam vitam fuiſſe præſervatos; quod ſpecialiter aſſerit de Jeremia, & S. Joanne Baptiſta, qui fuerunt ſanctificati in utero matris: hæc, inquam, ſecunda

B pars concluſionis probatur, & ſimul impugnatur opinio Catharini: Tum quia ſine maximo fundamento, ex Conciliis vel Patribus deſumpto, nullus eſt excipiendus ab illa regula generali Scripturæ, *Non eſt homo qui non peccet*; nullus autem ſanctorum, nequidem Jeremias, vel S. Joannes, à Conciliis, & SS. Patribus ab illa regula excipitur: Tum etiam, quia exceptio firmat regulam in oppoſitum: unde cùm Concilium Tridentinum, & D. Auguſtinus, locis citatis, ab illa communi regula ſolam B. Virginem excipiant, dicendum eſt omnes alios in ea includi.

341. Confirmatur: Si aliquibus ſanctis tale privilegium eſſet conceſſum, maximè Apoſtolis, qui primitias ſpiritûs acceperunt (ut inquit Paulus ad

C Roman. 8.) & ad majorem dignitatem inter cæteros ſunt electi, ut ſcilicet immediatè accipientes à Chriſto, aliis traderent quæ pertinent ad ſalutem, ita ut in eis Eccleſia quodammodo fundaretur, ut ibidem ait S. Thomas: Sed illi privilegium vitandi omnia venialia non habuerunt, etiam poſt acceptum Spiritum Sanctum; cùm ab eo tempore in levia peccata inciderint, ut patet de Petro qui fuit reprehenſus à Paulo, quia reprehenſibilis erat, ut ipſe inquit ad Galatas 2. Ergo nulli Sanctorum, præterquam B. Virgini, privilegium vitandi omnia venialia fuit conceſſum.

342. Quod verò probabile ſit, aliquos Sanctos habuiſſe privilegium vitandi omnia venialia in ali-

D qua certa & determinata materia (ut in tertia parte concluſionis aſſeritur) patet: multi enim piè exiſtimant D. Joannem Baptiſtam fuiſſe immunem à peccatis venialibus quæ ſermone committuntur, putà mendaciis, vaniloquiis, ſeu verbis otioſis, quia illa ſpecialiter repugnant officio Prædicatoris & Præcurſoris. Unde Eccleſia in ejus hymno decantat:

Antra deſerti teneris ſub annis,
Civium turmas fugiens petiſti,
Ne levi ſaltem maculare vitam
famine poſſes.

E Similiter multi piè credunt, B. Joſephum habuiſſe privilegium non peccandi etiam venialiter in materia caſtitatis, ſaltem ab eo tempore quo B. Virgini fuit deſponſatus; decebat enim ſponſum hujus puriſſimæ Virginis, cum qua familiariter converſabatur, eſſe puriſſimum, & omni prorſus libidinis motu carere. Refert etiam D. Gregorius lib. 2. Dialog. cap. 2. S. Benedictum nunquam ſenſiſſe rebellionem carnis, poſtquam ſe inter ſpinas volutavit. Quod pariter de Angelico noſtro Doctore aſſeritur, ab eo tempore quo ab Angelis caſtitatis cingulo fuit præcinctus. Illum etiam nunquam peccaſſe venialiter in materia ſuperbiæ Eccleſia apertè declarat, dum in ejus officio, illius encomia celebrans, canit:

O munus Dei gratiæ,
Vincens quodvis miraculum,
Peſtiferæ ſuperbiæ
Nunquam perſenſit ſtimulum!

343. Contra primam partem concluſionis, in qua diximus privilegium vitandi omnia venialia collectivè, B. Virgini fuiſſe conceſſum, objici poteſt: B. Virgo recitabat orationem dominicam, ſubindeque hæc verba, *Dimitte nobis debita noſtra*, verè pronunciabat: Ergo habebat aliqua peccata venialia, quæ ſibi dimitti poſtulabat. Unde Chryſoſtomus homil. 45. in Matth. docet illam ex motu ambitionis, ſeu vanæ gloriæ, Filio ſuo dixiſſe, *Vinum non habent.* Et D. Auguſtinus lib. quæſtionum novi & veteris teſtamenti quæſt. 73. videtur docere, eam habuiſſe in morte Chriſti dubitationem fidei.

344. Reſpondeo quod B Virgo orans nomine totius Eccleſiæ, verè dicere potuit, *Dimitte nobis debita noſtra.* Vel quod potuit hanc precatiunculam facere in perſona propria, quatenus nempe peccata dicuntur nobis dimitti, à quibus Dei gratiâ præſervamur. Hinc eſt memorabilis illa Auguſtini ſententia 2. confeſſ. cap. 7. *Gratiæ tuæ Domine deputo quod peccata mea tanquam glaciem ſolviſti; gratiæ tuæ etiam deputo quæcumque mala non feci; omnia dimiſſa mihi eſſe fateor; & quæ mea ſponte feci, & quæ te duce non feci.*

345. Ad Chryſoſtomum reſpondet D. Thomas 3. p. quæſt. 27. art. 4. ad 3 ipſum vel exceſſiſſe quantùm ad hoc, vel hoc dixiſſe ſequendo aliorum ſententiam. Ad Auguſtinum verò reſpondet ibidem ad 2. illum eſſe intelligendum, non de dubitatione circa fidem culpabili, ſed de ſtupore quodam ex admiratione cauſato, quâ verum Deum in carne aſſumpta pati & mori mirabatur. Addo quod liber ille quæſtionum novi & veteris teſtamenti non eſt Auguſtini, ut in Tractatu de ſtatibus naturæ humanæ oſtendimus. *Diſp. 1. art. 3.*

ARTICVLVS VIII.

Vtrum ad finaliter perſeverandum requiratur ſpeciale donum, à gratia & auxiliis eam concomitantibus diſtinctum, & in quo formaliter conſiſtat?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, referuntur ſententiæ.

346. NOtandum primò cum D. Thoma hîc art. 10. & 2. 2. quæſt. 137. art. 4. perſeverantiam dupliciter ſumi; uno modo pro habitu virtutis inclinante voluntatem ad perſeverandum, ſeu non deficiendum in bono incepto: alio modo pro ipſo actu perſeverandi, ſeu ipsâ actuali executione perſeverantiæ. De perſeverantia primo modo ſumpta eleganter diſſerit D. Bernardus in quadam Epiſtola, ubi ſic eam deſcribit: *Perſeverantia eſt unica filia ſummi Regis, finis virtutum, earumque conſummatio, totiuſque boni repoſitorium, & virtus ſine qua nemo videbit Deum. Abſque perſeverantia, nec qui pugnat, victoriam, nec victor palmam conſequitur. Hæc nedum nutrix ad meritum, ſed etiam mediatrix ad præmium. Soror eſt patientiæ, conſtantiæ filia, amica pacis, amicitiarum nodus, unanimitatis vinculum, ſanctitatis propugnaculum. Tolle perſeverantiam, nec obſequium mercedem habet, nec beneficium gratiam, vel laudem fortitudo.* Denique, *hæc ſola* (ut dicit Auguſtinus) *informat meritum, remunerat currentem, coronat pugnantem, & cunctos ad portum conducit.* Unde Gregorius Magnus lib. 1. Moral. cap. 21. *In caſſum* (inquit) *bonum agitur, ſi ante terminum vitæ deſeratur: quia & fruſtra velociter currit, qui priuſquam ad metas veniat, deficit. Hinc eſt enim quod de reprobis dicitur: Væ qui perdiderunt ſuſtinentiam. Joſeph, qui inter fratres juſtus perſeveraſſe dicitur uſque in finem, ſolus talarem tunicam habuiſſe perhibetur: nam quid eſt talaris tunica, niſi actio conſummata? Quaſi protenſa tunica talum corporis operit, cùm bona actio ante Dei oculos uſque ad vitæ nos terminum regit. Hinc eſt quod per Moyſem caput & caudam hoſtiæ in altari offerre præcipimur, ut videlicet omne bonum quod incipimus, etiam perſeveranti fine compleamus.*

Obſervant etiam aliqui Scripturæ Interpretes, quod olim Deo offerebantur non tantùm primitiæ, ſed etiam & decimæ, quia ab ipſo non tantùm eſt inchoatio bonorum operum, per primitias ſignificata, ſed etiam perſeverantia in eis, deſignata per decimas. De quo vide Gloſſam Geneſ. 14. ad illa verba: *Et dedit ei decimas.*

347. Notandum ſecundò, quod perſeverantia ſumpta pro actu, poteſt ſumi dupliciter; vel pro continuatione in gratia longo tempore, abſtrahendo ab hoc quod continuetur uſque ad mortem: vel pro permanentia in gratia uſque ad finem vitæ inclusivè, quæ *Perſeverantia finalis* appellatur. De perſeverantia primo modo ſumpta egimus ſuprà art. 6. concluſ. 3. ubi oſtendimus hominem juſtum, ut diu abſtineat à peccatis mortalibus, & in bonis operibus perſeveret, præter gratiam habitualem indigere ſpeciali auxilio: unde ſupereſt nobis hîc agendum de finali perſeverantia, de qua S. Doctor articulo ultimo hujus quæſtionis diſſerit. Sed

348. Notandum tertiò, quod perſeverantia finalis poteſt eſſe duplex. Prima quando quis brevi tantùm tempore in gratia perſeverat, ſed tamen quia in hoc brevi intervallo contingit eum mori, dicitur in finem uſque perſeveraſſe: quo ſenſu bonus latro in gratia perſeveravit, licèt modico tempore in ea fuerit. Secunda eſt, quando quis longo tempore in gratia perſeverat, & eam uſque ad finem vitæ incluſivè conſervat.

His præmiſſis, & relicto errore Pelagij & Celeſtij, aſſerentium hominem ex viribus naturæ poſſe perſeverare in gratia uſque ad finem, cùm ex naturalibus poſſit non peccare, & omnia legis mandata obſervare, ut refert D. Auguſtinus Epiſt. 94. tres circa propoſitam difficultatem reperio ſententias.

349. Prima eſt Maſſilienſium, qui dicebant gratiam quidem eſſe neceſſariam ut homo perſeveret uſque in finem, eam tamen non eſſe diſtinctam, ſed eandem numero cum gratia quâ quis poteſt perſeverare; atque adeò dari omnibus donum perſeverantiæ, etiamſi actu & de facto non perſeverent. Ita de illis refert Hilarius Arelatenſis in Epiſtola ad Auguſtinum, cujus verba infrà referemus.

Secunda eſt quorundam Catholicorum, qui licèt admittant requiri ſpeciale donum ad perſeverandum finaliter, quando quis longo tempore ante mortem in gratia perſeverat, ſecùs tamen quando brevi tempore poſt acceptam gratiâ eum mori contingit. Unde illi non exiſtimant requiri ſpeciale donum ad perſeverantiam, præcisè ex eo

quod est finalis, & conjunctio mottis cum gratia, sed solùm ex eo quod est diuturna. Ita docet Andreas Duvalius Doctor Sorbonicus, in Tractatu de gratia quæst. 1. art. ultimo, citans pro hac sententia Driedonem & Vegam.

Tertia sententia asserit necessariam quidem esse specialem gratiam ad perseverandum, in statu naturæ corruptæ, non tamen in statu integritatis, seu innocentiæ. Hanc insinuat Curiel hîc dubio 2. §. 4. ubi ait: *primum hominem indiguisse auxilio gratiæ, dante ei posse, non tamen infallibiliter perseverare*, eamque ex professo docet Jansenius varijs in locis, asserens Adamum in statu innocentiæ, præter auxilium debitum integritati naturæ, & gratiæ habituali, dans illi posse perseverare, non indiguisse alio magis speciali ad perseverandum finaliter in bono.

§. II.

Semipelagianorum error proscribitur.

DIco primò: ad actu perseverandum in justitia usque ad mortem, præter gratiam habitualem, & auxilia communia ei annexa, requiritur aliud donum seu auxilium speciale.

350. Probatur primò ex Concilio Arausicano 2. can. 10. ubi sic dicitur: *Adjutorium Dei etiam renatis & sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare.* Ergo præter gratiam habitualem quâ homines sanctificantur, & in Christo renascuntur, auxiliaque communia ei annexa, ad perseverandum finaliter necessarium est novum aliquod auxilium, quod à Sanctis quotidie est petendum & implorandum. Unde Tridentinum sess. 6. can. 22. sic ait: *Si quis dixerit justificatum sine speciali Dei auxilio perseverare posse, anathema sit.* Et ibidem can. 16. *Si quis* (inquit) *magnum illud perseverantiæ donum &c.* Quibus verbis hujus doni magnitudinem declarat, illudque proinde à communibus gratiæ auxilijs esse distinctum apertè significat.

Idem docet Augustinus toto libro de bono perseverantiæ, contra Semipelagianos edito, idque probat tum varijs Scripturæ testimonijs, tum etiam ratione desumptâ ex orationibus fidelium & justorum, qui à Deo finalem perseverantiam humiliter petunt, cùm dicunt in oratione dominica, *Adveniat regnum tuum. Cur* (inquit ibidem cap. 2.) *perseverantia ista poscitur à Deo, si non datur à Deo? Nonne ista irrisoria petitio est, cùm id ab eo petitur quod scitur ipsum non dare; sed ipso non donante esse in hominis potestate? Sicut irrisoria est etiam illa gratiarum actio, si ob hoc gratiæ aguntur Deo, quod non donavit ipse, nec fecit.* Unde ibidem perseverantiam, *Magnum Dei donum, quo cætera eius dona conservantur*, appellat.

351. Probatur secundò conclusio ratione quam habet D. Thomas 3. contra gent. cap. 115. ubi sic discurrit: *Omne quod de se est variabile, ad hoc quod figatur in uno, indiget auxilio alicujus moventis immobilis: homo autem variabilis est, & de malo in bonum, & de bono in malum: ad hoc igitur ut immobiliter perseveret in bono, indiget auxilio divino.* Quam rationem paulò fusiùs expendit 2. 2. quæst. 137. art. 4. his verbis: *Perseverantia dupliciter dicitur: uno modo pro ipso habitu perseverantiæ, secundùm quod est virtus; & hoc modo indiget dono habitualis gratiæ, sicut & cæteræ virtutes infusæ: alio modo potest accipi pro actu perseverantiæ durante usque ad mortem; & secundùm hoc indiget non solùm gratiâ habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio, conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ.....Quia cùm liberum arbitrium de se sit vertibile, & hoc ei non tollatur per habitualem gratiam præsentis vitæ, non subest potestati liberi arbitrij, etiam reparati, ut se immobiliter in bono statuat, licèt sit in potestate ejus quod hoc eligat: plerumque enim cadit in nostra potestate electio, sed non executio.*

Probatur tertiò: Gratia habitualis datur pluribus, cum auxilijs communibus ei annexis, ad bene operandum & persistendum in bono, etiam per longum tempus, qui tamen finaliter non perseverant: Ergo perseverantia finalis est donum speciale, à gratia habituali, & auxilijs ordinarijs eam concomitantibus, distinctum. Antecedens est ita certum, ut plures sint reprobi, quibus major gratia habitualis, pluraque etiam auxilia sufficientia communicantur, quàm multis prædestinatis, ut patet in illis reprobis, qui postquam longo tempore in bono etiam non tepidè perseverarunt, occulto postea Dei judicio, in aliquod peccatum mortale labuntur, & in eo moriuntur; & è contra in illis prædestinatis, qui post multa scelera perpetrata convertuntur, & vi Sacramenti Pœnitentiæ, cum sola attritione justificantur, & statim moriuntur, ut non infrequenter evenire creditur ijs qui supplicio vitam finiunt. 352.

Nec valet, si dicas, dari omnibus gratiam, & auxilia sufficientia, quibus possint usque ad mortem in gratia perseverare, sed quosdam ijs benè uti, quosdam malè, & ideò illos perseverare, non verò istos, ac proinde perseverare non esse donum à gratia & auxilijs ex parte Dei distinctum. Non valet, inquam, Primò quia hæc responsio apertè repugnat doctrinæ Augustini lib. de corrept. & gratia cap. 11. ubi sic ait: *Tantùm quippe Spiritu Sancto accenditur voluntas eorum* (scilicet Sanctorum) *ut ideò possint quia sic volunt, ideò sic volunt, quia Deus operatur ut velint. Nam si in tanta infirmitate vitæ hujus, ipsis relinqueretur voluntas, ut in adjutorio Dei, sine quo perseverare non possent, manerent si vellent, nec Deus in eis operaretur ut vellent, inter tot & tantas tentationes, infirmitate suâ voluntas ipsa succumberet; & ideò perseverare non possent, quia deficientes infirmitate nec vellent, aut non ita vellent infirmitate voluntatis, ut possent. Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanæ, ut divinâ gratiâ indeclinabiliter & insuperabiliter ageretur: & ideò quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliquâ vinceretur.* Quibus verbis S. Doctor apertè docet, ad actu perseverandum in bono, supposito etiam auxilio sufficienti, sine quo non potest aliquis perseverare, adhuc requiri aliud auxilium efficax, quo infallibiliter flectatur voluntas, & perseverantia ipsa de facto donetur, & quo Sancti & electi non nisi perseverantes sint. Quam doctrinam ita ægrè ferebant Massilienses, ut dicerent ex ea homines in quandam desperationem adduci, ut testatur Hilarius in Epistola ad Augustinum: *Molestè* (inquit) *ferunt ita dividi gratiam, quæ vel tunc primo homini data est, vel nunc omnibus datur, ut ille acceperit perseverantiam, non quâ fieret ut perseveraret, sed sine qua per liberum arbitrium perseverare non posset: nunc verò sanctis in regnum per gratiam prædestinatis, non tale adjutorium perseverantiæ datur, sed tale ut eis perseverantia ipsa donetur; non solùm ut sine isto dono perseverantes* 353.

esse non possint, verùm etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint. His verbis sanctitatis tuæ ita moventur, ut dicant quandam desperationem hominibus exhiberi.

354. Deinde ex prædicta responsione & doctrina innumera sequuntur absurda & inconvenientia: nam si donum perseverantiæ subjiceretur libero arbitrio, & ab eo quantùm ad efficaciam & usum penderet, sequeretur primò, quod illi qui perseverant, se ab alijs discernerent per aliquid sibi proprium, nimirum per bonum usum liberi arbitrij, determinantis & applicantis gratiam, contra illud 1. ad Corinth. 4. *Quis enim te discernit?* Et insuper de sua perseverantia possent adversùs alios inflari & gloriari, quasi eam non accepissent, contra id quod ibidem dicitur: *Quid habes quod non accepisti; si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* Et ratio est, quia id quo perseverantes à non perseverantibus distinguerentur, non esset gratiæ & Dei donum.

Sequeretur etiam, Deum per gratiam dare nobis solùm posse perseverare: ipsum autem perseverare esse à libero arbitrio, subindeque illud quod est minùs bonum & perfectum, tribui Deo, & gratiæ; illud verò quod est melius & perfectius, nobis, & libero nostro arbitrio: quod in Pelagianis Augustinus sæpè reprehendit.

Item sequeretur, justos non debere à Deo petere actualem perseverantiam, nec pro ea ipsi gratias agere: quia ut ait Augustinus Epistolâ 107. *Prorsus non oramus Deum, sed orare fingimus, si nos ipsos, non illum credimus facere quod oramus. Prorsus non agimus gratias Deo, sed agere fingimus, si unde illi gratias agimus, ipsum facere non putamus.* Hoc autem absurdissimum est: nam ut docet D. Thomas 3. contra Gent. cap. 155. perseverantiam finalem petimus à Deo in oratione dominica, illis verbis, *Adveniat regnum tuum:* imò in omni petitione illius orationis, perseverantiæ donum postulari (præterquam in illa: *Dimitte nobis debita nostra*) ex Cypriano probat Augustinus lib. de bono persever. a capite secundo usque ad sextum.

Denique ex hac responsione sequeretur, prædestinationem esse incertam & fallibilem, utpote innixam medio fallibili, scilicet perseverantiæ dono, quod non potest esse firmum & stabile, si ejus efficacia à causa mobili & defectibili, nimirum humana voluntate, dependeat. Unde Tridentinum sess. 6. cap. 13. huius doni infallibilitatem & efficaciam, non in Dei præscientiam, explorantem futurum nostræ voluntatis consensum, sed in divinam omnipotentiam refert: ait enim initio hujus capitis, quod est de perseverantiæ munere, tale donum *aliunde haberi non posse*, NISI AB EO QVI POTENS EST *eum qui stat statuere, ut perseveranter stet, & eum qui cadit restituere* Similiter Augustinus lib. de corrept. & gratia cap. 8. manifestè docet perseverantiæ donum à libero arbitrio independens esse, & tamen liberam voluntatem donare, dum inquit: *Si ad liberum arbitrium hominis pertinere dicis ut perseveret in bono quisquã, vel non perseveret, non Deo donante si perseveret, sed humanâ voluntate faciente, quid moliturus es contra verba dicentis: Rogavi pro te Petre ut non deficiat fides tua? An audebis dicere, etiam rogante Christo ne deficeret fides Petri, defecturam fuisse, si Petrus eam deficere voluisset, quasi aliud Petrus ullo modo vellet, quàm pro illo Christus rogasset ut vellet? Nam quis ignorat tunc fuisse perituram fidem Petri, si ea qua fidelis erat voluntas ipsa deficeret; & permansuram, si eadem maneret? Sed quia præparatur voluntas à Domino, ideò pro illo non posset esse inanis oratio.* En quomodo S. Doctor recurrit ad præparationem Dei, non verò ad ejus præscientiam, ut ostendat infallibilem Petri in fide perseverantiam.

Quartò probari potest conclusio ratione fundamentali. Effectus providentiæ specialis, habens infallibilem connexionem cum gloria & æterna salute, est specialissimum Dei donum, à gratia habituali, & communibus auxilijs ipsi adjunctis, distinctum; cùm ea ut sic non sint effectus providentiæ specialis, sed generalis, pertinentis ad ordinem supernaturalem, utpote communia reprobis & prædestinatis: Sed perseverantia finalis est effectus specialissimus & ultimus prædestinationis, quæ est providentia specialis ordinis supernaturalis, & habet infallibilem connexionem cum gloria & salute æterna, juxta illud Christi Matth. 10. *Qui perseveraverit usque in finem, salvus erit:* unde egregiè Augustinus lib. de cognitione veræ vitæ: *Ad summum bonum* (inquit) *justi quadam catenâ trahuntur, quæ de virtutibus hoc modo connectitur; in primis fides animam, quasi quidam circulus complectitur, fides spe nutritur, spes dilectione tenetur, dilectio operatione expletur, operatio ad summum bonum intentione trahitur, intentio boni perseverantiâ clauditur, perseverantia Deus fons omnium bonorum datur.* Ergo perseverantia finalis est speciale Dei donum, à gratia habituali, & communibus auxilijs distinctum. 355.

§. III.

Duvalij sententia rejicitur.

DIco secundò: requiritur speciale donum ad perseverandum in gratia usque ad mortem, etiam in adultis, qui post acceptam gratiam citò moriuntur, & in parvulis baptizatis, decedentibus ante usum rationis. Ita communiter docent Theologi, & oppositum videtur periculosum, & & parùm tutum, ut ait Joannes à S. Thoma, hîc disput. 21. art. 2. ubi etiam conclusionem nostram probat duplici ratione.

Prima sic potest proponi. Perseverantia est donum quod habetur ex speciali gratia & providentia: Sed adulti qui post acceptam gratiam cito moriuntur, & parvuli baptizati, ante usum rationis decedentes, verè & propriè habent donum perseverantiæ: Ergo indigent speciali auxilio, seu dono, à gratia habituali & auxilijs ei adjunctis distincto. Major patet ex dictis §. præcedenti. Minor verò expressè habetur in Divo Augustino, lib. de bono persev. cap. 1. sic dicente: *Hanc certè, de qua nunc agimus perseverantiam usque in finem, nullo modo habuisse dicendus est, qui non perseveraverit usque in finem; potiùsque hanc habuit unius anni fidelis, & quantùm infra cogitari potest, si donec moriatur, fideliter vixit, quam multorum annorum, si exiguum temporis ante mortem à fidei stabilitate defecit.* Ubi vides quomodo Augustinus illam perseverantiam, de qua agit contra Semipelagianos, negantes esse donum Dei speciale, dicit consistere in hoc quod fideliter aliquis moriatur, etiam si sit unius anni fidelis, aut etiam unius diei, aut horæ, hoc enim totum infra annum cogitari potest. Unde cap. 17. ejusdem libri subdit: *Videte à veritate quàm sit alie-* 356.

num, negare donum Dei esse perseverantiam usque in finem hujus vitæ, cùm vitæ huic quando voluerit ipse det finem; quem si dat ante imminentem lapsum, facit hominem perseverare usque in finem. Sed mirabilior & fidelibus evidentior largitas bonitatis Dei est, quod etiam parvulis quibus obedientia non est illius ætatis ut detur, datur hæc gratia. Ubi etiam dari parvulis baptizatis, ante usum rationis decedentibus, donum perseverantiæ finalis apertè docet. A

357. Secunda ratio est: Quòd adultus post acceptam gratiam occidatur, vel puer fonte baptismatis regeneratus moriatur, antequam ad usum rationis perveniat, specialis Dei gratia est, quia est effectus specialis providentiæ Dei, disponentis eorum mortem pro tempore quo sunt in gratia, & non sinentis eos diutiùs vivere, ne expositi gravibus tentationibus, & subditi vertibilitati arbitrij, eam amittant antequam moriantur: juxta illud Sapient. 4. *Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus.* Ergo ad perseverandum in gratia usque ad mortem, etiam per breve tempus, requiritur speciale Dei donum & beneficium, saltem extrinsecum, seu specialis divinæ providentiæ dispositio, quâ gratia cum morte conjungatur. B

358. Confirmatur: Omnis perseverantia usque in finem est effectus prædestinationis, ita illi proprius, ut nulli alteri possit competere: At quod sic cum prædestinatione comparatur, speciale donum & beneficium est, cùm prædestinatio sit providentia specialissima ordinis supernaturalis: Ergo omnis perseverantia finalis, sive ad longum, sive ad breve tempus se extendat, est donum & beneficium Dei speciale. C

§. IV.

Præcipua objectiones solvuntur.

359. OBjicies primò contra primam conclusionem. Ad finiendam vitam in gratia, sufficiunt gratia ipsa cum auxilijs eam de lege ordinaria consequentibus, & causæ naturales: Ergo frustra fingitur aliud speciale donum. Antecedens probatur: Gratia cum hujusmodi auxilijs est sufficiens ad omnia peccata vitanda per aliquod tempus, intra quod causæ naturales possunt inferre mortem, v. g. morbus, intemperies aëris, & similia: Ergo ad finiendam vitam in gratia sufficiunt ista. D

360. Respondeo illa omnia assignata sufficere quidem ad conjungendam mortem cum gratia, tanquam causas per accidens, non verò ut causas per se: quia causa per se est quæ ex vi propriæ causalitatis respicit effectum, cujus dicitur causa per se; illa autem in argumento assignata non ordinantur ex vi propriæ causalitatis ad conjungendam mortem cum gratia: unde cùm non sit dicendum hunc effectum esse merè casualem & fortuitum, necesse est ponere aliud donum distinctum, quo ita disponantur & præparentur omnes causæ, ut tunc mors à causis naturalibus aut violentis inferatur, quando homo existit in gratia. E

361. Objicies secundò: Homo habens gratiam, habet jus ad gloriam, quæ in gratia, ut fructus in semine, virtualiter continetur, juxta illud Apostoli: *Gratia Dei, vita æterna*, Ergo continuatio gratiæ cum gloria, ex debito, & non ex speciali gratia contingit, subindeque perseverantia, faciens conjunctionem gratiæ cum gloria, non est speciale donum, seu specialis providentia, homini habenti gratiam indebita.

Confirmatur: Auxilium ad perseverandum est debitum virtuti infusæ perseverantiæ: Ergo & gratiæ sanctificanti, à qua talis virtus, ut proprietas ab essentia, dimanat. Consequentia legitima est: Antecedens probatur. Unicuique formæ est debitum auxilium ad ejus operationem: Sed propria operatio virtutis perseverantiæ est in bono incœpto perseverare: Ergo auxilium ad perseverandum est debitum virtuti perseverantiæ. 362.

Ad objectionem respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam: licèt enim homo justus habeat jus ad gloriam, quandiu est in gratia, non tamen habet jus ut usque ad mortem in gratia conservetur, seu ut mors cum gratia conjungatur, cùm pro hoc statu, ratione liberi arbitrij, ad bonũ & ad malum vertibilis sit; unde quod quis à Deo protegatur, ut non amittat gratiam, cùm adest mors, est maximum & specialissimum donum & beneficium, ac præcipuus effectus prædestinationis: sicutècontra quod aliquis permittatur mori in peccato, seu peccatum cum morte conjungi, est ultimus reprobationis effectus, de quo Christus dicebat Joan. 8. *Ego vado, & quæretis me, & in peccato vestro moriemini.* 363.

Ad confirmationem nego Antecedens. Ad cujus probationem dicendum, quod virtus perseverantiæ est habitus inclinans ad internum propositum, & actum electionis, quo quis interiùs proponit & eligit perseverare usque ad mortem, & sic auxilium correspondens huic virtuti, solùm est ad prædictum actum, qui est perseverantia in affectu: unde ultra hoc, ex speciali & indebita gratia est quòd detur perseverantia in effectu, sive in executione: cujus rationem tradit D. Thomas 2. 2. quæst. 137. art. 4. in fine corporis, dicens: *Plerùmque enim cadit in nostra potestate electio, sed non executio.* 364.

Objicies tertiò contra secundam conclusionem: In casu quo ab instanti justificationis usque ad mortem solùm intercedat facile præceptum servandum, ad perseverandum finaliter specialis gratia necessaria non est: Ergo ad omnem perseverantiam finalem gratia specialis non requiritur. Consequentia patet: Antecedens probatur. Ad tunc perseverandum finaliter solùm est necessarium auxilium ad observandum tale præceptum: Sed ad observantiam illius præcepti specialis, gratia necessaria non est, ut constat ex dictis art. 3. Ergo ad tunc perseverandum finaliter, nulla exigitur gratia specialis. 365.

Confirmatur: D. Thomas hîc art. 10. necessitatem specialis gratiæ ad perseverandum finaliter probat ex necessitate auxilij protegentis, & dirigentis hominem contra tentationum impulsus: Sed in casu posito non indiget homo tali auxilio, cùm nullæ occurrant graves tentationes: Ergo neque gratiâ speciali. 366.

Ad objectionem respondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem, nego etiam Majorem: nam præter auxilium ad observandum tale præceptum (quod non est speciale, sed generale) requiritur specialissimum Dei beneficium, quo gratiam cum morte conjungat, seu quo gratiam infundat, & mortem inferat, intentione conjunctionis utriusque. 367.

Dices: Ad conjunctionem gratiæ cum morte, solùm requiritur, quod conservetur gratia, & quod mors tunc eveniat: At mortis eventus naturalis est, & gratiæ conservatio est beneficium generale ordinis supernaturalis: Ergo utriusque 368.

conjunctio, ſpecialiſſima gratia non eſt. A

Reſpondeo quod licèt gratiæ infuſio, ſecundùm ſe conſiderata, ſit beneficium generale ordinis ſupernaturalis, infuſio tamen ejus ex intentione ut cum morte conjungatur, ſpeciale beneficium eſt; quia huic conjunctioni eſt annexa gloria infallibiliter, & ex illius efficaci intentione procedit. Similiter licèt mors, conſiderata ſecundùm rationem omnibus hominibus communem, non ſit donum Dei, ſed potiùs pœna primi peccati, per quod in mundum intravit, ut ait Apoſtolus ad Roman. 5. prout tamen eſt conditio quædam requiſita ad habendum ſtatum immobilem in gratia, & ad gloriam obtinendam, datur ex ſpeciali Dei providentia, & eſt ſpeciale ejus B beneficium, ſicut & ipſa beatitudo ad quam perducit. Unde egregiè Auguſtinus: *Tantam Deus gratiam fidei præſtitit, ut mors, quam conſtat vitæ eſſe contrariam, inſtrumentum fieret, per quod tranſiretur ad vitam.*

Lib. 13. de civit.

369. Ad confirmationem ex authoritate D. Thomæ deſumptam, dicatur ipſum loqui de perſeverantia finali, longo tempore durante, ad quam neceſſariò requiritur divinum auxilium, tum protegens, tum dirigens contra impulſus tentationum. Dici etiam poteſt, in caſu poſito intervenire protectionem divinam, quaſi præſervativam, quatenus eà intentione Deus mortem homini immittit, ut à tentationibus eventuris, ſi C diutiùs vita duraret, eum liberet, juxta illud Sapient. 4. *Raptus eſt ne malitia mutaret intellectum ejus:* & iſtud Chriſti Matth. 24. *Niſi breviati fuiſſent dies illi, non fieret ſalva omnis caro: ſed propter electos breviabuntur dies illi.*

§. V.

Janſenij ſententia confutatur.

DIco tertiò: Homo in ſtatu innocentiæ, præter auxilia debita connaturaliter integritati naturæ, gratiæ habituali, & virtutibus infuſis, à quibus habebat quod poſſet perſeverare, alio ſpeciali auxilio ad perſeverandum infallibiliter D uſque in finem ſtatûs viæ indigebat.

370. Probatur primò ex D. Auguſtino Epiſtolâ 106. cujus verbis Concilium Arauſicanum canonem 19. compoſuit, in quo dicitur: *Natura humana, etiamſi in illa integritate, in qua condita eſt, permaneret, nullo modo ſeipſam, Creatore ſuo non adjuvante, ſervaret.* Neque poteſt reſponderi, Concilium loqui de auxilio duntaxat ſufficienti, & communi, tribuente poſſe perſeverare; non verò de efficaci & ſpeciali, conferente actu perſeverare: aliàs enim canon ille, adversùs Semipelagianos editus, nihil contra ipſos determinaret, utpote cùm illi auxilia ſufficientia ad perſeverandum finaliter non negarent, ſed duntaxat efficacia, ut faterur Janſenius.

371. Probatur ſecundò ex D. Thoma, hîc art. 10. ad 3. ubi ex Auguſtino docet quod *homo in primo ſtatu accepit donum, per quod perſeverare poſſet, non autem accepit ut perſeveraret.* Ergo ſentit hominem in ſtatu innocentiæ, præter auxilium debitum integritati naturæ, & gratiæ habituali, dans illi poſſe perſeverare, indiguiſſe alio magis ſpeciali ad perſeverandum finaliter in bono. Unde quæſt. 27. de verit. art. 5. ad 3. docet, quod tunc homo indigebat ad perſeverandum *divinâ providentiâ eum dirigente & adjuvante.*

372. Probatur tertiò: Eadem eſt ratio de homine in ſtatu innocentiæ, quoad indigentiam ſpecialis auxilij ad perſeverandum, ac de Angelis bonis, ut faterur Janſenius, & eſt manifeſtum: Sed boni Angeli eguerunt ſpeciali auxilio, ut finaliter in bono perſeverarent: Ergo & primi parentes in ſtatu innocentiæ. Minor probatur ex Auguſtino 12. de civit. cap. 9. ubi Angelos bonos, qui in dilectione Dei perſeverarunt, accepiſſe majus aliquod auxilium, quàm mali qui ceciderunt, apertè docet his verbis: *Iſtis malâ voluntate cadentibus, illi amplius adjuti, ad eam beatitudinis plenitudinem, unde ſe nunquam caſuros certiſſimi fierent, pervenerunt.* Quod certè ſupponit bonos Angelos indiguiſſe ad perſeverandum ſpeciali auxilio; aliàs enim fruſtra omnino dicerentur ampliùs adjuti. Neque poteſt majus illud adjutorium, bonis Angelis conceſſum, de certa ſcientia, quâ jam beati noverunt ſe nunquam lapſuros, interpretari, ut rectè demonſtrat Eſtius in 2. diſtinct. 41. §. 13. cujus verba retulimus in Tractatu de voluntate Dei. *Diſp. 5. art. 7. §. 6.*

373. Quartò probari poteſt concluſio ratione D. Thomæ, quam ſupra §. 2. fusè expendimus. Omne quod eſt de ſe variabile, ad hoc ut figatur in uno, indiget auxilio alicujus agentis immobilis: Sed liberum arbitrium in Angelis, & in primis parentibus erat mobile, ac vertibile de bono in malum, ut infœlix eventus ſatis oſtendit: Ergo ut firmarentur in bono, & in eo infallibiliter perſeverarent, ſpeciali Dei auxilio indigebant. Unde D. Auguſtinus concione 2. in Pſal. 32. loquens de bonis Angelis, ſub nomine & figura cœlorum, inquit: *Nec ipſi firmitatem ſibi propriam præſtiterunt: verbo Domini cœli firmati ſunt, & ſpiritu oris ejus omnis virtus eorum.* Idem docet Gregorius magnus lib. 25. Moral. cap. 8. ubi de Angelis ait, *Alijs cadentibus, alios à Deo fuiſſe ſolidatos; utique ſimiliter caſuros, niſi ſolidati fuiſſent.*

374. Denique eadem veritas ſuaderi poteſt aliâ ratione, quam loco citato inſinuavimus. Auxilium quod eſt effectus ſpecialis divinæ providentiæ, eſt ſpeciale: Sed auxilium quo homo in ſtatu innocentiæ indigebat ad perſeverandum infallibiliter in bono uſque ad finem viæ ſuæ, erat (etiam ſuppoſitâ juſtitiâ originali, & gratiâ ſanctificante) effectus ſpecialis providentiæ Dei pro illo ſtatu: Ergo homo in ſtatu innocentiæ, præter auxilia, gratiæ ſanctificanti, & juſtitiæ originali connaturaliter debita, quibus poterat perſeverare, indigebat alio ſpeciali, quo de facto & infallibiliter perſeveraret. Major conſtat: Minor verò probatur. In quocumque ſtatu homo exiſtat, ſemper effectus prædeſtinationis ejus, eſt effectus ſpecialis providentiæ Dei erga ipſum: Sed auxilium homini in ſtatu innocentiæ neceſſarium ad infallibiliter perſeverandum uſque in finem viæ, fuiſſet effectus prædeſtinationis ejus in tali ſtatu: E Ergo & effectus ſpecialis providentiæ Dei. Minor eſt evidens: cùm enim ex una parte prædeſtinatio nihil aliud ſit in intentione Dei, quàm præparatio, & in executione nihil aliud quàm collatio donorum, quibus certiſſimè creatura rationalis gloriam æternam ſibi acquirit: ex alia verò parte auxilium neceſſarium ad infallibiliter perſeverandum in gratia uſque ad finem ſtatûs viæ ſit unum, imò maximè præcipuum ex illis donis, manifeſtum eſt, quod fuiſſet effectus maximè præcipuus prædeſtinationis hominis in ſtatu innocentiæ exiſtentis, etiam ſi remanſiſſet in illo ſtatu. Major verò probatur: In quocumque ſtatu homo conſideretur, ſemper ejus prædeſtinatio eſt ſpecialis providentia Dei erga ipſum, eſt enim

ſpecialis

ſpecialis electio ipſius præ alijs ad gloriam: Ergo in quocumque ſtatu conſideretur homo, effectus prædeſtinationis ejus eſt effectus ſpecialis providentiæ Dei erga ipſum.

375. Dices cum Janſenio: Si Adam in ſtatu innocentiæ perſeveraſſet uſque ad finem viæ ſuæ, diſcretio hominum ſalvandorum, atque adeò eorum prædeſtinatio ad gloriam, non fuiſſet ex gratia, nec à Deo, ſed à libero arbitrio, ſive ab ejus merito ut præviſo, antequam Deus illos prædeſtinaret, ac proinde tunc prædeſtinatio hominum non fuiſſet ſpecialis providentia Dei.

376. Sed contra primò: Eadem eſt ratio, quantùm ad hoc, de hominibus in ſtatu innocentiæ, ac de Angelis in ſtatu viæ, ut fatetur Janſenius: Sed diſcretio bonorum & malorum Angelorum fuit ex Deo, & gratia ipſius, non verò ex libero arbitrio, ſive ex ejus merito ut præviſo: Ergo & diſcretio hominum ſalvandorum à reprobis, in ſtatu innocentiæ, fuiſſet ex Deo, non verò ex libero arbitrio, ſive ex ejus merito ut præviſo. Minor probatur ex Auguſtino 11. de civit. cap. 19. ubi ait, *Inter ſanctos Angelos & immundos fuiſſe diſcretum, ubi dictum eſt, & diviſit Deus inter tenebras & lucem:* & addit, *Solus quippe Deus illa diſcernere potuit.* Unde Apocal. 7. omnium Angelorum in conſpectu throni Dei procidentium, hæc eſt perpetua laus & confeſſio: *Benedictio & claritas, & ſapientia, & gratiarum actio, honor, virtus, & fortitudo Deo noſtro, in ſæcula ſæculorum, Amen.* Quibus verbis, omnium bonorum gloriam ad Deum referentes, deque omnibus Deo gratias agentes, omne meritum, & omnem bonum liberi arbitrij uſum, eorumque in bono perſeverantiam, in Deum ut authorem reducunt.

377. Contra ſecundò: Cùm omnis ordinatè appetens priùs intendat finem, quàm media ad illum ordinata velit; meritaque electorum ſint media eos ad gloriam conducentia; non poteſt Deus abſque inordinatione priùs velle, nec proinde priùs videre meritum hominis in aliquo ſtatu, quàm ipſum prædeſtinet ad gloriam, ut in Tractatu de prædeſtinatione fusè oſtendimus. *Diſp. 2. art. 1. §. 7.*

§. IV.

Solvuntur objectiones.

378. OBjicies primò: D. Auguſtinus lib. 1. de corrept. & gratia cap. 11. & 12. expreſsè docet, quod Adam per liberum arbitrium perſeverare poterat, & quod ut vellet perſeverare, Deus in ejus reliquerat arbitrio: Sed illud non dicitur relictum arbitrio, vel fieri per liberum arbitrium, quod fit tantùm ex gratia ſpeciali, ſive ad quod requiritur ſpeciale auxilium: Ergo in doctrina Auguſtini, Adam in ſtatu innocentiæ non indigebat auxilio ſpeciali ad perſeverandum, ſuperaddito donis integritatis naturæ & gratiæ ſanctificantis, ac concurſui ipſis connaturaliter debito.

379. Reſpondeo quod quando D. Auguſtinus affirmat Adamum per liberum arbitrium potuiſſe in bono perſeverare, ſolùm intendit declarare facilitatem quam habebat perſeverandi in bono, ratione doni integritatis perfectè ſubjicientis partem inferiorem ſuperiori, & ſuperiorem Deo, ac prohibentis omnem rebellionem, ſeu motum inordinatum concupiſcentiæ. Unde ibidem cap. 11. ſic ait: *Ille non opus habebat eo adjutorio quod implorant ſancti, cùm dicunt, video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ &c. quoniam in eis caro concupiſcit adversùs ſpiritum, & ſpiritus adversùs carnem, atque in tali certamine laborantes ac periclitantes, dari ſibi pugnandi vincendique virtutem per Chriſti gratiam poſcunt. Ille verò nullâ rixâ à ſeipſo adversùs ſeipſum tentatus, atque turbatus, in illo beatitudinis loco, ſuâ ſecum pace fruebatur.* Solutio eſt D. Thomæ 2. 2. quæſt. 137. art. 4. ad 2. ubi hunc locum Auguſtini, qui eſt præcipuum Janſenianæ doctrinæ fundamentum, ita interpretatur, ait enim: *Dicit Auguſtinus in libro de corrept. & gratia, quod primo homini datum eſt, non ut perſeveraret, ſed ut perſeverare poſſet* PER LIBERVM ARBITRIVM, *quia nulla corruptio tunc erat in humana natura, quæ* PERSEVERANDI DIFFICVLTATEM *præberet.* Unde S. Auguſtinus ſolùm intendit excludere à ſtatu innocentiæ neceſſitatem ſpecialis auxilij ſanantis infirmitatem naturæ (quale in nobis requiritur ad perſeverandum) non tamen negat in primo homine neceſſitatem ſpecialis auxilij, figentis ac firmantis liberi ejus arbitrij vertibilitatem.

380. Objicies ſecundò: Donum perſeverantiæ erat debitum connaturaliter homini in ſtatu integritatis & innocentiæ: Ergo non erat ſpeciale Dei beneficium. Conſequentia manifeſta eſt, Antecedens probatur. Omni formæ in ſuo ſubjecto non impeditæ debetur concurſus ad id omne, quod ex natura ſua exigit: Sed gratia habitualis in homine integro, eſt forma ex natura ſua exigens perſeverantiam & firmitatem, nullumque quantùm ad hoc patiens impedimentum, ſicut patitur in homine lapſo, ob rebellionem concupiſcentiæ: Ergo ei debitum fuiſſet titulo connaturalitatis auxilium ad perſeverandum.

381. Reſpondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem, datâ Majori, nego Minorem: licèt enim gratia exiſtens in homine integro non pateretur, ſicut in homine lapſo, impedimentum quoad ſui conſervationem, ex parte rebellionis concupiſcentiæ proveniens: erat tamen obnoxia impedimento, quod conſiſtebat in mobilitate & vertibilitate liberi arbitrij, ut conſtat ex dictis in quarta probatione concluſionis.

382. Objicies tertiò: Debet aſſignari aliqua differentia, quantùm ad neceſſitatem doni perſeverantiæ, inter ſtatum naturæ lapſæ, & ſtatum naturæ integræ; imò talem differentiam valde exaggerat D. Auguſtinus in libris de corrept. & gratia, & de bono perſeverantiæ: Sed nulla erit aſſignabilis quoad hoc differentia inter illos duos ſtatus, ſi homo in natura integra indiguit auxilio ſpeciali ad perſeverandum; nam juxta hanc doctrinam verum erit dicere, quod ſicut ad perſeverandum actu non ſatis eſt in natura lapſa auxilium ſine quo perſeverari non poſſit, ſed requiritur inſuper auxilium quo perſeveretur de facto; ita & in ſtatu naturæ integræ: Ergo &c.

383. Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem: cùm enim neceſſitas auxilij ſpecialis ad perſeverādum in gratia, proveniret in natura integra præcisè ex vertibilitate liberi arbitrij, in natura verò lapſa oriatur etiā ex rebellione cōcupiſcētię; ſufficienter inde ſalvatur diſparitas quoad ejus neceſſitatem inter ſtatum naturæ integræ, & ſtatum naturæ lapſæ: falſum autem omnino eſt, quod D. Auguſtinus locis citatis exaggeret differentiam inter ſtatum naturæ integræ, & ſtatum naturæ lapſæ, quoad neceſſitatem gratiæ ad perſeverandum; ſolùm enim ibi in hoc diſtinguit illos duos ſtatus, quod cùm Adamus in priori non perſeveraverit, ſolam potentiam ad perſeverandum

accepit; at verò in posteriori, cùm aliqui de facto perseverēt, præter potentiam ad perseverandum, ipsum actualis perseverantiæ donum accipiunt. *Primò* (inquit) *homini datum est adjutorium perseverantiæ, non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo liberum arbitrium perseverare non posset. Nunc verò sanctis, in regnum Dei per gratiam Dei prædestinatis, non tantùm tale adjutorium perseverantiæ datur, sed tale ut eis perseverantia ipsa donetur; non solùm ut sine isto perseverantes esse non possint, verùm etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint.*

384. Objicies quartò: Potest Deus infundere voluntati viatoris habitum illam immobilitantem in bono, cui proinde debita sint auxilia efficacia ad nunquam peccandum: At talis habitus nihil aliud haberet, quàm habuerint illi quos Deus homini contulit in statu innocentiæ; cùm per illos natura esset integra & perfecta in utroque ordine naturæ & gratiæ, quo nihil ampliùs ille habitus præstare posset: Ergo de facto erant debita hujusmodi auxilia homini in statu innocentiæ, subindeque donum perseverantiæ in illo statu non fuisset speciale Dei beneficium. Majorem docent plures ex nostris Thomistis in Tractatu de Incarnatione, eamque probant primò, quia Deus potest reddere impeccabilem animam viatoris, per collationem gratiæ habitualis, ut participantem perfectionem aliquam gratiæ consummatæ comprehensorum; quomodo beatam Virginem factam fuisse impeccabilem docet D. Thomas varijs in locis, præsertim 3. p. quæst. 27. art. 3. & in 3. dist. 1. quæst. 1. art. 2. Ergo potest etiam voluntati viatoris infundere habitum, qui ex simili participatione immobilitet illam in bono, ac proinde cui debita sint auxilia efficacia ad nunquam peccandum. Secundò probant, quia potest Deus infundere intellectui viatoris habitum, ipsum immobilitantem in vero practico, quo infallibiliter dirigatur erga omnia agibilia; qualis fuit de facto scientia infusa animæ Christi, quæ quia eminenter erat practica & speculativa, ac independens à phantasmatibus (ex quorum defatigatione provenit quod non semper simus in actuali veri consideratione) semper erat in actu respectu omnium agibilium; quod etiam de scientia infusa B. Virgini tradunt Albertus magnus, D. Antoninus, Canisius, & alij: Ergo pariter potest infundere voluntati viatoris habitum, illam immobilitantem in bono, cui proinde debita sint auxilia efficacia ad nunquam peccandum.

385. Respondeo datâ Maiori (cujus veritatem examinare præsentis instituti non est) negando Minorem: nam licèt habitus infusi homini in statu innocentiæ, illum integrum in utroque ordine naturæ & gratiæ constituerint, non tamen participabant perfectionem aliquam gratiæ consummatæ comprehensorum, quâ indeclinabiliter voluntatem in bono firmarent; aliàs homo in statu innocentiæ non potuisset peccare; sicut Apostoli per donum confirmationis in gratia, ipsis post adventum Spiritus Sancti concessum, impeccabiles constituti sunt: habitus autem ille quem possibilem admittimus, perfectionem gratiæ consummatæ participaret, quâ voluntatem ad bonum quoad specificationem determinaret; sicut de facto id præstat donum confirmationis in gratia, quod tollit, vel saltem ligat potentiam peccandi, & facit quod illa non prorumpat in actum & homo non peccet de facto usque in finem vitæ, & infallibiliter moriatur in gratia.

§. VII.

Alia difficultas resolvitur, & in quo formaliter consistat perseverantiæ donum, breviter explicatur.

Dico quartò, donum perseverantiæ finalis consistere formaliter in conjunctione gratiæ cum morte, ex efficaci glorificationis intentione imperata.

Probatur primò ex Augustino lib. de bono persever. cap. 1. ubi sic ait: *Hanc certè, de qua nunc agimus perseverantiam, quâ in Christo perseveratur usque in finem, nullo modo habuisse dicendus est, qui non perseveraverit usque in finem.* Et cap. 6. *De illa* (inquit) *perseverantia loquimur, quâ perseveratur usque in finem, quæ si data est, perseveratum est usque in finem; si autem non est perseveratum usque in finem, non est data.* Quibus verbis insinuat, de ratione perseverantiæ esse, ut gratiam cum morte conjungat. 386.

Probatur secundò ratione: In eo formaliter situm est donum perseverantiæ, quo perseverantes à non perseverantibus distinguntur: Atqui non distinguntur in alio, antecedenter ad assecutionem gloriæ, quàm in eo quod talis est divinæ providentiæ dispositio circa ipsos, ut debeant mori in gratia; cùm alij interdum plus habeant gratiæ & donorum Dei in hac vita: Ergo donum perseverantiæ finalis consistit formaliter in speciali Dei dispositione, quâ gratia cum morte conjungitur. Ex quo 387.

Inferes primò, perseverantiam pro formali esse ejusdem rationis in omnibus, cùm in omnibus formaliter importet conjunctionem gratiæ cum morte, ex efficaci glorificationis intentione imperatam; pro materiali verò diversa in diversis importare: nam in ijs qui sine usu rationis decedunt, importat solam Dei providentiam, ratione cujus ita omnia disponuntur, ut mors accidat antequam gratia possit amitti: in alijs verò importat collationem variorum auxiliorum, vel ad resipiscendum à peccato, vel ad vitanda peccata, & superandas tentationes, & longo tempore in bono perfistendum, aut etiam ad existendum in gratia in illo instanti, in quo ex speciali Dei dispositione mors accidere debet. 388.

Auxilia verò quæ in diuturna perseverantia in bono reperiuntur, eleganter describit Augustinus homil. 23. inter quinquaginta, his verbis: *Adulter non fuisti in illa vita tua præterita, plenâ ignorantiâ, nondum illuminatus, nondum bonum malumque discernens, nondum credens in illum qui te nescientem regebat. Hoc tibi dicit Deus tuus: regebam te mihi, servabam te mihi. Vt adulterium non committeres, suasor defuit; ut suasor deesset, ego feci. Locus & tempus defuit: ut hæc deessent, ego feci. Affuit suasor, non defuit locus, non defuit tempus: ut non consentires, ego feci. Agnosce ergo gratiam ejus cui debes & quod non admisisti. Mihi debet iste quod factum & dimissum vidisti: mihi debes & tu quod non admisisti. Nullum est enim peccatum quod fecit homo, quod non possit facere alter homo, si desit rector à quo factus est homo.* Ubi in prioribus verbis auxilium externæ protectionis declarat, quo Deus removet occasiones peccandi; in posteriobus autem, auxilium internæ inspirationis & motionis, quo facit ut homo rectè operetur, & longo tempore in bono perseveret.

389. Inferes secundò, donum perseverantiæ finalis esse distinctum ab eo quod requiritur ad diu permanendum in bono : nam multis datur donum perseverantiæ finalis, quibus auxilium ad diu permanendum in bono non conceditur, ut patet in his qui statim post justificationem decedunt, & in parvulis qui post accepram baptismi gratiam, antequam ad adultam ætatem perveniant, rapiuntur, ne malitia mutet intellectum eorum : econtra verò multi sunt quibus datur auxilium perseverandi in bono per multum tempus, & tamen donum perseverantiæ finalis ipsis non tribuitur, ut patet in Juda, & illis Christi Discipulis, qui eo relicto abierunt retro, de quibus ait Joannes : *Ex nobis exierunt, sed non erant ex nobis : quod si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum.*

Narrat etiam D. Augustinus in libris contra Julianum, sub finem, fuisse aliquem virum sanctum, qui usque ad sexagesimum annum continenter vixit, & postea hoc eodem anno uxorem duxit, à qua tamen per viginti quinque annos abstinuit, cum ea tanquam cum sorore vivens; anno autem octogesimo quinto, cùm spectaculis interfuisset, in quibus histrionissam saltantem & cantantem, nomine Lystriam, viderat & audiverat, cum ea turpiter reliquum vitæ suæ tempus absolvit.

390. Confirmatur : Donum perseverantiæ finalis est effectus proprius prædestinationis, & solis prædestinatis conceditur : auxilium verò perseverandi per multum tempus, non est effectus prædestinationis, sed providentiæ generalis ordinis supernaturalis, & datur etiam reprobis : Ergo distincta sunt auxilia, illudque est specialius isto. Unde ea videntur distingui à Concilio Arausicano can. 10. cùm dicitur sanctis implorandum esse auxilium Dei, *ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare.*

391. Inferes tertiò, donum perseverantiæ finalis differre à dono confirmationis in gratia : illud enim est commune omnibus prædestinatis ; istud specialissimum, quod Deus non nisi B. Virgini, Apostolis, & alijs paucissimis concessit : illud non tollit, nec ligat potentiam peccandi, sed solùm facit quod homo non peccet mortaliter usque ad finem vitæ, & infallibiliter moriatur in gratia, quamvis absolutè peccare possit ; istud verò dat non posse peccare mortaliter aut venialiter, juxta modum quo datur : quidam enim ita confirmantur in gratia, ut nec mortaliter nec venialiter peccare possint, sicut B. Virgo : alij verò, licèt possint peccare venialiter, non tamen mortaliter, ut Apostoli.

392. Inferes quartò, omnes qui sunt in gratia, nisi per eos steterit, habere quidem quidquid necessarium est, ut possint, si velint, usque ad mortem perseverare, ut definit Tridentinum sess. 6. can. 22. (habent enim auxilia quibus possint legem implere, vitare peccata, & superare tentationes ad longum tempus) non habere tamen omnes auxilium quo actu & infallibiliter perseverent usque ad mortem ; quia deest multis specialis illa providentia, quâ omnia ita disponuntur, ut gratia cum morte infallibiliter conjungatur. Cujus nullam aliam possumus assignare rationem, quàm voluntatem Dei, & inscrutabilia judicia ejus, ut expressè docet Augustinus lib. de bono persever. cap. 9. his verbis : *Ex duobus parvulis originali peccato pariter obstrictis, cur iste assumatur, ille relinquatur; & ex duobus ætate jam grandibus impijs, cur iste ita vocetur, ut vocantem sequatur ; ille autem aut non vocetur, aut non ita vocetur, inscrutabilia sunt judicia Dei. Ex duobus autem pijs, cur huic donetur perseverantia usque in finem, illi autem non donetur, inscrutabiliora sunt judicia Dei. Illud tamen fidelibus debet esse certissimum, hunc esse ex prædestinatis, illum non esse. Nam si fuissent ex nobis, ait unus prædestinatorum, qui de pectore Domini biberat hoc secretum, mansissent utique nobiscum. Quid est quæso, non erant ex nobis ? Nonne utrique à Deo creati, utrique ex Adam nati, utrique de terra facti erant, & ab eo qui dixit, omnem statum ego feci, unius ejusdemque naturæ animas acceperant ? Nonne postremò utrique vocati fuerant, & vocantem secuti, utrique ex impijs justificati, & per lavacrum regenerationis utrique renovati ? Sed si hæc audiret ille, qui sciebat procul dubio quod dicebat, respondere posset, & dicere : vera sunt hæc, secundùm hæc omnia ex nobis erant ; verumtamen secundùm aliam quandam discretionem non erant ex nobis, nam si fuissent ex nobis, mansissent utique nobiscum. Quænam est tandem ista discretio ? Patent libri Dei, non avertamus aspectum : clamat Scriptura divina, adhibeamus auditum. Non erant ex eis, quia non erant secundùm propositum vocati; non erant in Christo electi ante constitutionem mundi ; non erant in eo sortem consecuti ; non erant prædestinati secundùm propositum ejus qui universa operatur : nam si hoc essent, ex illis essent, & cum illis sine dubitatione mansissent.*

393. Ex hoc intelliges, id quo differt perseverantia finalis à perseverantia non durante usque in finem, in libera hominis potestate non esse : nam perseverantia finalis à non finali differt per hoc, quod finis vitæ conjungatur cum gratia, ex efficaci gloriæ intentione : At neutrum in libera hominis potestate constitutum est, cùm nec nostræ potestati efficax electio ad gloriam subdatur, nec mortis eventus : Ergo id quo perseverantia finalis à non finali differt, in libera hominis potestate non est. Unde in Tractatu de justificat. & merito dicemus, donum perseverantiæ finalis à nobis non posse promereri. *Disp. 2. art. 9.*

394. Si autem quæras, an Deus sit paratus omnibus tale donum conferre ? Respondeo quod sicut Deus voluntate antecedenti & inefficaci vult omnes homines salvos fieri, quamvis voluntate consequenti & efficaci prædestinatos duntaxat velit salvare ; ita & omnibus voluntate antecedenti media ad salutem necessaria, subindeque donum ipsum perseverantiæ, vult conferre ; licèt voluntate consequenti & efficaci solis prædestinatis illud velit tribuere, ut ex verbis Augustini jam relatis manifestum est. Sicut ergo voluntas illa antecedens, quâ Deus vult omnes homines salvos fieri, sufficit ut dicatur paratus omnes salvos facere ; ita ut possit dici paratus omnibus conferre donum finalis perseverantiæ, satis est quod eadem voluntate antecedenti illud omnibus dare velit. Unde in oratione Dominica jubemur tale donum à Deo petere, cùm dicimus : *Adveniat regnum tuum*, ut suprà ex D. Thoma annotavimus. Et Tridentinum sess. 6. cap. 13. de illo sic ait : *De perseverantiæ munere, de quo scriptum est : Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit : nemo sibi certi aliquid absolutâ certitudine polliceatur : tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare & reponere omnes debent; Deus enim nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut*

cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle & perficere. Esto ergo fidelis usque ad mortem, & Deus dabit tibi coronam vitæ. Tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam. Ne respicias retro, sicut uxor Loth, quæ (ut bellè ait Augustinus) conversa est in statuam salis, *ut fatuos suo condiret exemplo.* Denique huic prudenti D. Bernardi consilio morem gere: *Tene quod tenes, hostiæque caudam junge capiti, & tunicam Dei gratiâ jam polimitam, cura facere & talarem, quoniam cœpisse nihil proderit, si quod absit, perseverare non contigerit. Sola enim perseverantia* (ut suprà ex Augustino vidimus) *informat meritum, remunerat currentem, coronat pugnantem, & ad portum ducit navigantem. Sola* (addit Bernardus) *æternitatis quandam speciem præ se fert: sola est cui æternitas redditur, vel quæ æternitati hominem reddit.*

DISPVTATIO II.

De essentia gratiæ.

Ad quæstionem 100. *D. Thomæ.*

NOn agendum hîc de essentia gratiæ actualis, quia ejus consideratio pertinet ad Tractatum de auxilijs, sed solùm de essentia gratiæ habitualis, quæ est nobilissima species gratiæ, & gratiarum omnium fulgentissimum jubar, parensque omnium virtutum; cujus radijs cætera fulgent carismata, quâ fides nitet, spes erigitur, scientia, prophetia, & aliæ gratiæ gratis datæ splendent, ipsaque charitas ignescit ac fervet. Illa est, cujus lumine illustramur, cujus munditie à peccatorum fecibus purgamur, cujus candore dealbamur, cujus pigmentis venustamur, cujus sanctitate sacerdotes Dei consecramur, cujus majestate Reges æquamus, cujus semine Dei filij generamur, cujus denique virtute prorsus divinâ deificamur.

Porro quia accidens potissimè cognoscitur ex genere & differentia quibus constat, & ex subjecto in quo residet; ex quo etiam quandoque ejus differentia sumitur, ideò D. Thomas quatuor articulis hanc quæstionem absolvit. In primo genus remotissimum gratiæ investigat; in secundo agit de genere proximo; in tertio differentialem ejus conceptum inquirit; & in quarto de ejus subjecto disserit. Cui ordini inhærentes, & hujus S. Doctoris vestigia semper sectantes, totidem in hac disputatione de gratia sanctificante dubia resolvemus.

ARTICVLVS VI.

Virum gratia sit aliquid intrinsecum in anima?

1. PArtem negativam tenent hæretici hujus temporis, existimantes gratiam non esse aliquid nobis infusum, sive in nobis existens, sed solùm extrinsecum favorem & benevolentiam Dei, per quam anima est ipsi grata, & ab eo dilecta. Ita Lutherus, Calvinus, Kemnitius, & alij, quos referunt Bellarminus lib. 1. de gratia & libero arbit. cap. 3. Decanus Lovanienſis art. 8. contra Lutherum, & Canisius lib. 5. de B. Virgine cap. 5. Ad eundem errorem accessit Pighius, vir alioquin Catholicus: nam lib. 5. de gratia & libero arbit. sic ait: *Imaginantur gratiam Dei, qualitatem aliquam creatam animæ nostræ à Deo, vel eandem cum charitatis habitu, vel distinctam ab eodem: quæ commentitia universa existimo.* Ut hic error proscribatur, & veritas catholica stabiliatur & explicetur.

Dico: gratia gratum faciens est donum aliquod homini intrinsecum, seu in nobis existens, non verò solùm extrinsecus Dei favor, vel amor.

Probatur primò ex Scriptura: Dicitur enim 2. ad Corinth. 1. *Signavit nos, & dedit nobis pignus Spiritûs in cordibus nostris.* 1. Joan. 3. *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.* Joan. 4. *Qui biberit ex hac aqua, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Sed pignus commissum, sigillum impressum, semen insitum, aquæ fons è corde scaturiens, quid reale & intrinsecè inhærens apertè sonant: Ergo Scriptura his figuris, seu metaphoris, manifestè declarat gratiam gratum facientem esse donum aliquod homini intrinsecum eique inhærens. Item D. Joannes in 1. Epistola cap. 2. intimam & realem gratiæ justificantis in cordibus nostris præsentiam, sub unctionis metaphora significat, dicens: *Unctio quam accepistis maneat in vobis:* oleum enim secretiores corporum quibus infunditur partes attingit, penetrat, & pervadit, ac in eorum intima dilabitur & descendit. Denique Apostolus ad Romanos 5. dicit charitatem (quæ individua gratiæ comes est) diffundi in cordibus nostris per Spiritum Sanctum: At quod effunditur in cordibus, illis infunditur, illis inhæret: Ergo & gratia. Unde Augustinus lib. 1. de peccat. meritis & remiss. ait: *Deus dat sui Spiritûs occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit & parvulis.* Ubi certè de gratia habituali loquitur, cùm ad parvulos minimè spectet actualis. 2.

Probatur secundò conclusio ex Tridentino sess. 6. can. 11. ubi sic habetur: *Si quis dixerit homines justificari vel solâ imputatione justitiæ Christi, vel solâ peccatorum remissione, exclusâ gratiâ & charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur,* ATQVE ILLIS INHÆREAT; *aut etiam gratiam quâ justificamur, esse tantùm favorem Dei, anathema sit.* Quæ verba exponens Catechismus Romanus jussu Pij V. editus, tractatu de sacram. Baptismi, sic ait: *Est autem gratia (quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum sub pœna anathematis decrevit) divina qualitas, in anima inhærens, ac veluti splendor quidam & lux, quæ animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsasque animas pulchriores & splendidiores reddit.* 3.

Probatur tertiò ratione D. Thomæ hîc art. 1. quæ sic potest proponi. Hominem esse in gratia Dei, est illum esse à Deo dilectum, ut fatentur hæretici: Sed hominem esse à Deo dilectum, importat aliquid ipsi intrinsecum: Ergo & esse ipsi gratum, seu gratiâ habituali præditum. Minor probatur: cùm amor sit affectio, quâ quis tendit in aliquod objectum propter ejus bonitatem, in hoc conveniunt amor divinus & humanus, quòd aliquam bonitatem respiciant; differunt verò in eo quod amor humanus, cùm sit sterilis & infirmus, nec sit effectivus, sed tantùm affectivus, supponit in objecto bonitatem à qua 4.

afficitur & attrahitur ; amor autem Dei, cùm ſit fœcundiſſimus & potentiſſimus, nec ſit affectivus, ſed effectivus, cauſat bonitatem in objecto quod diligit. Unde D. Bernardus in ſoliloquiis exponens diſcrimen inter amorem Dei erga nos, & amorem noſtrum ad Deum, ſic ait: *Nos affectu, tu effectu unum nos in te efficiens.* Et cap. 4. de amore divino: *Non afficeris à nobis, vel ad nos, cùm nos amas; nos à te, & in te, & ad te afficimur, cùm amamus te.* Et Divus Thomas 1. p. quæſt. 20. art. 2. dicit: *Amor Dei eſt infundens & creans bonitatem in rebus.* Sicut ergo Deus diligendo creaturas in ordine naturali, communicat eis perfectiones naturales, quibus ſunt objectum congruum hujuſmodi dilectionis, de qua dicitur Sapient. 11. *Diligis omnia quæ ſunt, & nihil odiſti eorum quæ feciſti:* ita diligendo creaturam intellectualem in ordine ad finem ſupernaturalem, per talem dilectionem in ea cauſat aliquam bonitatem & perfectionem ſupernaturalem, quæ ſit ratio formalis conſtituens illam in ratione objecti congrui & proportionati talis dilectionis : & hanc perfectionem dicimus eſſe gratiam gratum facientem, quæ reddit hominem Deo gratum & acceptum in ordine ad æternam fœlicitatem.

Objicies primò : Prædeſtinatio includit ſpecialem dilectionem Dei erga electos, juxta illud Malach. 1. *Jacob dilexi*, & tamen non ponit ſemper in eis aliquid reale & ſupernaturale, cùm interdum contingat prædeſtinatos eſſe in ſtatu peccati & infidelitatis, ſubindeque omnibus donis ſupernaturalibus ſpoliatos : Ergo falſum eſt, ex amore ſupernaturali Dei erga homines, debere cauſari in illis aliquod donum intrinſecum gratiæ ſupernaturalis : & ſic ruit præcipuum fundamentum concluſionis noſtræ.

5. Confirmatur : Odium Dei nihil ponit extrinſecum in homine quem odit, ſed tantùm facit quòd ſit extrinſecum objectum diſplicens illi, ut patet in pueris in lymbo exiſtentibus, quos odit Deus ut author ſupernaturalis, & tamen nihil ponit in illis : Ergo ſimiliter Deus per ſuum amorem nihil intrinſecum ponit in homine, ſed ſolùm facit illum eſſe objectum extrinſecum ſuæ dilectionis.

6. Ad objectionem reſpondeo prædeſtinationem non includere dilectionem Dei efficacem pro omni tempore (ſæpe enim Deus prædeſtinatum exiſtentem in peccato mortali, ſecundùm præſentem juſtitiam, ſimpliciter odit) ſed ſolùm pro aliquo tempore, quo ſtatuit prædeſtinato gratiam conferre ; unde prædeſtinatio gratiam confert pro tempore à Deo ſtatuto, non verò eo tempore quo ex decreto Dei non eſt efficax, ſed ſuſpendit effectum.

Ad confirmationem conceſſo Antecedente, nego conſequentiam & paritatem. Ratio diſparitatis eſt primò, quia homo poteſt ex propriis habere unde ſit objectum odij Dei, nempe peccatum, non verò unde ſit objectum amoris Dei ſupernaturalis, nimirum bonum ſupernaturale ; juxta illud Auguſtini : *Ignoſce quod meum eſt, agnoſce quod tuum eſt.* Secundò, quia amor eſt actus proſecutionis, unde ſi non ſupponat bonum in objecto in quod tendit, debet illud ponere : odium verò eſt per modum fugæ & receſſûs, quare non pertinet ad illud, aliquid in objecto ponere, ſed potiùs ab eo tollere.

7. Objicies ſecundò : Ex amore, quo Deus aſſumpſit humanitatem Chriſti ad unionem hypoſtaticam, nihil ſupernaturale intrinſecum dimanavit ad ipſam humanitatem, ante unionem : Ergo ex amore, quo Deus diligit hominem in ordine ad finem ſupernaturalem, non oportet derivari in ipſum aliquod donum intrinſecum & ſupernaturale, ante & præter conſecutionem beatitudinis ſupernaturalis.

8. Confirmatur : Etſi amor Dei reſpectu beatitudinis debeat eſſe efficax, & cauſa rerum, poterit eſſe cauſa aliquorum auxiliorum vel donorum ſupernaturalium : Ergo ex illa ratione non ſequitur gratiam habitualem debere poni intrinſecè in homine.

9. Reſpondeo ad objectionem, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam & paritatem. Ratio diſcriminis eſt, quia amor ad unionem hypoſtaticam eſt reſpectu exiſtentiæ & perſonalitatis divinæ, quæ teſſe D. Thomâ 3. p. quæſt. 6. art 6. ad 1. immediatè unitur humanitati, ſine aliqua diſpoſitione prævia : amor verò in ordine ab beatitudinem, eſt in ordine ad operationem, quæ ut ſit perfecta & connaturalis, debet ſupponere gratiam, ut naturam cui ſit connaturalis.

10. Addo quod humanitas Chriſti eſt ſancta ſubſtantialiter ; animæ verò juſtorum accidentaliter tantùm ſanctæ ſunt : poteſt verò intelligi aliquid eſſe ſanctum ſubſtantialiter, abſque forma intrinſecè recepta, dum tamen ſit ipſi intrinſecè unita in ratione termini ; eſſe autem gratum accidentaliter, & cum ſola tendentia ad unionem cum Deo per operationem, petit indiſpenſabiliter gratiam creatam, & animæ inhærentem, nec præſtari poteſt à ſanctitate increata ; quia hujuſmodi effectus requirit informationem, cùm ſit ad conſtituendum compoſitum accidentale, & non ad terminandum ſubſtantialiter in ratione exiſtendi vel ſubſiſtendi.

11. Ad confirmationem dicendum eſt, gratiam cauſari in homine ex amore ſupernaturali Dei, non quocumque & imperfecto, ſed perfecto, quo vult illi viſionem beatificam, ut digno, ac ſuo hæredi ; nam talis amor, pro tempore quo eſt efficax, cauſat in homine gratiam, per quam participat naturam divinam, cui debetur beatitudo ut hæreditas. Unde triplex debet in Deo diſtingui dilectio : una purè naturalis, quâ Deus diligit creaturas omnes in ordine naturali, juxta illud Sapient. 11. *Diligis omnia quæ ſunt, & nihil odiſti eorum quæ feciſti :* alia ſupernaturalis imperfectè, quâ creatura rationalis dicitur à Deo dilecta ſecundùm quid & inchoativè, in ordine ad æternam fœlicitatem : altera denique perfectè ſupernaturalis, quâ homo ſimpliciter & perfectè diligitur à Deo in ordine ad æternam beatitudinem. Per primam bona duntaxat naturalia, ut eſſe, vivere, & intelligere, creaturis communicantur : per ſecundam conferuntur homini fides, ſpes, & auxilia ſufficientia, quæ poſſunt compati cum peccato mortali, & cum odio & inimicitia Dei : Ex tertia verò donum gratiæ ſanctificantis promanat, quâ homo fit ſimpliciter Deo gratus & acceptus in ordine ad æternam beatitudinem.

12. Objicies tertiò : Amor divinus præſupponit bonum in homine quod ſit motivum dilectionis Dei : Ergo ratio D. Thomæ falſum ſupponit, dum ait quod amor Dei cauſat in homine bonum, & non ſupponit illud. Conſequentia patet : Antecedens probatur primò ex illo Iſaïæ 43. *Ex quo honorabilis factus es & glorioſus in oculis meis, ego dilexi te.* Quo ſignificatur dilectionem Dei non cauſaſſe, ſed ſuppoſuiſſe quòd homo fuerit honorabilis & glorioſus. Secundò probatur idem Antecedens. Deus amat hominem in ordine ad beati-

tudinem propter merita: Ergo amor divinus præ-
supponit, & non causat bonitatem meritorum,
sine quibus non daret gloriam. Probatur tertiò:
Objectum præintelligitur, & præsupponitur ad
actum: Sed bonum quod relucet in creaturis, est
objectum divini amoris: Ergo ad ipsum præin-
telligitur & præsupponitur.

13. Respondeo negando Antecedens: ad cujus pri-
mam probationem respondet D. Thomas ibidem,
dilectionem Dei fecisse hominem glorioſum &
honorabilem, & ita illam particulam, *Ex quo*,
non significare causam, sed concomitantiam, vel
signum dilectionis, & effectum illius.

14. Ad secundam probationem nego Antecedens:
nam licèt Deus in ordine executionis det gloriam
propter merita, in ordine tamē intentionis, priùs
vult gloriam quàm merita; imò quia vult homini
gloriam, dat ei merita quibus illam consequatur,
juxta illud D. Prosperi 2. de vocat. Gentium cap.
35. *Deus his quos elegit sine meritis, dat unde*
ornantur ex meritis. De quo plura diximus in
Disp. 2. art. 1. Tractatu de prædestinatione.

15. Ad tertiam respondeo primò objectum præsup-
poni ad actum, quando ille est merè speculativus,
secùs verò si sit practicus, quia tunc est ejus effe-
ctus, & per consequens posterior illo. Unde scien-
tia visionis in Deo, quia est eminenter speculati-
va & practica, non supponit suum objectum, sed
illud facit, nec mensuratur à rebus, sed est illarum
Disp. 3. art. 2. mensura, ut ostendimus in Tractatu de scientia
Dei, & expressè docet Gregorius Magnus 20.
Moral. cap. 23. his verbis: *Quæ sunt, non ab æter-*
nitate ejus ideò videntur quia sunt, sed ideò sunt,
quia videntur. Et lib. 32. cap. 6. *Non existentia*
videndo continet. Idem cum proportione de amo-
re Dei dicendum est, cùm ille sit practicus & ope-
rativus, & ut loquitur S. Thomas suprà relatus,
sit infundens & creans bonitatem in rebus.

16. Respondeo secundò, objectum præsupponi ad
actum, quando est primarium, & exercet causali-
tatem finis vel formæ respectu actûs, ut contingit
in objecto cognitionis aut volitionis creatæ; se-
cùs verò si objectum sit tantùm secundarium, &
nullam circa actum causalitatem exerceat, ut con-
tingit in objecto creato respectu scientiæ visionis
Dei, & dilectionis ipsius.

17. Respondeo tertiò, quòd sicut intellectio potest
dupliciter spectari, scilicet ut productio verbi (sub
quo conceptu dicitur dictio) & prout est pura
objecti contemplatio in ipso verbo; ita amor Dei
potest considerari ut est volitio efficax & practica
sui objecti, & ut habet rationem dilectionis sim-
plicis, sive complacentiæ. Unde sicut intellectio
ut dictio est prior verbo; posterior verò, est ut pu-
ra contemplatio objecti in verbo: ita amor Dei,
ut efficax & practicus, est prior bonitate quam
communicat creaturæ; si verò consideretur præ-
cisè sub conceptu puræ dilectionis, sive compla-
centiæ, non est prior, imò sub hac ratione potest
esse posterior, non quidem quoad entitatem, sed
quoad suam determinationem.

ARTICVLVS II.

Vtrum gratia sanctificans sit qualitas, & cujus speciei?

18. OSiander in sua harmonia Evangelica asserit
gratiam sanctificantem esse potiùs substan-
tiam, quàm qualitatem. Fundamentum ejus est,
quia gratia (inquit) nihil aliud est quā justitia &
sanctitas ipsius Dei, ut constituens hominem ju-
stum & sanctū, sicut lux solaris nihil est aliud præ-
ter præsentiam ipsam Solis supra orizontem, seu
totum hemisphærium: unde cùm Dei sanctitas nō
sit accidens, sed substantia, etiam gratia per quam
sanctificamur est substantia. In eandem senten-
tiam, seu potiùs errorem, declinare videtur Ma-
gister sententiarum in 1. dist. 17. ubi docet chari-
tatem, quâ diligimus Deum, non esse aliud quàm
ipsummet Spiritum Sanctum, speciali & ineffabi-
li modo voluntati nostræ unitum.

19. Verùm hic error proscriptus est à Tridentino,
loco suprà adducto, ubi decernit causam forma-
lem nostræ justificationis esse justitiam Dei, non
quâ ipse justus est, sed quâ nos justos facit; addit-
que eam nobis inhærere, quod de nulla substan-
tia verificari potest. Addo quod Deus non potest
uniri intrinsecè alicui, nisi ad modum speciei im-
pressæ, vel per modum subsistentiæ & personali-
tatis; alia enim genera unionum, cùm importent
informationem, non possunt ab imperfectione
præscindi: Sed substantia divina non unitur ani-
mæ justi in ratione speciei; aliàs omnes justi vi-
derent Deum; neque in ratione subsistentiæ, cùm
illa subsistat per propriam personalitatem: Ergo
gratia sanctificans non est ipsa Dei substantia, ut
unita immediatè animæ, sed aliquod accidens
creatum in ea receptum, & ipsi inhærens. Unde
solùm restat discutiendum, ad quod prædicamen-
tum illa pertineat, & cujus speciei sit? Pro cujus
resolutione

Dico, gratiam sanctificantem esse qualitatem,
non fluentem, sed permanentem, subindeque non
esse dispositionem, sed habitum.

20. Prima pars patet ex dictis: Nam supposito quod
gratia sanctificans non sit substantia, sed accidens,
non potest ad aliam cathegoriam quàm qualita-
pertinere: non enim potest esse quantitas, cùm
hæc sit proprietas materiæ, & solis rebus corpo-
reis conveniat; neque relatio, cùm hæc sit debi-
lissimæ & minutissimæ entitatis, & magis *ad ali-*
quid, quàm *aliquid*, ut docent Philosophi; ne-
que actio aut passio, cùm non sit fluens & tran-
siens, sed habeat esse fixum in anima, ut statim di-
cemus; nec denique potest pertinere ad aliquod
ex sex ultimis prædicamentis, quia illa semper
consequuntur res corporeas: Ergo solùm potest
in cathegoria qualitatis reponi. Unde Catechis-
mus Romanus loco articulo præcedenti adducto
ait: *Gratia est divina qualitas animæ inhærens.*

21. Quod verò sit permanens in anima, subindeque
habitus, & non dispositio, colligitur ex locis Scri-
pturæ articulo præcedenti relatis, in quibus gratia
vocatur *pignus*, *signaculum*, *fons*; quæ signifi-
cant aliquid habituale & permanens. Item 1. Joan.
3. dicitur: *Omnis qui ex Deo natus est, non pec-*
cat, quia semen Dei manet in illo. Et Joan. 14.
Ad eum veniemus, & mansionem apud eum fa-
ciemus. Unde D. Gregorius homil. 5. in Ezechiel.
rectè advertit, quod Spiritus Sanctus in Scriptura
mobilis simul dicitur & stabilis; stabilis, quia in
corda sanctorum per quasdam virtutes ita venit,
ut permaneat, quales sunt fides, spes, charitas &c.
mobilis verò, quia per alias virtutes ita venit, ut
recedat, & non continuò sit in anima, cujusmodi
sunt prophetia, genera linguarum, operatio mira-
culorum, & omnia gratiæ actualis auxilia.

22. Potest etiam hæc pars ratione D. Thomæ sua-
deri. Deus non minùs providet hominibus quos
diligit in ordine ad finem supernaturalem, quàm

creaturis quas diligit in ordine ad bonum naturale: Sic autem iſtis providet, ut non ſolùm moveat eas ad actus naturales, ſed etiam ipſis largiatur formas, & virtutes quaſdam, ſeu qualitates fixas & permanentes, quæ ſunt principia actuum, ut ſecundùm ſeipſas inclinentur ad hujuſmodi motus; ut patet in lapide, cui dedit gravitatem, ut connaturaliter moveatur ad centrum; & in igne, cui levitatem indidit, ut connaturaliter ferretur ad locum ſurſum: Ergo multò magis debet infundere aliquas formas, ſive virtutes & qualitates ſupernaturales, permanentes ac fixas, illis quos movet ad finem ſupernaturalem, per quas promptè & ſuaviter ab ipſo moveantur ad bonum æternum conſequendum. A

23. Obijcies primò contra primam partem concluſionis: Si gratia ſanctificans poneretur in prædicamento qualitatis, eſſet imperfectior & ignobilior quâlibet ſubſtantiâ creatâ: Sed hoc dici nequit, ut infrà patebit: Ergo nec illud. Sequela Majoris videtur manifeſta; cùm enim quælibet qualitas ſit modus quidam ſubſtantiæ, totum qualitatis genus eſt imperfectius ſimpliciter toto genere ſubſtantiæ: Ergo ſi gratia ſanctificans ponatur in prædicamento qualitatis, erit eſſentialiter imperfectior quâcumque ſubſtantiâ. B

24. Reſpondeo negando ſequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum, quod licèt totum qualitatis genus, præcisè ſecundùm rationem genericam, & ſecundùm ea quæ habet ex ſuo gradu, ſit imperfectius genere ſubſtantiæ, totum tamen qualitatis genus, prout contractum per differentias, & ad varias ſpecies diffuſum, eſt perfectius genere ſubſtantiæ, ſecundùm aliquam partem, ſub qua gratia ipſa continetur. Neque hoc eſt peculiare in hoc genere: multa enim alia reperiuntur, quæ ex ratione generica, cum præciſione ſumpta, ſunt perfectiora aliis, à quibus tamen ex ratione ſpecifica exceduntur. Nam amor Dei ſuper omnia, qui habetur hîc in via, præſtat ejus cognitioni quæ habetur per fidem, ſecundùm rationem ſpecificam, cùm tamen ab ea excedatur ſecundū rationem genericam intellectionis. Item omne corpus vivens, ex ratione viventis, eſt perfectius quolibet corpore cœleſti, & tamen quodlibet corpus cœleſte, ex ratione generica corporis incorruptibilis, excedit omne corpus vivum, utpote ex ſua natura corruptibile. C D

25. Obijcies ſecundò contra ſecundam partem: Habitus eſt qualitas habens eſſe fixum & permanens in ſubjecto, & ab eo difficilè mobilis: Atqui gratia ſanctificans non habet eſſe fixum & permanens in anima, ſed facilè ab ea expellitur, cùm per unicum peccatum mortale amittatur: Ergo non eſt habitus, ſed diſpoſitio.

26. Reſpondet D. Thomas quæſt. 27. de verit. art. 1. ad 9. *Quod quamvis per unum actum peccati mortalis gratia amittatur, non tamen facilè gratia amittitur, quia habenti gratiam non eſt facile illum actum exercere, propter inclinationem in contrarium, ſicut Philoſophus dicit in 5. Ethic. quod juſto difficile eſt operari injuſta.* Addo quod, licèt gratia hîc in ſtatu viæ per accidens ſit variabilis, & facilè mobilis à ſubjecto, ob imperfectam ejus participationem, & quia non eſt in ſuo ſtatu connaturali; per ſe tamen, & ex natura ſua, petit diu in ſubjecto manere, & difficilè ab eo avelli, quia per ſe habet cauſas firmas & ſtabiles: unde in patria, ubi erit in ſuo ſtatu connaturali, erit omnino incorruptibilis & inamiſſibilis, nec menſurabitur tempore, aut ævo, ſed æternitate participata. E

ARTICVLVS III.

An gratia habitualis ſit forma entitativè ſupernaturalis?

HVjus quæſtionis reſolutio haberi nequit, nec demonſtrari ſupernaturalitas gratiæ ſanctificantis, niſi priùs declaretur in quo conſiſtat eſſentia, ſeu ratio formalis ſupernaturalitatis: quæ difficultas adeò obſcura & involuta eſt, ut Theologorum ingenia non parùm torqueat, eoſque in varios dicendi modos abire compellat.

Primus eſt Scoti quæſt. 1. prologi, & in 4. diſt. 10. quæſt. 8. ubi docet ſupernaturalitatem eſſe conditionem accidentariam entis creati: ex eo enim ſolùm putat aliquid dici ſupernaturale, quòd producitur à cauſa agente ſupra regulas naturæ, ſive ſupra modum quo ex ſua natura exigit produci. 27.

Sed hæc ſententia communiter rejicitur: Tum quia non diſtinguit inter ſupernaturale intrinſecè, ſive quoad entitatem, & extrinſecè, ſive quoad modum; contra communem Theologorum conſenſum, admittentium entia ſupernaturalia intrinſecè & entitativè; imò & contra fidem, eadem etiam aſtruentem: Tum etiam, quia actus fidei, contritionis, & dilectionis, non fiunt præter regulas & modos quibus exigunt ex ſua natura produci, & ipſa gratia ſanctificans, dum infunditur à ſolo Deo, producitur juxta modum quem ex natura ſua poſtulat; & tamen hæc quoad ſuam entitatem ſupernaturalia ſunt; ècontra verò viſus cœco nato reſtitutus, eſt quoad ſuam entitatem naturalis, & tamen præter regulas communes naturæ producitur.

Secundus dicendi modus, præcedenti affinis, eſt Abulenſis 2. Regum 24. quæſt. 28. ponentis ſupernaturalitatem entis creati in habitudine ad ſolum Deum ut cauſam, ita ut res illæ ſupernaturales dicantur, quæ à ſolo Deo producuntur; naturales verò, quæ à creaturis poſſunt produci. 28.

Sed hæc etiam opinio probabilitate caret: quia Angeli, cœli, imò & materia prima, omnium entium imperfectiſſima, ſolum Deum ut cauſam reſpiciunt, & tamen ſunt entia naturalia: ècontra verò actus fidei & charitatis ſunt ſupernaturales, & tamen producuntur ab homine, & non à ſolo Deo: Ergo ſupernaturalitas non conſiſtit in habitudine ad ſolum Deum ut cauſam.

Tertia opinio docet ens naturale diſtingui à ſupernaturali eſſentialiter, per hoc quod iſtud dicit habitudinem ad Deum ut unum & trinum, tanquam ad cauſam efficientem & finalem; illud verò reſpicit Deum, ſolùm ut eſt in ſe unus in natura, non verò ut eſt trinus in perſonis. 29.

Sed hic etiam modus dicendi, relatus à Joanne Vincentio Aſturicenſi, relect. de gratia Chriſti quæſt. 1. folio 11. à veritate aberrat. Et poteſt impugnari, primò quia nullum ens creatum, etiam ſupernaturale, reſpicit Deum formaliter ut trinum, tanquam cauſam efficientem & finalem: Deus enim habet rationem primi principij & ultimi finis, inquantum eſt omnipotens, & ſummum bonum; omnipotentia verò, & bonitas, cùm ſint attributa abſoluta, conveniunt Deo ut uni, & ut præintellecto relationibus & perſonis: unde relationes, quibus Deus ut trinus conſtitui-

tur, non ſunt operativæ ad extra, & nullam habent bonitatem & perfectionem, præter eam quam accipiunt à divina eſſentia, in ipſis tranſ-
Diſp. 3. art. 5. cendentaliter incluſa, ut in Tractatu de Trinitate oſtendimus.

Secundò impugnatur: Deum eſſe ſupernaturalem, eſt ipſum eſſe ſupra omnem naturam creatam & creabilem: Sed Deus ut unus, & præintellectus Trinitati, eſt ſupra omnem naturam creatam & creabilem, cùm ſit ens à ſe, infinitus, & actus puriſſimus, quæ perfectiones nulli poſſunt convenire creaturæ: Ergo Deus ut unus, & ut præintellectus Trinitati, eſt ſupernaturalis.

Confirmatur: Si per impoſſibile Deus non eſſet trinus, non poſſet videri ab intellectu creato, niſi ejus eſſentiâ concurrente in ratione ſpeciei, & per virtutem ſupernaturalem elevantem, ut convincunt omnia argumenta, quibus in Tractatu de viſione beata oſtendimus Deum, ut de facto eſt in ſe Unus & Trinus, videri non poſſe ſine lumine gloriæ, & eſſentia divina in ratione ſpeciei concurrente: Ergo Deus ut unus, & ut præintellectus Trinitati, eſt ſupernaturalis. Unde cùm ſupernaturalitas entis creati ſit quædam participatio, & veluti expreſſio divinæ ſupernaturalitatis, in habitudine ad Deum, ut Trinum, non poteſt formaliter conſiſtere. Quare.

30. Multi ex Recentioribus volunt eam ſitam eſſe in habitudine ad Deum, prout non eſt cognoſcibilis ex creaturis. Alij in hoc quod nulli creaturę poteſt eſſe connaturale. Ita Cajetanus 1. p. qu. 12. quem ſequitur ibidem Nazarius. Verùm hi modi dicendi explicant magis quid non ſit ſupernaturalitas, quàm quid ſit; ſicut & ille quo aſſeritur ens ſupernaturale eſſe illud, quod à nulla creatura, propriâ virtute, nec à Deo ut authore naturæ, produci poteſt. His ergo, & ſimilibus modis explicandi ſupernaturalitatem relictis, ut clarè veritas aperiatur.

31. Notandum primò: quod cùm ſupernaturalitas entis creati ſit (ut ſuprà dicebamus) quædam participatio & veluti expreſſio divinæ ſupernaturalitatis, hac ignoratâ, non poteſt plenè intelligi quid illa ſit: quare priùs inveſtigandum eſt, quid ſit in Deo ſupernaturalitas, ut inde poſtea declaretur, quid illa ſit in creaturis. Unde

32. Notandum ſecundò, Deum eſſe ſupernaturalem, non eſſe aliud, quàm ipſum eſſe elevatum ſupra totam naturam creatam & creabilem, quoad omnia quæ in natura creata & creabili reperiuntur: ſicut enim cœli & Angeli ſunt ſupernaturales ſecundùm quid, quia illi elevantur in ſuo eſſe ſupra omnem naturam ſublunarem & corruptibilem, iſti verò etiam ſupra totam naturam corpoream: ita Deus ex eo dici debet ſupernaturalis ſimpliciter, quòd elevatur ſupra totam naturam creatam & creabilem, quoad ea quæ ex ſe habet: Non excedit autem Deus naturam creatam & creabilem in eſſe, vivere, aut intelligere præcisè; quia hæc omnia diſperſa reperiuntur in creaturis, ſed in modo quodam iſta habendi, ſcilicet ſine admixtione ullius potentialitatis & imperfectionis. Quare Deum eſſe ſupernaturalem, propriè & formaliter, non eſt aliud, quàm ipſum eſſe totam eſſendi plenitudinem, ac proinde ipſum eſſe irreceptum, & per ſe ſubſiſtens, actum purum, infinitum &c. hæc enim nulli creaturæ communicari poſſunt; cùm repugnet ipſum eſſe per ſe ſubſiſtens & irreceptum communicari, ut demonſtratur in Tractatu de attributis, cùm agitur de unitate Dei. Unde quamvis Trinitas perſonarum in una ſimplici eſſentia eminentiam importet, creaturæ limitationi repugnantem, in ea tamen licèt ſupernaturali, non eſt ſita per ſe primò Dei ſupernaturalitas, ſed in alia jam deſcripta eminentia, ſeu in modo habendi omnes gradus eſſendi, ex quo veluti ex ratione à priori, noſtro modo intelligendi, oritur Trinitas Perſonarum in una ſimplici eſſentia: Naturæ enim Divinæ fœcunditas ad intra per actiones immanentes intellectûs & voluntatis, provenit ex omnimoda illa eſſendi plenitudine, & infinitate Dei, ut docetur in Tractatu de Trinitate.

Hinc ſequitur ſupernaturalitatem creatam, quæ (ut ſuprà dicebamus) eſt veluti quædam imago & expreſſio increatæ, conſiſtere in participatione earum perfectionum, quæ ſunt propriæ Deo, inquantum eſt elevatus ſupra totam naturam creatam & creabilem, & quæ illi conveniunt, quatenus eſt ens à ſe, & ipſum eſſe irreceptum & illimitatum, habetque totam eſſendi plenitudinem. Quod ut magis declaretur: 33.

Tertiò obſervandum eſt, Deum, inquantum eſt ens à ſe, & plenitudo eſſendi, habere duo genera perfectionum: quædam enim ſunt quæ non poſſunt communicari ad extra, ſecundùm eam rationem formalem quâ Deo inſunt; quia oporteret quod communicaretur tota eſſendi plenitudo; quod eſt impoſſibile. Hujuſmodi autem ſunt, eſſe à ſe, eſſe actum purum, eſſe ſimpliciter infinitum, eſſe Trinum in Perſonis cum una eſſentia, eſſe omnino ſimplicem, eſſe eſſentialiter intelligentem in actu ſecundo, eſſe ſimul objectum, ſpeciem, verbum, & intellectionem, abſque reali diſtinctione; hæc enim & ſimilia non poſſunt formaliter reperiri, niſi in eo qui habet totam eſſendi plenitudinem. Aliæ verò ſunt perfectiones, quæ poſſunt ad extra communicari, ſecundùm illam rationem quâ ſunt Deo propriæ, diminutè tamen & inadæquatè. Hujuſmodi autem ſunt, reſpicere ipſum Deum tanquam objectum connaturale, cognoſcendo & amando, & tanquam finem connaturalem: hoc enim, quamvis non poſſit in creaturis reperiri in eo gradu perfectionis quo Deo convenit, quia Deus reſpicit ſeipſum tanquam objectum connaturale, modo infinito, & ſe omnino adæquando & comprehendendo, quod nulli creaturæ ob limitationem competere poteſt; conferri tamen poteſt creaturæ, ut reſpiciat Deum prout in ſe eſt, per actus cognitionis & amoris, tanquam finem & objectum aliquo modo connaturale. Et hoc eſt propriè participare id quod eſt proprium Deo: Nam participare aliquid, eſt partem illius capere, & partem relinquere; ex eo verò quod creaturæ communicatur reſpicere Deum ut eſt in ſe, tanquam objectum & finem connaturalem, modo tamen finito & limitato, partem capit illius quod eſt Deo proprium, tendentiam ſcilicet connaturalem in divinam eſſentiam, & bonitatem increatam; & partem relinquit, modum ſcilicet infinitatis, illimitationis, & comprehenſionis, quo Deus ſeipſum cognoſcit & amat. 34.

Ex his facilè demonſtrari poteſt, gratiam ſanctificantem eſſe formam entitativè ſupernaturalem. Nam ſupernaturalitas creata conſiſtit eſſentialiter in habitudine mediata vel immediata ad Deum ut eſt in ſe, tanquam ad objectum ſpecificativum, & finem connaturalem: Atqui gratia ſanctificans talem habitudinem importat: Ergo eſt entitativè ſupernaturalis. Major patet ex principiis jam ſtatutis: Minor etiam manifeſta eſt. Gratia enim ſanctificans eſt radix cognoſcendi & 35.

amandi

cificativum reſpiciunt: Ergo mediatè ſaltem (mediantibus ſcilicet virtutibus, quę ab ipſa emanant, ut proprietates ab eſſentia) dicit habitudinem ad Deum ut eſt in ſe, tanquam in objectum ſpecificativum, & finem connaturalem.

35. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Cùm gratia ſanctificans ſit participatio naturæ divinæ, inquantum natura eſt, ut dicemus articulo ſequenti, & natura divina, inquantum hujuſmodi, ſit formaliſſimè actualis intellectio ſui, & quaſi à ſe ſpecificetur, dicatque formaliter eminenter habitudinem ad ſeipſam, ut clarè & perfectè cognoſcibilem, & ratione talis eſſe eminentis ita ſe reſpicientis, ſit virtualiter radix attributorum, reſpicientium etiam per ſe primò Deum ut eſt in ſe, tanquam objectum omnino connaturale, oportet neceſſariò quod gratia habeat de illo eſſe eminenti naturæ divinæ, quod ab ipſa ſpecificetur; non quòd eam immediatè reſpiciat tanquam objectum ſpecificativum, cùm gratia non ſit immediatè operativa, ſed quòd per modum radicis virtualiter fundet principia attingendi Deum ut eſt in ſe, per actus cognitionis & amoris; ex hoc enim habet reſpicere mediatè eſſentiam divinam, tanquam objectum à quo ſpecificatur, quamvis eam immediatè per ſeipsâ non attingat.

36. Confirmatur ſecundò: Virtutes Theologicæ, reſpiciendo Deum ut in ſe eſt tanquam proprium ſpecificativum, participant intrinſecè aliquam perfectionem illius, excedentem omnes vires naturæ creatæ & creabilis: v. g. charitas fertur in Deum ut eſt ſummum bonum, participando ab illo majorem inclinationem in ſuum objectum, quàm ſit poſſibilis omni creaturæ, ut docet D. Thomas 2. 2. quæſt. 23. art. 2. ſimiliter fides, reſpiciendo Deum ut eſt prima veritas, participat ab illo majorem certitudinem, quàm ſit poſſibilis per naturam; unde quilibet fidelis eſt paratus negare omnem evidentiam naturalem, potiùs quàm fidem: idem proportionaliter reperitur in aliis virtutibus: Ergo pariter gratia ſanctificans, quæ eſt illarum radix, & à qua emanant, ut proprietates ab eſſentia, participat aliquam perfectionem Deo propriam, ac excedentem perfectiones totius naturæ creatæ & creabilis, ſubindeque eſt intrinſecè & quoad entitatem ſupernaturalis. Conſequentia patet: quia debet eſſe proportio gradûs inter habitus & proprium ac connaturale principium illorum.

37. Confirmatur tertiò: Si gratia ſanctificans eſſet ſolùm ſupernaturalis quantùm ad modum, non eſſet magis ſupernaturalis, quàm viſio miraculosè reſtituta cœco nato, quæ dicitur ſupernaturalis quantùm ad modum, quia modo ſupernaturali & extraordinario producitur: Sed hoc videtur pluſquam abſurdum, cùm gratia ſanctificans ſit principium & radix meriti vitæ æternæ, & ſemen gloriæ & viſionis beatificæ, juxta illud Apoſtoli, *Gratia Dei vita æterna:* Ergo eſt ſupernaturalis entitativè, & quoad ſubſtantiam.

38. Objicies primò: Supernaturalitas creata non conſiſtit eſſentialiter in habitudine ad Deum ut eſt in ſe: Ergo ruit præcipuum fundamentum noſtræ ſententiæ. Conſequentia patet ex ſuprà dictis. Antecedens probatur primò: quia donum ſcientiæ eſt ordinis ſupernaturalis, & tamen teſte D. Thomâ 2. 2. quæſt. 9. art. 2. in corp. & ad 3. tendit ad Deum per creaturas, ſubindeque non reſpicit illum ut eſt in ſe. Secundò probatur: quia virtutes morales infuſæ ſunt ſupernaturales, & tamen non tendunt ad Deum ut objectum ſpecificativum & connaturale; cùm hoc ſit proprium virtutum theologicarum, & donorum: Ergo ſupernaturalitas creata non conſiſtit eſſentialiter in habitudine ad Deum ut eſt in ſe.

39. Reſpondeo negando Antecedens, Ad cujus primam probationem dico, donum ſcientiæ non ita in Dei cognitionem ex creaturis procedere, quin totus ille proceſſus innitatur formaliter divino teſtimonio, quod eſt ratio formalis objecti fidei: dona enim Spiritus Sancti innituntur virtutibus theologicis, & ideò tendunt in Deum ut eſt in ſe, tanquam in objectum ſpecificativum. Ad ſecundam probationem dicendum, quod quamvis virtutes morales infuſæ non reſpiciant immediatè Deum tanquam finem connaturalem, mediatè tamen in ipſum tendunt, quatenus reſpiciunt immediatè objectum ut regulatum per prudentiam infuſam, quæ mediante fide & charitate attingit Deum ut eſt in ſeipſo.

40. Objicies ſecundò: Gratia ſanctificans non eſt habitus operativus: Ergo non poteſt Deum ut eſt in ſe attingere per modum objecti ſpecificativi, aut finis connaturalis; ſubindeque nec eſſe entitativè ſupernaturalis, ſi ſupernaturalitas conſiſtat in habitudine & tendentia in Deum ut eſt in ſe, tanquam in objectum ſpecificativum, aut finem connaturalem.

41. Reſpondeo quod licèt gratia ſanctificans non ſit habitus proximè & immediatè activus, eſt tamen habitus operativus remotè & radicaliter, quia ab ipſa emanant virtutes infuſæ, & dona Spiritus Sancti, quæ ſunt principia proxima & immediata operandi in ordine ſupernaturali: unde eſt principium radicale attingendi Deum ut eſt in ſe, per modum objecti ſpecificativi, & finis connaturalis, quod ſufficit ut ſit entitativè ſupernaturalis; ſupernaturalitas enim creata, ut ſuprà diximus, conſiſtit in habitudine mediata vel immediata ad Deum, ut objectum ſpecificativum, aut finem connaturalem. Quare non ſolùm gratia ſanctificans, ſed etiam auxilia, quibus ad illam diſponimur & ad actus ſupernaturales movemur, ſunt intrinſecè & entitativè ſupernaturalia; quia mediatè ſaltem tendunt in Deum ut eſt in ſe, tanquam in finem ultimum connaturalem, ex eo quod ſunt principia actuum, qui ad Deum ut eſt in ſe immediatè terminantur.

ARTICVLVS IV.

Vtrum gratia ſanctificans ſit participatio phyſica & formalis divinæ naturæ, etiam formaliter & reduplicativè ut infinita eſt?

42. FAtentur omnes Theologi, gratiam ſanctificantem eſſe aliquam naturæ divinæ participationem, id enim manifeſtè patet ex variis Scripturæ teſtimoniis, præſertim ex illo Pſalmi 81. *Ego dixi, dij eſtis, & filij Excelſi omnes*, quod D. Auguſtinus ita interpretatur: *Manifeſtum eſt quia homines dicit Deos, ex gratia ſua deificatos, non de ſubſtantia ſua natos: ille enim juſtificat, qui per ſemetipſum non ex alio juſtus eſt, & ille deificat, qui per ſeipſum non alterius participatione Deus eſt; qui autem juſtificat, ipſe deificat, quia juſtificando filios Dei facit, dedit enim eis poteſtatem filios Dei fieri: ſi filij Dei facti ſumus, & dij facti ſumus, ſed hoc gratiæ eſt adoptantis, non naturæ generantis.* Solùm ergo difficultas eſt in modo explicandi talem divinæ naturæ participationem: quidam volunt eam non eſſe phyſicam, ſed

In Pſal. 49.

duntaxat moralem, conſiſtentem in convenientia cum natura Dei, quantùm ad id quod in ea morale eſt, videlicet quantùm ad rectitudinem affectûs, ratione cujus Deus eſt ſemper converſus ad ſeipſum tanquam ad ſummum bonum, & averſus ab omni iniquitate, juſtus, ſanctus, & rectus in omnibus operibus ſuis; gratia enim ſanctificans, ut ex ipſo nomine conſtat, aliquid de tali ſanctitate ſeu rectitudine divinæ voluntatis & naturæ participat. Alij ulteriùs admittunt gratiam eſſe participationem phyſicam divinæ naturæ, ſed contendunt eam non eſſe formalem (ſicut lux aëris eſt participatio lucis Solis, & calor ferri candentis participatio caloris ignis) ſed tantùm virtualem; ſicut ſemen dicitur virtualis participatio generantis, quia eſt virtus ab ipſo derivata, & ad producendum ſibi ſimile ordinata. Et adhuc inter iſtos eſt diſſenſio: nam Cajetanus, Ledeſma, & Joannes Vincentius Aſturicenſis, quos citat & ſequitur Martinez in præſenti, aſſerunt quod gratia eſt participatio phyſica & formalis divinæ naturæ, etiam ut reduplicativè infinita eſt, & actus purus, ac ens per eſſentiam. Sicut enim (inquiunt) natura divina, quæ eſt ſubſtantia, accidentaliter eſt in gratia, ita gratia poteſt infinitum participare finito modo. Curiel verò hîc art. 3. dubio 1. §. 5. oppoſitum tenet, putatque implicare contradictionem, quod forma creata, finita, & limitata, ipſam infinitatem & illimitationem divinæ naturæ quocumque modo participet.

Has duas ſententias inter ſe oppoſitas in concordiam revocare conatur Joannes à S. Thoma hîc diſp. 22. art. 1. aſſerens quod gratia eſt participatio divinæ naturæ, & infinitatis, ac puritatis ejus, objectivè (cùm ſit ſimilitudo & fulgor intellectualitatis divinæ, elevans creaturam rationalem, ut reſpiciat pro objecto connaturali & ſpecificativo Deum, ut eſt in ſe infinitus, actus purus, & ens per eſſentiam) non tamen ſubjectivè, quia non habet eundem modum infinitatis quem habet objectum: ſicut (inquit) quantùmcumque elevetur inferior Angelus ad intelligendum objectum de quo illuminatur, licèt pervenire poſſit ad cognoſcendum idem objectum quod ſuperior cognoſcit, nunquam tamen perveniet ad modum cognoſcendi Angeli ſuperioris, ſed ſemper cognoſcet inferiori modo.

§. I.

Vera ſententia quatuor concluſionibus ſequentibus declaratur, & ſtatuitur.

Dico primò, gratiam ſanctificantem eſſe participationem, non ſolùm moralem, ſed etiam phyſicam, divinæ naturæ.

44. Probatur primò: Gratia, cùm ſit forma phyſica & ſupernaturalis, phyſicè participare debet aliquam perfectionem divinam; nam omnia entia ſupernaturalia ſunt participationes Dei, ut tranſcendit omnem naturam creatam & creabilem, ſicut articulo præcedenti declaravimus: Sed gratia ſanctificans, cùm ſit prior charitate, aliiſque habitibus ſupernaturalibus, participare debet illam perfectionem quæ in Deo concipitur prior, ſeu quæ eſt veluti radix ac fundamentum cæterarum, & quæ proinde gerit munus eſſentiæ ſeu naturæ, ut infrà magis explicabitur: Ergo gratia ſanctificans eſt phyſica participatio naturæ divinæ.

45. Probatur ſecundò: Homo in Scriptura dicitur naſci & renaſci ex Deo per gratiam, & in ejus filium adoptari: Sed hæc de ſolo conſortio morali cum Deo verificari nequeunt: Ergo gratia ſanctificans eſt participatio naturæ divinæ, non tantùm moralis, ſed etiam phyſica. Major patet: dicitur enim Joan. 1. *Ex Deo nati ſunt.* Et 1. Joan. 3. *Qui natus eſt ex Deo, peccatum non facit.* Et 1. Petri 1. dicuntur homines renati ex ſemine incorruptibili. Item Joan. 1. dicitur: *Dedit eis poteſtatem filios Dei fieri*, ſcilicet per gratiam, per quam in filios Dei adoptamur. Unde cùm Scriptura varia nomina tribuat Deo, juxta diverſitatem effectuum quos cauſat; illum vocat patrem, quando tribuit nobis gratiam, ut patet ex illo Pauli ad Roman. 1. & Epheſ. 1. *Gratia vobis à Deo Patre*, quia tribuendo illam, generat nos ſibi filios adoptivos, & ſic remanet pater; & quia id fit meritis Chriſti, addit: *Et à Domino Ieſu Chriſto.* Minor verò ſuadetur: Habere conſortium morale cum Deo, eſt participare ejus rectitudinem moralem: Sed participatio rectitudinis moralis Dei, non ſalvat nativitatem hominis ex Deo, nec filiationem ejus adoptivam: Ergo Scripturæ locutiones de ſolo morali conſortio divinæ naturæ verificari nequeunt. Major patet: Minor probatur. Nativitas & filiatio petunt neceſſariò ut filius participet naturam patris, ſubſtantiali participatione, ſi filiatio fuerit ſubſtantialis; & accidentali, ſi fuerit ſolùm accidentalis: Sed rectitudo moralis Dei non eſt ipſa natura divina, quia cùm ſit propria voluntatis perfectio, pertinet ad perfectiones attributales, naturam ſupponentes: Ergo participatio rectitudinis moralis Dei, non ſufficit ut homo dicatur ex Deo naſci, & filius ejus adoptivus fieri.

46. Probatur tertiò: Effectus & finis gratiæ ſanctificantis non ſolùm ſunt aliquid morale, ſed etiam phyſicum: Ergo illa eſt non ſolùm moralis, ſed etiam phyſica divinæ naturæ participatio. Conſequentia patet, quia cauſa debet continere perfectionem ſui effectûs, & proportionari cum illo, ſicut & forma cum ſuo fine connaturali. Antecedens probatur: Virtutes infuſæ, & dona Spiritus Sancti, ſunt effectus gratiæ ſanctificantis, & ab ipſa emanant ſicut proprietates ab eſſentia, ut infrà dicemus: viſio autem beatifica eſt finis ad quem connaturaliter tendit; unde Joan. 4. dicitur *fons aquæ ſalientis in vitam æternam*, ſcilicet per connaturalem inclinationem ad illam: Sed dona Spiritus Sancti, virtutes infuſæ, & viſio beatifica, non tantùm dicunt aliquid morale, ſed etiam realem & phyſicam perfectionem important: Ergo effectus & finis gratiæ ſanctificantis, ſunt aliquid non ſolùm morale, ſed etiam phyſicum. Hæc concluſio magis patebit ex dicendis in ſequenti.

47. Dico ſecundò: Gratia ſanctificans eſt participatio formalis divinæ naturæ, & non ſolùm virtualis.

Probatur concluſio quatuor rationibus. Prima ſic poteſt proponi: Operationes naturæ ſuperiori connaturales, non poſſunt ullo modo fieri connaturales alteri, niſi altera aliquo modo habeat in ſe formaliter naturam illam ſuperiorem: Sed viſio Dei ut eſt in ſe, & ejus dilectio ſuper omnia, quæ ſunt connaturales naturæ divinæ, fiunt connaturales homini juſto per gratiam ſanctificantem: Ergo homo juſtus per illam habet in ſe formaliter naturam divinã participativè. Minor patet: tum quia delectatio orta ex aliqua operatione eſt ſignum connaturalitatis illius; ex viſione autem beata, & dilectione Dei ſuper omnia, maxima oritur delectatio in homine & Angelo: tum etiam

quia quæ ſunt ex inclinatione ſubjecti, ſunt connaturalia; illæ verò operationes ſunt ex inclinatione hominis juſti, vel Angeli: Ergo ipſis fiunt connaturales per gratiam. Major verò probatur: Operatio dicitur connaturalis, quia fit cõformiter ad naturam à qua procedit: Ergo impoſſibile eſt illud quod eſt alicui naturæ ſuperiori connaturale, fieri connaturale alteri, niſi aliquo modo habeat illam naturam. Unde quia natura hominis vel Angeli nullo modo reperitur in bruto, repugnat quod actiones naturæ angelicæ & humanæ connaturales, ſcilicet intelligere & velle, naturæ irrationali fiant connaturales. Hanc rationem frequenter inſinuant SS. Patres, præſertim D. Dionyſius, & S. Cyrillus. Iſte enim lib. 2. theſauri cap. 2. ſic ait: *Eandem operationem connaturaliter habentes cum Deo, neceſſe eſt eſſe ejuſdem naturæ.* Ille verò cap. 2. Eccleſiaſt. hierar. docet hominem non poſſe operari divina, qui ſtatum gratiæ ſanctificantis non fuerit conſecutus: *Quia* (inquit) *unuſquiſque ſolùm agit quæ ſubſtantiæ ſtatûſque ſui ſunt.*

48. Secunda ratio eſt: Illa forma, ex qua oritur inclinatio in Deum ut eſt in ſeipſo, eſt participatio formalis naturæ divinæ: Sed à gratia ſanctificante oritur talis inclinatio: Ergo illa participat formaliter naturam divinam. Minor patet, quia ex gratia conſequitur (ſive per rationem tantùm, ut contendit Scotus, ſive realiter, ut articulo ſequenti contra ipſum oſtendemus) charitas theologica, quæ eſt eſſentialiter inclinatio in Deum ut eſt in ſeipſo, quia regulatur per fidem, vel per claram viſionem, quæ in Deum ut eſt in ſe tendunt: amor verò Dei naturalis, quia regulatur per cognitionem quam habemus de Deo per creaturas, & ex creaturis, non tendit in illum ut eſt in ſe, ſed prout relucet in ſpeculo creaturarum. Major verò ſuadetur: Inclinatio in Deum ut eſt in ſe, fundari debet in aliqua natura; cùm omnis inclinatio fundetur & radicetur in aliqua natura: Sed non poteſt fundari in aliqua natura creata: Ergo ſolùm in natura divina. Minor probatur: Omnis inclinatio tendit in bonum proprium naturæ in qua radicatur: Ergo inclinatio, tendens in bonum divinum, ut eſt in ſeipſo, nequit radicari in natura creata, ſed ſolùm in natura divina per eſſentiam, ſi inclinatio ſit aliquid increatum, vel divina per participationem, ſi inclinatio ſit aliquid creatum, ut contingit in propoſito. Conſequentia manifeſta eſt, Antecedens probatur. Omnis inclinatio tendit eſſentialiter in bonum, & cùm nulla inclinatio ſit propter ſeipſam, ſed propter naturam in qua fundatur (ad hoc enim datur, ut natura per illam conſequatur ſuam perfectionem, & bonum ſibi proportionatum) ſequitur quod omnis inclinatio tendat in bonum proprium naturæ in qua radicatur. Unde non poteſt alia ratio aſſignari, cur inclinatio lapidis ſit ad centrum, & inclinatio ignis ad locum ſurſum, niſi quia locus ſurſum eſt bonum proprium, congruum & conveniens naturæ ignis, & centrum eſt bonum congruum naturæ lapidis, & idem apparet in qualibet alia inclinatione.

49. Tertia ratio: Participare formaliter aliquid, eſt habere convenientiam formalem cum illo, ſaltem analogam; ut patet in accidente, quod participat rationem entis formaliter, quia in illa habet convenientiam formalem, ſaltem analogam, cum ſubſtantia: Sed gratia ſanctificans habet talem convenientiam cum natura divina; ſicut enim natura Dei eſt eminenti quodam modo radix cognitionis & amoris, quo Deus ſeipſum ut in ſe eſt infinito modo cognoſcit & amat; ita gratia eſt radix intelligendi & amandi Deum ut eſt in ſe, & prout tranſcendit totum ordinem creatum & creabilem: Ergo gratia ſanctificans eſt participatio formalis naturæ divinæ.

Ultima ratio inſinuatur à D. Thoma hîc art. 3. his verbis: *Virtus uniuſcujuſque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexiſtentem, quando ſcilicet unumquodque ſic eſt diſpoſitum, ſecũdum quod congruit ſuæ naturæ* (præmiſerat locum Ariſtotelis 7. phyſic. ubi dicit quòd *virtus eſt quædam diſpoſitio perfecti*, & ſubdit: *Dico autem perfectum, quod eſt diſpoſitum ſecundùm naturam*) *Manifeſtum eſt autem* (addit S. Doctor) *quod virtutes acquiſitæ per actus humanos, ſunt diſpoſitiones quibus homo convenienter diſponitur in ordine ad naturam quâ homo eſt:* Ergo virtutes infuſæ, quæ ſunt altioris ordinis, debent (ut etiam infert S. Thomas) ipſum diſponere altiori modo, & in ordine ad aliquam naturam altiorem, quæ non poteſt eſſe alia, quàm ipſamet natura divina, participata per gratiam ſanctificantem: Ergo talis gratia eſt participatio formalis naturæ divinæ. Unde in Scriptura vocatur *ſubſtantia Dei*: nam ad Hebræos 3. de fide, quæ eſt diſpoſitio & initium gratiæ, dicitur quod eſt *initium ſubſtantiæ Dei*; & Auguſtinus tract. 23. in Joan. ait quod *animæ reſurgunt à peccato per ſubſtantiam Dei*, id eſt per gratiam, quæ eſt ſubſtantia Dei, non eſſentialiter, ſed participativè, ut explicat S. Thomas 3. p. quæſt. 56. art. 2. ad 1. Item Ambroſius ſuper cap. 1. primæ ad Corinth. 1. inquit Deum per gratiam dare nobis *regalem magnificentiam*, quia per illam, ut dicitur 1. Petri 2. efficimur *genus regale*, id eſt de natura & genere Dei. 50.

Dico tertiò: Gratia ſanctificans eſt participatio phyſica divinæ naturæ, etiam formaliter & reduplicativè ut infinita eſt, & actus purus, habetque totam eſſendi plenitudinem.

Hæc concluſio in primis probari poteſt ex principiis in præcedenti ſtatutis: Ex gratia enim ſanctificante oritur inclinatio in Deum, ut eſt ens infinitum & per eſſentiam, habetque totam eſſendi plenitudinem, ſcilicet ſpes & charitas: Ergo debet in ſe participativè habere naturam divinam, ut eſt ens infinitum & per eſſentiam: nam ut ſuprà dicebamus, nihil dat inclinationem ad aliquam naturam, niſi ſaltem participativè præhabeat illam. 51.

Item operationes connaturales alicui naturæ nequeunt competere connaturaliter, niſi habenti eandem naturam, ſaltem participativè, ut ibidem oſtendimus: Sed viſio beatifica, quæ eſt operatio gratiæ conſummatæ, competit Deo, ut eſt ens infinitum & per eſſentiam: Ergo gratia conſummata patriæ participat naturam divinam, ut eſt ens infinitum & per eſſentiam. 52.

Præterea, Gratiæ conſummatæ connaturaliter debetur eſſentia divina, ut ſpecies repræſentans totum Deum, ut eſt in ſe ens infinitum & per eſſentiam: Ergo ipſa eſt participatio naturæ Dei, ut eſt ens infinitum & per eſſentiam. Probatur conſequentia: Nulli naturæ connaturaliter debetur ſpecies, niſi ejuſdem ordinis & perfectionis cum illa: Ergo ſi gratiæ conſummatæ connaturaliter debetur ſpecies, quæ eſt infinita, & ens per eſſentiam, ipſa etiam, ſaltem participativè, debet eſſe ipſum eſſe infinitum & per eſſentiam. 53.

Poteſt inſuper ſuaderi concluſio ratione funda- 54.

mentali, & ſimul præcipuum Curielis fundamentum convelli. Ut gratia ſanctificans dici poſſit participare naturam divinam, ut infinita eſt, non requiritur quod totam Dei infinitatem in ſe capiat, ſed ſufficit, quod ei conveniat aliqua pars, ſeu aliquis modus divinæ infinitatis: At gratia ſanctificans, aliquam partem, ſeu aliquem modum infinitatis Dei in ſe capit: Ergo participat naturam divinam, ut infinita eſt. Major patet: participare enim aliquam perfectionem, non eſt habere illam totaliter & completè, ſed partialiter & inadæquatè; cùm participare nihil aliud ſit quàm partem capere, & partem relinquere, ut ex ipſis terminis conſtat. Minor verò ſuadetur: Deo ut eſt ens infinitum & per eſſentiam tria conveniunt; primum eſt habere ſuam eſſentiam pro objecto connaturali, & pro forma intelligibili, ad cujus modum alia intelligat; hoc enim ipſi competit prout excedit totum ordinem naturæ creatæ & creabilis, ſubindeque ut infinitus eſt, & ens per eſſentiam, habetque totam eſſendi plenitudinem: ſecundum eſt, ut identificet ſibi tale objectum, & ſpeciem, ac operationem quâ in illud tendit: tertium, ut illud comprehendat, & cognoſcat quantùm cognoſcibile eſt: At quamvis gratia ſanctificans non poſſit duo poſteriora in ſe habere, & in illis cum Deo communicare; primum tamen, nempe habere eſſentiam divinam pro objecto connaturali, & forma intelligibili, illi convenit, & in eo cum Deo communicat, ut ex ſuprà dictis patet: Ergo gratia ſanctificans aliquid de infinitate Dei, ſeu aliquam partem illius in ſe capit, ſubindeque naturam Dei, ut infinita eſt, participat.

55. Ultimò probatur concluſio: Charitas noſtra eſt formalis participatio divinæ charitatis, ut eſt infinita: Ergo & gratia poteſt eſſe participatio divinæ naturæ, formaliter & reduplicativè ut infinitæ. Conſequentia patet, non enim magis repugnat participari eſſentiam infinitam ut ſic, quàm proprietatem infinitam. Antecedens autem eſt D. Thomæ 2. 2. quæſt. 24. art. 7. ubi probat charitatem viæ poſſe augeri in infinitum, quia eſt participatio infinitæ charitatis Dei: quæ verba ſunt intelligenda formaliter, aliàs ſi charitas non eſſet participatio formalis infiniti ut ſic, ſed ſecundùm aliquem gradum determinatum, non poſſet augeri ultra illum, quia jam non participaret talem gradum, ſed ſuperiorem, & ſic eſſet alia forma ſuperior: ſicut intellectus v. g. Angeli, & eſſe ſubſtantiale hominis, non poſſunt augeri in infinitum, quia licèt participent formaliter intellectum & eſſe Dei, quæ infinita ſunt, ea tamen non participant formaliter ut infinita, ſed ſecundùm aliquem gradum determinatum.

56. Dico quartò, gratiam eſſe participationem naturæ divinæ, ut natura eſt.

Probatur primò ex ſuprà dictis: Generari, naſci, & eſſe filium Dei adoptivum, non poteſt alicui convenire, niſi participet naturam Dei, ut natura eſt: Sed per gratiam generamur, naſcimur, & ſumus filij Dei, ut in prima concluſione oſtenſum eſt: Ergo per illam participamus naturam Dei, ut natura eſt. Major patet: nam ideò Spiritus Sanctus non generatur, nec naſcitur, nec eſt filius Dei, quia licèt habeat naturam divinam, illa tamen non communicatur ei ut eſt natura, ſed ut voluntas.

57. Probatur ſecundò: Id quod in nobis habet rationem naturæ in ordine ſupernaturali, debet eſſe participatio naturæ Dei, ut natura eſt; ſicut eſt participatio proprietatis vel potentiæ Dei, quod in nobis habet rationem virtutis ſupernaturalis: Sed gratia ſanctificans habet rationem naturæ in ordine ſupernaturali; ſicut virtutes infuſæ habent rationem proprietatis ſeu potentiæ in eodem ordine, ut docet Divus Thomas hîc art. 4. ad 1. Ergo gratia ſanctificans eſt participatio naturæ divinæ, ut natura eſt.

Probatur tertiò ratione, quam ſuprà inſinuavimus. Illud formaliter participat naturam divinam, ſub conceptu & munere naturæ, quod cum ea ut tali habet analogam ſimilitudinem: Sed gratia ſanctificans illam habet: Ergo &c. Major patet: Minor probatur. Naturæ divinæ, ſub conceptu & munere naturæ, convenit immediatè & per ſe primò, reſpicere ſeipſam eminenti modo, & fundare per modum radicis virtualis omnes Dei proprietates, & principia proxima tendendi in Deum ut eſt in ſe, tanquam in objectum proportionatum & omnino connaturale: Sed gratia etiam reſpicit Deum immediatè, quaſi trahens ipſum per modum vinculi ad animam; fundatque proprietates analogicè ſimiles proprietatibus naturæ divinæ, & principia operationum attingentium Deum ut eſt in ſe, tanquam objectum connaturale & proportionatum: Ergo habet ſimilitudinem analogam cum natura divina, ut talis eſt, ſeu ut gerit munus & vices naturæ. 58.

§. II.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

OBjicies primò contra primam concluſionem: Totum, vel ſaltem præcipuum fundamentum aſſerendi gratiam eſſe phyſicam, & non ſolùm moralem, divinæ naturæ participationem, eſt quia per illam homo conſtituitur filius Dei adoptivus: Sed hæc ratio nulla eſt: Ergo &c. Major patet ex ſuprà dictis. Minor probatur primò ex Scriptura: nam Matth. 12. Chriſtus vocat fratres ſecundùm naturam divinam eos qui fecerint voluntatem Dei, & habuerint cum ea conformitatem, in qua rectitudo moralis humanæ voluntatis conſiſtit: Ergo ſolum morale cum Deo conſortium, ſufficit ut filij Dei nominemur & ſimus. Conſequentia patet: nam qui eſt frater alicujus, ut natus à tali patre, eſt filius. 59.

Secundò probatur eadem Minor: ad Galat. 3. dicitur: *Vos eſtis filij Dei per fidem*; & tamen fides non eſt participatio naturæ, ſed cognitionis Dei: Ergo ex eo quòd Scriptura dicat per gratiam nos fieri Dei filios, non rectè infertur illam eſſe phyſicam naturæ divinæ participationem.

Probatur tertiò: Res inanimatæ dicuntur naſci ex Deo, & ab ipſo generari, & tamen illæ non participant naturam Dei ut eſt in ſe: Ergo ex eo quòd homo, ratione gratiæ ſanctificantis, dicatur in Chriſto renaſci, & à Deo generari, non rectè probatur, ipſum per gratiam phyſicè participare naturam Dei. Conſequentia manifeſta eſt, Antecedens probatur. Nam Pſal. 148. ubi habetur, *Ipſe dixit & facta ſunt*, Baſilius legit: *Et nata ſunt*. Et Job 38. dicitur: *Quis eſt pluviæ pater, aut quis genuit ſtillas roris?*

Denique eadem Minor ratione ſuadetur: Non eſt de ratione adoptionis, quòd communicetur natura perſonæ quæ adoptatur in filium, ſed tantùm quod ipſi tribuatur jus ad hæreditatem, quod non habet ex vi ſuæ originis, ut conſtat in adoptione quæ fit inter homines, per quam adoptatus non recipit naturam ab adoptante (aliàs filiatio

adoptiva non distingueretur à naturali) sed tantùm acceptatur ad ejus hæreditatem. Unde adoptio definitur à Jurisconsultis: *Voluntaria assumptio, sive gratuita acceptatio personæ extraneæ ad hæreditatem, ad quam ex vi suæ originis non habet jus:* in qua definitione nulla fit mentio de communicatione naturæ, sed solùm de acceptatione ad hæreditatem. Ergo licèt homo per gratiam filius Dei adoptivus constituatur, non sequitur quod per illam physicè naturam divinam participet. A

60. Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dico, quod quia nullus potest facere voluntatem Dei in omnibus sine gratia, ideò qui facit illam est frater Christi (subindeque filius Dei adoptivus) non formaliter quia facit eam, sed ratione gratiæ, per quam illam implet, & Dei mandata observat. B

Ad secundam respondetur quòd vel ibi sermo est de fide viva, quæ connectitur cum gratia, eâque informatur: vel quòd per fidem homo dicitur regenerari ex Deo, & filius ejus adoptivus fieri, initiativè & dispositivè; quia fides ex parte intellectûs est dispositio & initium justificationis, seu infusionis gratiæ sanctificantis, quæ facit nos formaliter Dei filios adoptivos. Unde, ut suprà annotavimus, Apostolus ad Hebræos 3. vocat fidem, *initium substantiæ Dei.*

Ad tertiam respondetur Scripturam ita asserere, per gratiam homines ex Deo nasci, vel generari, ut regeneratis per gratiam proprias filiorum conditiones, putà jus ad hæreditatem attribuat, juxta illud Pauli: *si filij, & hæredes*; quas tamen conditiones non attribuit pluviæ, aut alijs rebus inanimatis. Unde testimonia Scripturæ adducta, in quibus res inanimatæ dicuntur à Deo generari, de generatione latè & impropriè accepta, intelligenda sunt. C

Ad ultimam dicendum, quòd licèt communicatio naturæ non sit de ratione adoptionis, prout fit inter homines, requiritur tamen ad adoptionem, per quam homo adoptatur in filium Dei. Ratio autem discriminis est, quia adoptio in humanis supponit quod adoptatus sit ejusdem naturæ cum adoptante, habeatque in se sufficiens principium, quo fiat aptus ad percipiendam ejus hæreditatem; & ideò non mirum, si per illam non communicetur natura: adoptio autem divina, cùm non supponat similitudinem in natura, aut sufficientem capacitatem ad percipiendam hæreditatem Dei, debet illam efficere, subindeque divinæ naturæ participationem tribuere. Unde licèt adoptio humana non producat aliquid intrinsecum in adoptato, benè tamen divina; quia per illam ascisitur tantùm in bona naturalia, quæ sunt ejusdem ordinis cum adoptato; per istam verò ad participationem bonorum supernaturalium, quæ sunt ordinis altioris & divini, elevatur: de quo fusè articulo sequenti. D

61. Objicies secundò contra secundam conclusionem: Gratia in Scriptura dicitur semen Dei, ut patet ex illo 1. Joan. 3. *Qui natus est ex Deo peccatum non facit, quia semen ejus manet in eo*; id est gratia, ut explicant SS. Patres, & Scripturæ Interpretes: At semen virtualiter solùm participat, non verò formaliter, naturam generantis; sicuti semen arboris est arbor solùm virtualiter, non formaliter: Ergo gratia non est formalis, sed tantùm virtualis, divinæ naturæ participatio.

Respondeo gratiam sanctificantem non vocari semen Dei per ordinem ad naturam divinam, cujus est participatio, sed respectu visionis beatificæ, quia est radix illius, & quia clara Dei visio in virtute gratiæ, ut arbor in virtute seminis, continetur, juxta illud Apostoli, *Gratia Dei vita æterna:* à gratia enim consummata patriæ oritur connaturaliter lumen gloriæ, ut proprietas ab essentia, arbor ex semine, & rivus à fonte: unde etiam illa Joan. 4. dicitur *fons aquæ salientis in vitam æternam.* Solutio est D. Thomæ 1. p. quæst. 62. art. 3. ubi sic habet: *Gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem: unde 1. Joan. 3. gratia semen Dei nominatur.* 62.

Objicies tertiò: Si gratia sanctificans participaret formaliter naturam divinam, ejus etiam attributa formaliter participaret: Sed gratia non participat formaliter attributa Dei: Ergo nec ejus naturam. Major patet: Cùm enim natura sit radix proprietatum, qui naturam aliquam formaliter participat, etiam ejus proprietates, concomitanter saltem & secundariò, participare debet. Minor verò suadetur: Attributa divinæ naturæ sunt immutabilitas, infinitas, omnipotentia, dominium in omnes creaturas, &c. Atqui gratia nihil ex his participat, cùm non sit immutabilis & indefectibilis, sed per peccatum possit amitti & corrumpi; nec faciat nos infinitos in essendo, vel omnipotentes, aut rerum omnium dominos: Ergo &c. 63.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem nego etiam Minorem: nam gratia sanctificans aliquo modo perfectiones enumeratas participat. In primis participat Dei immutabilitatem, quia sicut essentia divina est immutabilis omnino, tam ab extrinseco, quàm ab intrinseco, ita gratia est immutabilis ab intrinseco (sicut Angeli & corpora cœlestia) & per solam potentiam divinam mutari potest secundùm se. Cui non obstat quod in statu viæ sæpe corrumpatur, hoc enim est per accidens, ex eo quod imperfectè participatur à nobis, & in statu imperfecto existit; cùm non conjungat hominem Deo per visionem claram essentiæ ipsius, subindeque non repleat totam voluntatis capacitatem, sed relinquat eam in potentia ad alia, Deo, ejusque legi & voluntati contraria. In statu autem beatitudinis, ubi ab ipsa dimanat lumen gloriæ, quo mediante efficit visionem beatam, & mediante visione applicat voluntati omnimodam rationem boni, est omnino per quamcumque potentiam creatam invariabilis. Unde gratia viæ assimilatur formæ rerum corruptibilium & sublunarium, quæ quia non satiat perfectè appetitum materiæ, corruptibilis & amissibilis est: Gratia verò consummata patriæ, similis est formæ corporum cœlestium, quæ cùm perfectè satiet appetitum materiæ, est ab intrinseco incorruptibilis & inamissibilis. Quare sicut propria essentiæ divinæ duratio est æternitas increata, quæ est uniformissima & tota simul, absque ulla successione prioris & posterioris: ita duratio, quâ gratia postulat ex sua natura mensurari, & quâ de facto mensurabitur, quando erit consummata in patria, est quædam illius æternitatis essentialis participatio: sed quia hîc per accidens est variabilis, ob statum præternaturalem & imperfectum quem habet in nobis viatoribus, per accidens etiam mensuratur tempore, quod est rerum corruptibilium mensura. 64. E

65. Similiter gratia habet aliquid de infinitate Dei: Primò quia non habet terminum sui augmenti. Secundò quia est principium merendi ad æqualitatem præmium infinitum objectivè, & satisfaciendi aliquo modo pro culpa, quæ in ratione offensæ est infinita. Tertiò, quia est principium actûs charitatis, qui teste D. Thomâ 2. 2. quæst. 23. art. 2. ad 3. habet aliquam infinitatem. Tandem ejus infinitas relucet in hoc quod sicut Deus, quia ex se infinitus est, sufficit ad implendum omne cordis humani desiderium, propter quod ab Hebræis vocatur *SADAI*, id est *qui sufficit*; ita & gratia, cùm sit divinæ naturæ participatio, & veluti quoddam vinculum, quo Deus animæ intimè conjungitur, potest omnia hominis desideria satiare, præsertim quando fuerit consummata in patria, per lumen gloriæ, & claram Dei visionem, quæ cuncta humani cordis desideria implet & satiat, ut in Tractatu de beatitudine fusè ostendimus. Sunt etiam qui dicunt, illud 1. ad Corinth. 15. *Gratiâ Dei sum id quod sum*, significare quod plenitudo illa essendi, quæ est in Deo, quamque ipse explicuit Exodi 3. dicens, *Ego sum qui sum*, participatur per gratiam ab homine qui habet illam, & qui per ipsam aliquo modo & participativè Deus efficitur.

Disp. 3. art. 2. disgress. unicâ.

66. Tertiò gratia sanctificans aliquid de omnipotentia Dei participat, ut patet in viris justis & sanctis, quibus ad nutum omnes creaturæ obediunt, imò & aliquando ipsemet Deus, juxta illud Josüe 10. *Obediente Domino voci hominis.* Illi etiam per orationem omnia pro voto à Deo impetrant: unde Chrysostomus ait quod *omnipotens oratio omnia potest.* Et Apostolus ad Philip. 4. *Omnia possum in eo qui me confortat:* id est (ut explicat D. Bernardus) *omnipotens sum.* Addo quod, cùm per gratiam, perfectam cum Deo contrahamus amicitiam, & id quod per amicos possumus, per nosmetipsos posse censeamur, ut ait Aristoteles 3. Ethic. cap. 3. nihil mirum quod mediante gratiâ & charitate aliquid de divina omnipotentia participemus. Quare ait Gerson in quodam opusculo: *Sicut Deus dedit omnia in manus Christi, ita dedit omnia in manus Christiani: unde Christianum fas est dicere potentissimum.*

67. Denique gratia sanctificans tribuit homini justo rerum omnium dominium, idque nobilius & fœcundius omni dominio civili: nam si ipsum filium Dei adoptivum constituat, ergo & hæredem ipsius, & cohæredem Christi, ut argumentatur Apostolus ad Romanos 8. Non enim minoris efficaciæ esse debet adoptio divina, quàm sit humana; atque adeò sicut adoptio humana adoptatum constituit necessarium hæredem omnium adoptantis bonorum ab intestato, ut habetur instit. *de adop.* §. *hodie*, multò magis idipsum facere debet adoptio spiritualis, quæ per gratiam non Principis, sed Dei celebratur. Hinc Apostolus 1. ad Corinth. 3. *Omnia vestra sunt, sive Paulus, sive Apollo, sive Cephas, sive mundus, sive vita, sive mors, sive præsentia, sive futura, omnia vestra sunt.* Et 2. cap. 6. loquens de justis, de ipsis ait: *Nihil habentes, & omnia possidentes:* justi namque nihil habent rerum temporalium, quoad affectum dominij civilis, sed omnia possident, quoad dominium spirituale: nihil habent, quia præ animi magnitudine omnia, præter Deum, contemnunt, & ad Deum ordinant; sed nihilominus omnia possident, quia, ut loquitur idem Apostolus, *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*; vel ut ait Hieronymus in Epistola ad Paulinum: *Credenti totus mundus divitiarum est.* Hoc discursu utitur Gerson in opusculo suprà allegato, ubi sic ratiocinatur: *Si Christus justis omnibus fecit patrem communem, multò magis & bona patris communia facere debuit; cùm majus sit Deum esse patrem communem, quàm ipsius bona communia.*

68. Addo quod rationalis anima per gratiam fit Dei sponsa, & connubium quoddam spirituale inter ipsam & Deum mediâ charitate celebratur: cùm autem connubium spirituale non debeat esse inferioris conditionis connubio carnali, sicut in matrimonio carnali fit bonorum communio, sive communicatio; ita etiam, imò à fortiori, hoc fieri debet in matrimonio spirituali. Hinc (ut rectè notavit Philippus Abbas in Cantica) quoties Sponsus in sacro Epithalamio Sponsam alloquitur, toties in plurali loquitur de bonis suis, tanquam de communibus sibi & Sponsæ: *Vox turturis* (inquit) *audita est in terra nostra..... Vinea nostra floruit* &c. Hoc argumento utitur Arnoldus Lexovienſis Epistolâ ad Patres Concilij Turonenſis, dicens: *Si Christus Sponsus est Dominus, & sponsa erit Domina.*

Dixi autem dominium istud spirituale gratiæ, nobilius & fœcundius esse dominio civili, quia in lege Dei gratiam concedentis, & in ipsa gratiæ natura fundatur: dominium verò civile in humanis fundatur traditionibus, & peccati occasione adinventum est; adeò ut dicant communiter Theologi, quod si Adam non peccasset, non fuisset civilis dominij divisio, sed omnia bona communia extitissent. Item, cùm dominium civile sit materiale, atque adeò divisibile, plures ex æquo non compatitur dominos: dominium verò gratiæ, cùm sit spirituale, tot habet dominos, quot justos; & taliter est totum unius, ut sit totum alterius; hoc enim est rerum spiritualium proprium, eò quòd sint indivisibiles, ut sint totæ in toto, & totæ in qualibet parte.

69. Objicies quartò: Si gratia esset participatio formalis naturæ divinæ, faceret nos filios Dei adoptivos: Sed hoc non præstat: Ergo non est formalis participatio naturæ divinæ. Major patet ex suprà dictis. Minor probatur primò: Gratia Christi est ejusdem speciei cum nostra: Sed illa non facit Christum filium Dei adoptivum: Ergo nec nostra.

Probatur secundò: Effectus formalis primarius formæ absolutæ non est relativus: Sed gratia est forma absoluta, & esse filium Dei adoptivum, est quid relativum: Ergo gratia non tribuit homini esse filium adoptivum Dei.

70. Pro solutione hujus argumenti observandum est, in filiatione adoptiva Dei duo esse distinguenda, nimirum filiationem, & proximum ejus fundamentum: istud est effectus formalis gratiæ, ab illa inseparabilis, quia fundamentum proximum talis relationis est participatio naturæ divinæ, communicata nobis per voluntariam Dei generationem; illa verò non est propriè effectus formalis gratiæ, quia provenit à forma accidentali distincta, nempe à relatione filiationis, unde à gratia separabilis est, ut patet in Christo Domino; reductivè tamen pertinet ad primarium effectum formalem gratiæ, quia fundatur in illo, & est complementum ejus. Hoc suppositio.

71. Ad argumentum respondeo, concessa Majori,

negando Minorem. Ad cujus primam probationem, distinguo Minorem: non facit Christum filium adoptivum Dei, secundùm relationem, concedo Minorem; quia enim Christus Dominus est filius naturalis Dei, non potest esse filius ejus adoptivus, cùm suppositum quod est subjectum talis relationis, debeat esse filius extraneus, non verò naturalis, neque habere essentialiter naturam adoptantis: non facit Christum filium adoptivum, secundùm humanitatem pro fundamento, nego Minorem: nam gratia tribuit humanitati Christi Domini participationem naturæ divinæ, quæ de se, quando est in supposito creato, est fundamentum sufficiens adoptionis. Et hoc sufficit, ut facere hominem filium Dei adoptivum, dicatur effectus formalis primarius gratiæ, sumendo scilicet filiationem adoptivam pro fundamento proximo, non verò pro ipsa relatione. Ex quo patet responsio ad secundã probationem Minoris: concessa enim Majori, Minor quoad secundam partem distinguenda est, & concedenda de filiatione adoptiva, sumpta pro fundamento ejus proximo, sub qua ratione eam usurpant Theologi, cùm dicunt effectum formalem primarium gratiæ esse, reddere hominem filium Dei adoptivum, ut articulo sequenti patebit.

72. Objicies quintò contra tertiam conclusionem: Impossibile est quod gratia sanctificans participet naturam divinam ut infinitam, nisi infinitas naturæ divinæ ipsi communicetur: Sed repugnat infinitatem naturæ divinæ communicari gratiæ sanctificanti, cùm illa sit propria Deo, ut distincto à creaturis: Ergo gratia sanctificans participare nequit naturam divinam, ut infinitam.

73. Confirmatur: Quod participatur ab aliquo formaliter, prædicatur de illo; v. g. quia accidens participat rationem entis analogicè, ideò potest ens prædicari de accidente: Sed ratio entis infiniti, & actûs puri, vel entis per essentiam, non potest prædicari de gratia sanctificante, cùm illa sit essentialiter ens creatum, finitum, potentiale, & participatum: Ergo gratia sanctificans non est participatio naturæ divinæ, ut est actus purus, & ens infinitum, ac per essentiam.

74. Respondeo ad objectionem distinguendo Majorem: nisi infinitas naturæ divinæ ipsi communicetur, adæquatè & totaliter, nego: inadæquatè & participativè, concedo. Similiter distinguo Minorem: repugnat infinitatem naturæ divinæ communicari gratiæ adæquatè, sive totaliter, conceditur: inadæquatè & participativè, negatur.

75. Explicatur: Infinitas naturæ Dei dupliciter considerari potest, adæquatè nimirum & inadæquatè, sive simpliciter, & secundùm quid tantùm: adæquatè & simpliciter consideratur, si concipiatur non solùm ut est radix seipsam tanquam objectum connaturale respiciendi per actus amoris & cognitionis, sed etiam ut modo infinito & illimitato seipsam attingit, mediantibus prædictis actibus: sumitur verò inadæquatè, quando consideratur præcisè ut est radix Deum in seipso consideratum intelligendi & amandi; & hoc modo communicari potest creaturæ, licèt non alio priori, cùm ille sit proprius Deo, ut distincto à creaturis.

76. Ad confirmationem respondetur ex D. Thoma quodlib. 2. art. 3. quod aliquid dupliciter ab alio participari potest: uno modo sicut ratio communis & superior, quo modo animal participatur ab homine, quia homo partialiter habet, & non totaliter, id quod in confuso continetur in animali: alio modo ut existens extra ejus essentiam, sicut ignis à ferro candenti participatur, & esse à creaturis; existentia enim non est de essentia creaturæ, sed aliquod prædicatum accidentale illius, ut ibidem ait S. Doctor. Quod primo modo ab alio participatur, potest de illo prædicari, sicut animal prædicatur de homine: quòd verò secundo tantùm modo participatur ab aliquo, non prædicatur de illo, v. g. ignis non prædicatur de ferro candenti. Cùm ergo gratia sit participatio solùm accidentalis naturæ divinæ, & ista non comparetur ad illam, sicut ratio communis & superior ad inferiorem; ratio formalis actûs puri, & entis infiniti, ac per essentiam, non debet de illa prædicari; sed sufficit quod aliqua ratio analogicè communis naturæ divinæ & gratiæ sanctificanti, nimirum esse radicem intelligendi & amandi Deum ut est in se, de gratia prædicetur.

77. Objicies sextò contra eandem conclusionem: Nulla potest dari species creata, quæ formaliter repræsentet Deum ut est in se ens infinitum & per essentiam, ut in Tractatu de visione beata ostensum fuit: Ergo nec ulla qualitas creata, quæ naturam Dei, ut est actus purus, & ens infinitum, ac per essentiam, formaliter participet. Consequentia videtur legitima, major enim est repugnantia, quòd aliquid creatum habeat formalem convenientiam in esse entitativo cum ente increato & infinito, quàm in esse intentionali vel intelligibili. *Disp. 2. art. 1.*

78. Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem: duplex enim assignari potest ratio discriminis. Prima est, quia species est formalis similitudo objecti, subindeque se tenet ex parte illius, eique commensuratur; & ita si daretur species quidditativa Dei, se teneret ex parte ipsius, ab eo specificaretur, & immediatè ab eo exiret: unde cùm ab objecto illimitato non limitatetur, careret primario & formali limitativo, & sic esset Deus: At verò gratia, lumen gloriæ, & visio beatifica, se tenent ex parte subjecti, vel per modum virtutis radicalis, ut gratia, vel per modum principij proximi, ut lumen, vel per modum operationis vitalis, ut visio; unde illa omnia, cùm ex proprio conceptu sint accidentia, à subjecto limitantur.

Secunda disparitas est, quia species creata representativa Dei ut est in se, esset participatio illius, non per modum virtutis operativæ, sed per modum repræsentationis formalis in esse intelligibili; gratia verò sanctificans est solùm participatio divinæ naturæ per modum virtutis operativæ, seu principij radicalis operandi, putà cognoscendi & amandi Deum ut est in se: quamvis autem repugnet participatio Dei per modum repræsentationis formalis, non tamen per modum virtutis operativæ, tendentis in Deum ut est in se; quia repræsentatio formalis est ipsum objectum in esse intelligibili; unde cùm esse entitativum & intelligibile in Deo identificentur, eo ipso quod daretur species seu similitudo formalis, Deum ut est actus purus, & ens infinitum ac per essentiam, repræsentans, deberet tam in esse entitativo quàm intelligibili esse actus purus, ac ens infinitum & per essentiam, quod implicat. At verò virtus, sive radicalis, sive proxima, per quam attingitur aliquod objectum, non est necessariò tale objectum, sed potest, imò debet in creatis reperiri distincta realiter ab illo: quare ex

eò quòd gratia & habitus ſupernaturales reſ- A
piciant connaturaliter in Deo rationem actûs pu-
ri, ac entis infiniti & per eſſentiam, non ſequi-
tur quod ſint entitativè actus purus, & ens per
eſſentiam.

79. Objicies ultimò contra ultimam concluſio-
nem: Natura Divina conſtituitur formaliter per
Diſp. 2. art. 1. §. 5. intelligere actuale, & non per radicale, ut in Tra-
ctatu de natura Dei, ejuſque attributis, oſtenſum
eſt: Atqui gratia ſanctificans non participat ip-
ſum intelligere actuale Dei, ſed tantùm radicale;
actuale enim ſolùm ab actu fidei, vel à viſione
beatifica participatur: Ergo gratia ſanctificans
non participat naturam Dei, formaliter ut natu-
ra eſt.

80. Reſpondeo quòd licèt natura divina ſit ipſum
intelligere Dei actuale, tamen eminenter con-
tinet & exercet munus principij radicalis intel-
ligendi, intellectivæ virtutis, & intellectionis
actualis, abſque diſtinctione virtuali, ut loco ci-
tato cum Carmelitis Salmanticenſibus docuimus:
& quia nulla res creata poteſt illud participare
adæquatè & ſecundùm omnia munera quæ exer-
cet (eò quod nulla res creata poſſit eſſe ſuum in-
telligere actuale) ſed tantùm inadæquatè, & ſe-
cundùm aliquod munus; gratia ſanctificans, quæ
participat illud ut exercet munus principij radi-
calis, quod eſt primum in Deo, & fundamentum
cæterorum, rectè dicitur participatio naturæ di- C
vinæ, ut natura eſt; non autem viſio beatifica,
quia hæc participat ſolùm intelligere, quatenus
exercet munus operationis, quod non ſufficit ut
natura divina dicatur participari ſub concep tu
naturæ: ſicut quamvis exiſtentia non diſtinguatur,
etiam virtualiter, à natura in Deo, unio ta-
men humanitatis Chriſti dicitur facta ad exiſten-
tiam, & non ad naturam, quia non eſt facta ad
exiſtentiam, ut exercet munus naturæ.

§. III.

Corollaria notatu digniſſima.

81. EX dictis inferes primò, gratiam ſanctifican-
tem per ſe ſecundò eſſe participationem na- D
turæ Dei, ut eſt Trinus in Perſonis. Nam, ut
concluſ. 3. oſtendimus, illa participat naturam
divinam, ut eſt ens infinitum & per eſſentiam, ha-
betque totam eſſendi plenitudinem: Sed ex hoc
veluti à ratione à priori, noſtro modo intelligen-
di, oritur quod ſit Trinitas Perſonarum in una
ſimplici eſſentia; fœcunditas enim divinæ naturæ
ad intra per actiones immanentes intellectûs &
voluntatis, provenit ex omnimoda illa eſſendi
plenitudine, & infinitate Dei; cùm eadem natura
& perfectio finita non poſſit pluribus realiter di-
ſtinctis communicari: Ergo gratiæ ſanctificanti
ſecundariò convenit eſſe participationem naturæ
Dei, ut eſt Trinus in Perſonis. Unde ex illa hîc
in via oritur charitas, quæ eſt inclinatio ad Deum
ut eſt in ſe Unus & Trinus; & in patria lumen
gloriæ, & viſio beatifica, quæ licèt per ſe primò
attingant Deum, ut eſt unus, ſecundariò tamen
ad ipſas perſonas Trinitatis terminantur. Per il-
lam etiam aliqua nobis communicatur participa-
tio Trinitatis, ſeu quædam vis producendi ali-
quam Verbi Divini & Spiritus Sancti participa-
tionem: nam per illam habemus in intellectu
vim ad producendam ſupernaturalem cognitio-
nem, per quam producitur verbum ſupernatura-
le, quod eſt aliqualis participatio Verbi Divini:
item illa cauſat in voluntate amorem & charita-
tem ſupernaturalem, quæ (teſte D. Thomâ 2. 2. A
quæſt. 24. art. 7.) eſt aliqualis participatio Spi-
ritus Sancti. Dixi autem gratiam ſanctificantem
eſſe *per ſe ſecundò* participationem naturæ Dei,
ut eſt Trinus in Perſonis: quia ſupernaturalitas
gratiæ, & aliorum entium ſupernaturalium, non
conſiſtit per ſe primò in habitudine ad Deum, ut
eſt Trinus in Perſonis, ſed ut eſt actus purus, &
ens infinitum, & per eſſentiam, habetque totam
eſſendi plenitudinem, ut articulo præcedenti de-
claravimus.

Inferes ſecundò, virtutes infuſas dimanare phy- 82.
ſicè à gratia ſanctificante, ſicut ab anima pro-
fluunt ejus paſſiones. Cùm enim gratia & virtu-
B tes ſint participationes naturæ & proprietatum
Dei, eandem debent ſervare proportionem ac il-
læ: Sed inter naturam divinam & ejus proprieta-
tes ſeu attributa talis eſt proportio, quòd natura
virtualiter eſt cauſa proprietatum ſeu attributo-
rum; quare per naturam, tanquam per cauſam
virtualem, ſeu rationem à priori demonſtrantur:
Ergo gratia ſanctificans eſt cauſa virtutum infuſa-
rum, illæque ab ipſa phyſicè dimanant, ſicut pro-
prietates ab eſſentia. Unde D. Thomas hîc art. 4.
ad 1. ait: *Sicut ab eſſentia animæ effluunt ejus po-
tentiæ, quæ ſunt operum principia; ita etiam ab ip-
ſa gratia effluunt virtutes in potentias animæ.* Et
in 2. diſt. 26. quæſt. 1. art. 4. ad 5. dicit quod *vir-
C tutes informantur à gratia per modum originis,
quia ex ipſa gratia quodammodo formaliter oriun-
tur habitus virtutum per diverſas potentias diffuſi.*

Confirmatur: Ideò paſſiones dicuntur phyſicè 83.
emanare ab eſſentia, quia producuntur conſe-
quenter à generante, ex vi ipſiuſmet actionis pro-
ductivæ eſſentiæ: Sed virtutes infuſæ communi-
cantur animæ conſequenter ex vi actionis produ-
ctivæ gratiæ: Ergo reſultant phyſicè à gratia ſan-
ctificante. Major patet ex Philoſophia: Minor
probatur. Ideò paſſiones producuntur conſequen-
ter ex vi actionis generativæ, quia pertinet ad ge-
nerans non ſolùm dare eſſe, ſed etiam quæ requi-
runtur ad ſtatum & diſpoſitionem connaturalem
D rei genitæ in inſtanti generationis: Sed ad ſtatum
& diſpoſitionem connaturalem gratiæ, etiam in
inſtanti ſuæ productionis, requiruntur virtutes
infuſæ; ſicut ad ſtatum connaturalem animæ re-
quiruntur diſpoſitiones & accidentia connatura-
lia, etiam in inſtanti generationis: Ergo virtutes
infuſæ communicantur animæ conſequenter ex
vi actionis productivæ gratiæ.

Advertendum tamen eſt, aliquas eſſe virtutes, 84.
quæ tam in ratione habitûs quàm virtutis neceſ-
ſariò oriuntur à gratia; alias verò quæ ſolùm ne-
ceſſariò ab illa oriuntur in ratione virtutis: nam
virtutes quæ nequeunt eſſe informes, ut charitas,
pœnitentia, &c. oriuntur ab illa primo modo;
E quæ verò poſſunt eſſe informes, ut fides, & ſpes,
oriuntur ab illa ſecundo modo; quia licèt connatu-
raliter ab illa dimanent, ut patet in puero bap-
tizato, tamen propter rationem imperfectam
virtutis quam habent ſine gratia, poſſunt quan-
tùm ad ſuam ſubſtantiam eſſe ſine illa.

Inferes tertiò, de potentia abſoluta Dei non 85.
poſſe dari plures ſpecies gratiæ ſanctificantis,
eſſentialiter inter ſe diverſas. Nam gratia ſanctifi-
cans, ut vidimus, eſt participatio formalis naturæ
divinæ, ut natura eſt: Sed natura Dei, ſub conce-
ptu naturæ, cùm ſit ſimpliciſſima, non poteſt niſi
uno modo participari, nimirum per modum con-
ſtitutivi, & principij radicalis divinorum attribu-
torum: Ergo gratia ſanctificans, de potentia

etiam Dei abſoluta, ſpecie eſſentiali multiplicari nequit.

86. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Licèt infinita Dei perfectio ſit participabilis infinitis modis ſpecie diverſis, quando non determinatur modus participationis, ſecùs tamen quando talis modus determinatur: v. g. licèt intellectus divinus abſolutè ſit participabilis multis modis ſpecie diverſis, & de facto participetur per lumen gloriæ, per viſionem beatam, per fidem, per prophetiam, & per ſcientiam per ſe infuſam; ille tamen ſub ea ratione quâ eſſentiam divinam clarè & ut eſt in ſe, ac intuitivè reſpicit, non poteſt participari niſi uno modo, ſcilicet à lumine gloriæ, ut exercet rationem principij cognoſcitivi, & à viſione intuitiva Dei, ut exercet rationem operationis, ſeu actualis cognitionis; quia tunc determinatur modus participationis. Ita pariter licèt id quod in Deo habet rationem eſſentiæ, ſit multipliciter à creaturis participabile, ſi tamen illud ſub conceptu & munere naturæ præcisè conſideretur, ſeu ut eſt eminenti quodam modo radix divinorum attributorum, non poteſt niſi uno modo participari: quia tunc modus participationis determinatur & limitatur.

87. Confirmatur ampliùs: Si duæ eſſent gratiæ ſpecie eſſentiali diſtinctæ, duæ quoque eſſent ſpecie eſſentiali diſtinctæ charitates: Sed hoc implicat: Ergo & illud. Sequela Majoris patet, quia charitas, & cæteræ virtutes infuſæ, emanant connaturaliter à gratia, ſicut proprietates & potentiæ operativæ ab anima, ut corollario præcedenti oſtenſum eſt; unde ſicut exiſtentibus diverſis animabus, neceſſe eſt diverſas eſſe potentias ab ijs dimanantes; ita etiam ſi diverſæ darentur gratiæ, diverſæ quoque deberent dari virtutes infuſæ, & diverſæ charitates. Minor verò probatur: quia de ratione eſſentiali charitatis eſt tendere in Deum, ut ſuper omnia appretiativè diligendum; qui modus non eſt ampliùs eſſentialiter contrahibilis, ſed accidentaliter ſolùm, penes diverſos modos quibus poteſt perfici, putà penes intenſionem, aut etiam extenſionem ad plura imperanda in ordine ad ſuum objectum.

88. Addo quod, Si homo haberet plures gratias, vel charitates, ſpecie diverſas, haberet etiam plures ultimos fines; quia quælibet illarum gratiarum, vel charitatum, inclinaret ad diſtinctum finem: Sed implicat hominem plures ultimos fines habere, ut in Tractatu de ultimo fine oſtendimus: Ergo & habere plures gratias, vel charitates, ſpecie phyſicâ & eſſentialiter inter ſe diverſas. Dixi *ſpecie phyſicâ & eſſentiali*, quia poſſunt dari diverſæ gratiæ diſtinctæ ſpecie morali & accidentali; v. g. gratia Chriſti morali ſpecie differt à noſtra, quia eſt principium meriti, & ſatisfactionis infinitæ. Similiter gratiæ ſacramentales differunt inter ſe ſpecie accidentali, quia habent diverſas virtutes, & connotant diverſa auxilia, contra diverſa vulnera peccatorum: de quo in Tractatu de ſacramentis.

Diſp. 1. art. 6.

Diſp. 3. art. 6.

89. Dices: Illæ formæ diſtinguntur ſpecie phyſicâ & eſſentiali, à quibus dimanant proprietates ſpecie diverſæ: Sed à gratia Chriſti & Adami dimanant proprietates ſpecie diverſæ ab illis quæ à gratia noſtra profluunt; nam in Chriſto gratia eſt radix juſtitiæ commutativæ, & in Adamo juſtitiæ originalis, vel doni integritatis, non verò in nobis; item gratia in nobis viatoribus producit fidem, & ſpem; in comprehenſoribus verò lumen gloriæ, & claram Dei viſionem: Ergo illæ gratiæ ſpecie phyſicâ & eſſentiali inter ſe differunt.

90. Reſpondeo quod licèt formæ ſubſtantiales, à quibus dimanant proprietates ſpecie diverſæ, ſint diverſæ ſpeciei, non tamen formæ accidentales, qualis eſt gratia ſanctificans. Cùm enim proprium ſit formæ accidentalis, perficere ſubjectum in quo recipitur, juxta modum & exigentiam illius, pro diverſitate ſubjectorum, diverſos producit effectus, interdum ſpecie diverſos: v. g. calor ut eſt in igne, producit ignem; ut eſt in animali, & quatenus eſt inſtrumentum potentiæ nutritivæ, producit ſanguinem, & carnem; ut eſt in fœmina producit lac, &c. Item influentiæ corporum cœleſtium pro diverſitate ſubjectorum, in quibus recipiuntur, varios operantur effectus; nam in hortis producunt flores, in vineis uvas, in olivetis olivas: & *aqua cùm unius ſit ſpeciei, vario modo operatur, dealbans in lilio, rubricans in roſa, purpuriſſans in viola*, ut ait Chryſoſtomus. Ita igitur gratia, licèt una & ſimplex qualitas, pro diverſa tamen ſubjectorum, in quibus recipitur, capacitate & exigentia, multiplices, & interdum ſpecie diverſos, operatur effectus: nam in nobis cauſat filiationem adoptivam, ſed non in Chriſto; quia cùm Chriſtus ſit filius Dei naturalis, eſt incapax adoptionis: in nobis cauſat pœnitentiam, in Chriſto verò juſtitiam commutativam: in Adamo ante lapſum fuit radix juſtitiæ originalis, ſeu doni integritatis, poſt lapſum verò in eo talia dona non cauſavit: in nobis producit virtutes moderatrices paſſionum, ſed non in Angelis; quia cùm careant paſſionibus, non ſunt capaces illarum. Denique cùm gratia ſanctificans ſit prima & radicalis ratio reducendi creaturam intellectualem in Deum, tanquam in finem ultimum, duplicem habet ſtatum, ſcilicet tendentiæ ſive motûs in illum finem, ac quietis in eodem fine; & in primo cõnaturaliter exigit fidem & ſpem (non enim hîc ambulamus per ſpeciem, & claram Dei viſionem, ſed per fidem & cognitionem obſcuram, ut ait Apoſtolus) in ſecundo verò poſtulat neceſſariò lumen gloriæ, quo eliciat claram Dei viſionem; & dotes, nedum animæ, ſed etiam corporis, quas in Tractatu de beatitudine expoſuimus: unde non mirum, ſi pro illorum ſtatuum diverſitate diverſarum virtutum & proprietatum ſit radix.

Diſp. 3. art. 2.

91. Inferes quartò, gratiam ſanctificantem eſſe ſimpliciter perfectiorem charitate, lumine gloriæ, viſione beatificâ, & quocumque alio ente ſupernaturali: licèt viſio beatifica in modo eſſendi illam excedat, & ſit perfectior ſecundùm quid.

Prima pars hujus corollarij patet ex ſuprà dictis: Cùm enim entia ſupernaturalia ſint participationes Dei, prout excedit totum ordinem creatum & creabilem, tantò aliquid debet æſtimari perfectius, quantò majorem Dei perfectionem exprimit & participat: Sed gratia participat id quod majorem exprimit perfectionem in Deo: Ergo eſt ſimpliciter perfectior alijs entibus ordinis ſupernaturalis. Major patet, Minor probatur. Gratia ſanctificans, ut oſtendimus, participat naturam divinam, ſub conceptu & munere naturæ; lumen verò gloriæ participat de eminentia Dei, quatenus exercet præcisè munus virtutis intellectivæ; viſio beata, quatenus exercet munus actualis intellectionis; charitas verò, & alij habitus infuſi, ſunt participationes proprietatum & attributorum divinorum: quam-

vis autem omnia quæ ſunt in Deo ſint abſolutè æqualia in perfectione, quia unumquodque eſt tota eſſendi plenitudo; non omnia tamen, ex vi propriæ lineæ, aut ex proprio munere, æqualem exprimunt perfectionem; imò ſecundùm communiorem Thomiſtarum ſententiam, quædam ex vi propriæ lineæ nullam dicunt perfectionem, ſcilicet relationes: id verò quod ex vi propriæ lineæ, & ſub proprio munere, majorem exprimit perfectionem in Deo, eſt natura, ſive conſtitutivum, inquantum hujuſmodi, utpote à quo cætera, veluti à radice eminentiſſima, virtualiter derivantur: Ergo gratia ſanctificans participat id quod majorem in Deo perfectionem exprimit.

91. Secunda pars, quæ aſſerit viſionem beatam in modo eſſendi eſſe perfectiorem ſecundùm quid gratiâ ſanctificante, etiam eſt manifeſta: Nam actus ſecundus, ſeu operatio, in modo eſſendi eſt nobilior habitu; quia non continet potentialitatem, quam includit habitus: Sed viſio beata eſt actus ſecundus, gratia verò ſanctificans eſt habitus, ut art. 2. oſtendimus: Ergo viſio beatifica in modo eſſendi eſt perfectior gratiâ ſanctificante. Similiter lumen gloriæ ſecundùm quid & accidentaliter eſt illâ perfectius, quatenus neceſſariò conjungitur actuali operationi.

93. Dices primò: Status patriæ eſt ſimpliciter nobilior ſtatu viæ: Ergo dona quæ pertinent ad ſtatum patriæ, ſunt ſimpliciter nobiliora donis pertinentibus ad ſtatum viæ: At lumen gloriæ, & viſio beatifica, pertinent ad ſtatum patriæ; gratia verò ſanctificans, ad ſtatum viæ: Ergo lumen gloriæ, & viſio beatifica, ſunt ſimpliciter perfectiora gratiâ ſanctificante.

94. Reſpondeo quædam eſſe dona ſupernaturalia, quæ pertinent ad ſtatum patriæ tantùm, ut lumen gloriæ, & viſio beatifica: quædam quæ pertinent ad ſtatum viæ tantùm, ut fides, & ſpes; & alia quæ pertinent ad ſtatum viæ & patriæ ſimul, ſicut gratia & charitas: quamvis autem quæ ſunt dona patriæ tantùm, ſint potiora donis viæ tantùm, ſecùs tamen eſt de donis viæ & patriæ ſimul; imò hæc præſtant omnibus alijs, ſaltem quantùm ad illud quod eſt omnium aliorum prima radix & fundamentum, ſcilicet gratiam ſanctificantem. Hinc D. Chryſoſtomus homil. 9. in Epiſt. ad Roman. in fine ait, quod nec liberatio à gehenna, nec aſſecutio regni cœleſtis eſt tantum bonum, ſicut eſſe dilectum & gratum Deo. Unde beati rationabiliter eligerent potiùs privari viſione beatificâ, quàm gratiâ ſanctificante.

95. Dices ſecundò: Finis eſt nobilior eo quod eſt ad finem: Sed viſio beata eſt finis gratiæ ſanctificantis: Ergo eſt perfectior.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Finis objectivus, concedo Antecedens: finis formalis, nego Antecedens: viſio autem beatifica eſt tantùm finis formalis gratiæ ſanctificantis; finis verò objectivus illius eſt ipſa Dei eſſentia clarè viſa, & per modum ſpeciei & formæ intelligibilis intellectui creato unita.

96. Inſtabis: Illa forma eſt nobilior ſimpliciter, quæ nos facit Deo ſimiliores, & magis nos ipſi conjungit: Atqui viſio beatifica, licèt non ſit finis objectivus, ſed tantùm formalis, tamen nos facit ſimiliores Deo, quàm gratia; ut enim dicitur 1. Joan. 3. *Cùm apparuerit, ſimiles ei erimus, quoniam videbimus eum ſicuti eſt*; noſque Deo magis unit, cùm ſit ipſa actualis conjunctio cum Deo: Ergo eſt ſimpliciter nobilior ac perfectior.

Reſpondeo gratiam præcisè ratione ſui, cùm ſit participatio formalis naturæ divinæ, nos facere ſimiliores Deo, quàm viſionem beatam, præcisè & ratione ſui, cùm illa ſit tantùm participatio operationis intellectualis Dei; quamvis ratione unionis eſſentiæ divinæ in ratione ſpeciei impreſſæ, & expreſſæ, quam ſupponit, vel ſecum adducit, faciat nos Deo ſimiliores quàm gratia: Sed ex hoc non ſequitur, quòd illa ſit ſimpliciter ratione ſui perfectior gratiâ, ſed ſolùm ratione hujuſmodi unionis eſſentiæ divinæ in ratione ſpeciei, & formæ intelligibilis. Similiter ex eo quod viſio nos magis conjungit Deo in ſeipſo, quàm gratia ſanctificans, non poteſt inferri, quod ſit ſimpliciter perfectior gratiâ, ſed ſolùm ſecundùm quid, & in ratione actûs ſecundi, ut in ſecunda parte corollarij expoſuimus. Unde D. Thomas infrà quæſt. 113. art. 9. ait: *Donum gratiæ, impium juſtificantis, eſt majus quàm donum gloriæ beatificantis.*

97. Inferes quintò, gratiam ſanctificantem eſſe perfectiorem Dei maternitate.

Probatur primò: Nobilius eſt Deum concipere mente, quàm ventre: Sed per gratiam ſanctificantem mente Deum concipimus, imò tota Trinitas habitat in nobis, juxta illud Joan. 14. *Apud eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus*: Ergo gratia ſanctificans eſt perfectior & nobilior maternitate B. Virginis, per quam Chriſtum in ventre concepit. Unde Auguſtinus cap. 4. de virginit. *Beatior fuit Maria percipiendo fidem Chriſti, quàm concipiendo carnem Chriſti: materna propinquitas nihil Mariæ profuiſſet, niſi fœliciùs Chriſtum corde quàm carne geſtaſſet.*

98. Secundò probatur: Gratia ſanctificans, etiam de potentia abſoluta, cum peccato mortali ſtare nequit, ut in Tractatu de juſtificatione & merito oſtendemus: At maternitas Dei abſolutè cum peccato mortali compoſſibilis eſt; nam Verbum Divinum poterat carnem aſſumere ex aliqua muliere peccatrice, ſi voluiſſet, nec tamen eam à peccato mundare: Ergo gratia ſanctificans Dei maternitatem in perfectione ſuperat. Unde B. Virgo magis eligeret maternitate quàm gratiâ ſanctificante privari. *Diſp. 1. art. 5.*

99. Dices: D. Thomas 1. p. quæſt. 25. art. 6. ad 4. ſic ait: *Beata Virgo ex hoc quod eſt mater Dei, habet quandam dignitatem infinitam ex bono infinito quod eſt Deus; & ex hoc non poteſt aliquid fieri melius ipsâ, ſicut non poteſt aliquid eſſe melius Deo.* Unde ex hoc infert 3. p. quæſt. 25. art. 5. illam debere adorari adoratione hyperduliæ: *quia* (ut ait Cajetanus) *ejus dignitas fines Divinitatis propinquiùs attingit.* Hinc etiam D. Epiphanius in ſerm. de laudibus Virginis mirum in modum extollit ejus maternitatem, & de ſacro illo utero, qui Chriſtum meruit portare, hæc ſcribit: *O uterum impollutum habentem circulum cœlorum, qui Deum incomprehenſum in te comprehenſum portaſti! O uterum qui cœlum es, ſeptem circulis conſtans, & capacior illis exiſtens! O uterum ſeptem cœlis ſublimiorem!*

100. Reſpondeo quod ſi B. Virginis maternitas accipiatur ſecundùm ſe, & ut præciſa à gratia ſanctificante, eſt quidem infinita quædam dignitas, ratione termini infiniti quem attingit, Perſonæ ſcilicet Verbi Divini, non tamen eſt infinita ſanctitas, imò nec ullam formaliter & eſſentialiter dicit ſanctitatem: tum quia non eſt divinæ eſſentiæ participatio: tum etiam quia,

ut ſuprà dicebamus, cùm peccato mortali ſtare poteſt: gratia verò habitualis, propter oppoſitas rationes, eſſentialiter dicit ſanctitatem, & ab ea inſeparabilis eſt; unde & ſanctificans appellatur, quia ejus effectus formalis eſt ſanctificare animam: quare cùm ex ſanctitate magis quàm ex dignitate, rerum perfectionem & excellentiam venari & metiri debeamus, dicendum eſt, gratiam habitualem eſſe abſolutè perfectiorem maternitate B. Virginis, licèt iſta ſecundùm quid eam ſuperet.

101. Inferes ultimò, gratiam ſanctificantem eſſe perfectiorem, ſecundùm ſuam rationem ſpecificam & eſſentialem, ſubſtantiâ animæ rationalis, vel Angeli, & quâlibet aliâ ſubſtantiâ creatâ vel creabili: licèt ſecundùm modum eſſendi imperfectior ſit; cùm omnis ſubſtantia per ſe ſubſiſtat, & gratia, utpote accidens, ſubſiſtat in alio. Ita expreſsè docet S. Thomas varijs in locis. Nam quæſt. 27. de verit. art. 1. ad 6. ait: *Poteſt dici quod gratia inquantum ens creatum non eſt nobilior animâ Chriſti, ſed inquantum eſt quædam ſimilitudo divinæ bonitatis, expreſſior quàm ſimilitudo naturalis quæ eſt in anima Chriſti.* Et hîc art. 2. ad 2. docet, quod licèt gratia imperfectiori modo habeat eſſe in anima, quàm anima habeat in ſe, tamen inquantum eſt expreſſio & participatio divinæ bonitatis, multò major quàm ſubſtantia, eſt nobilior animâ. Item 2. 2. quæſt. 23. art. 3. aſſerit charitatem eſſe ſimpliciter perfectiorem ſubſtantiâ animæ: *Omne accidens* (inquit) *ſecundùm ſuum eſſe eſt inferius ſubſtantiâ, quia ſubſtantia eſt ens per ſe, accidens eſt in alio: ſed ſecundùm rationem ſuæ ſpeciei, accidens quidem quod cauſatur ex principijs ſubjecti eſt indignius ſubjecto, ſicut effectus cauſâ; accidens autem quod cauſatur ex participatione alicujus ſuperioris naturæ, eſt dignius ſubjecto, inquantum eſt ſimilitudo ſuperioris naturæ, ſicut lux diaphano; & hoc modo charitas eſt dignior animâ, inquantum eſt participatio quædam Spiritus Sancti.* Si autem charitas ſit perfectior animâ, ſecundùm ſuam ſpeciem, à fortiori gratia ſanctificans (quæ, ut ſuprà oſtendimus, ipſam charitatem excedit) erit illâ nobilior.

102. Ratio etiam quam D. Thomas inſinuat, id efficaciter ſuadet: Nam major vel minor perfectio eſſentialis alicujus formæ, ſumitur ex majori vel minori aſſimilatione ad Deum, & participatione perfectionum ipſius: Sed nulla ſubſtantia creata poteſt præſtare tantam ſimilitudinem & participationem Dei, quantam præſtat gratia per ſeipſam, & per operationem ſibi connaturalem, ſcilicet viſionem beatam, de qua dicitur 1. Joan. 3. *Similes ei erimus, quoniam videbimus eum ſicuti eſt:* Ergo nulla ſubſtantia creata gratiam ſanctificantem in perfectione ſuperat vel adæquat. Unde rectè Auguſtinus lib. 2. ad Bonifacium cap. 6. *Dei Gratia non ſolùm omnia ſydera & omnes cœlos, verùm etiam omnes Angelos ſupergreditur.*

103. Confirmatur: Ex perfectione operationis cognoſcitur perfectio formæ, ſicut ex fructu cognoſcitur perfectio arboris; unde ex eo quod homo habet operationes perfectiores operationibus brutorum, nimirum diſcurrere & velle, à poſteriori colligimus, animam rationalem eſſe in ſua ſpecie perfectiorem & nobiliorem formis brutorum: Sed gratia ſanctificans habet operationes ſimpliciter perfectiores operationibus proprijs & connaturalibus omnium ſubſtantiarum creatarum, & creabilium: Ergo eſt ſimpliciter perfectior omni ſubſtantiâ creatâ, & creabili. Minor probatur: Viſio beatifica eſt propria & connaturalis operatio gratiæ, utpote quam connaturaliter exercet in ſtatu beatitudinis, medio lumine gloriæ, tanquam propriâ virtute: Sed hæc operatio excedit vires, proportionem, & facultatem naturalem cujuſcunque ſubſtantiæ creatæ & creabilis, ut in Tractatu de viſione beata demonſtravimus: Ergo &c. *Diſp. 1. art. 1.*

104. Ex his intelliges, quam piè ac eruditè locutus ſit S. Thomas infrà quæſt. 113. art. 9. ad 2. cùm dixit: *Bonum gratiæ unius, majus eſt quàm bonum naturæ totius univerſi:* nam revera unicus gradus gratiæ ſanctificantis, majoris eſt valoris & pretij, quàm bona omnia naturalia totius univerſi. Quare in ſacris litteris illa præfertur omnibus rebus creatis: Job. 28. *Neſcit homo pretium ejus, non dabitur aurum obriſum pro ea.* Sapient. 7. *Melior eſt poſſeſſio ejus auro, & argento electo.* Sapient. 7. *Præpoſui illam regnis & ſedibus, & divitias nihil eſſe duxi in comparatione illius &c.* Unde Cajetanus in commentario illius articuli, aurea illa S. Doctoris verba expendens, ſubdit: *Ante oculos tuos ſemper die nocteque tene, quòd bonum gratiæ unius, eſt melius quàm bonum naturæ totius univerſi, ut continuè videas damnationem imminentem non æſtimanti tantum bonum oblatum.* Quibus verbis prudenter nos admonet pijſſimus ille ac doctiſſimus Cardinalis, quantâ diligentiâ & ſolicitudine ſatagere debeamus, ut gratiam perditam recuperemus, recuperatam conſervemus, & conſervatam, per actus ferventiores augeamus, donec per lumen gloriæ, & claram Dei viſionem, atque amorem beatificum, perficiatur & conſummetur in patria.

ARTICVLVS V.

An gratia ſanctificans præſtet formaliter eſſe filium Dei adoptivum, eaque ſola talem effectum præſtare poſſit?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ.

105. PRo reſolutione hujus difficultatis tria recolenda ſunt, quæ articulo præcedenti inſinuavimus. In primis notandum eſt, quòd adoptio ſolet communiter definiri à Theologis & Juriſperitis: *Gratuita aſſumptio perſonæ extraneæ ad alterius hæreditatem.* Juxta quam definitionem, ut quis adoptetur in filium, requiritur primò quòd perſona extranea ſit; hoc eſt, quòd ex ſe & ratione ſui non habeat jus filij ad hæreditatem ad quam adoptatur: ſecundò, quòd aſſumptio ſit gratuita, hoc eſt alijs titulis non debita. Alia conditio ſuperaddi ſolet, mutuus ſcilicet adoptantis & adoptati conſenſus, ſi adoptatus ſit ſui juris; ſi verò ſui juris non ſit, exigitur conſenſus Tutoris. Quòd autem adoptatus non accipiat eſſe ab adoptante, & quòd adoptio in ſolatium adoptantis fiat, ac denique quòd adoptatus non ſuccedat in hæreditate uſque ad mortem adoptantis, non ſunt de eſſentia adoptionis, ſed adoptioni humanæ & civili competunt, propter ejus imperfectionem.

106. Secundò ſupponendum eſt ut certum, & indubitatâ fide tenendum, Deum homines in filios adoptare, ut conſtat ex Paulo ad Roman. 8. *Ac-*

cepiſtis ſpiritum adoptionis : ad Galatas 4. *Vt adoptionem filiorum reciperemus* ; ad Epheſ. 1. *Prædeſtinavit nos in adoptionem filiorum per Jeſum Chriſtum* , & alibi paſſim. Ratio etiam id ſuadet: Adoptio enim, ut diximus, eſt gratuita aſſumptio perſonæ extraneæ ad alterius hæreditatem: Sed Deus gratuitò & liberaliter creaturam rationalem aſſumit, ſeu elevat ad beatitudinem; in qua Dei hæreditas conſiſtit, & ad quam ex ſua natura nullum habet jus, ſubindeque ad eam ut perſona extranea comparatur: Ergo Deus homines adoptat in filios. Unde Chryſologus ſerm. 70. hæc verba orationis dominicæ, *Pater noſter qui es in cœlis* , expendens, ſic ait: *Servus dominum Patrem vocare audet , judicem ſuum reus nuncupat genitorem: conditio terrena ſuâ ſe voce adoptat in filium; qui terrena perdidit, æſtimat ſe Divinitatis hæredem. Sed audemus , quia præſumptio dicentis non eſt , ubi auctoritas eſt jubentis: ipſe enim nos hodie dicere ſic voluit , qui nos docuit ſic orare. Et quid mirum , ſi homines Dei conſecravit in filios, quando ſe hominis dedit & aptavit in filium? Carnis tunc naturam tranſtulit in divinam , Deitatem quando humanam detulit ad naturam ; tunc hominem ſibi in cœleſtibus præſtitit cohæredem , quando ſe participem reddidit terrenorum.* Et ſerm. 10. *Audivimus fratres , quò nos tulit divina dignatio, quò paternitas extulit nos ſuperna: credamus nos Dei filios , reſpondeamus generi , vivamus cœlo, patrem ſimilitudine referamus , ne perdamus vitijs quod ſumus per gratiam conſecuti.* Similia ſcribit Cyprianus in lib. de ſpectac. ubi etiam mirum in modum hanc filij Dei adoptivi dignitatem extollit, Chriſtianos adhortans, ut tales ſe exhibeant in moribus, quales filios Dei decet: *Nunquam humana opera mirabitur* (inquit) *quiſquis ſe cognoverit filium Dei. Dejicit ſe de culmine generoſitatis , qui admirari aliquid poſt Deum poteſt. Cùm ergo te ſollicitat caro ad turpia, reſponde , filius Dei ſum ; ad majora natus ſum , quàm ut me ventris mancipium efficiam. Cùm te mundus tentat , reſponde , filius Dei ego ſum , cœleſtibus opibus deſtinatus ; indignum eſt ut terræ punctum conſecter. Cùm te dæmon invadit , cùm honores promittit , reſponde , Dei filius ſum, regno æterno natus , vade retro Sathana. Noli ergo degenerare à præcelſis filiorum Dei cogitationibus: Agnoſce* (addit Leo Papa) *dignitatem tuam , & divinæ conſors factus naturæ , noli in priſtinam vilitatem degeneri converſatione redire.*

107. Tertiò advertendum eſt , quod ſicut filiatio naturalis dupliciter ſumi poteſt, nempe formaliter, & fundamentaliter ; & in prima acceptione à relatione prædicamentali præſtatur ; in ſecunda verò, à generatione paſſiva, ſeu à natura ut per generationem accepta: ita filiatio adoptiva hac duplici acceptione gaudet: unde ſi ſumatur formaliter, in relatione conſiſtit ; ſi verò fundamentaliter , ſupponit pro fundamento ad quod relatio conſequitur: & de tali fundamento in præſenti diſputamus, & inquirimus quænam ſit forma illud formaliter præſtans , ſeu in ratione fundamenti prædictæ relationis formaliter conſtituens.

108. In cujus difficultatis reſolutione variè opinantur Authores : quidam exiſtimant Divinitatem Spiritus Sancti , juſtis extrinſecè unitam , ſeu animæ juſtorum intimè præſentem, mediâ gratiâ habituali , eſſe formam , quæ præſtat formaliter eſſe filium Dei adoptivum , concurrente gratiâ ſanctificante ſolùm ut vinculo. Ita Leſſius lib. 2. de ſummo bono cap. 2. Alij aſſerunt charitatem habitualem eſſe formam quæ talem effectum præſtat, & quæ fundamentum proximum filiationis adoptivæ Dei formaliter conſtituit. Sic docet Aureolus in 1. diſt. 17. quæſt. 1. art. 2. Nominales verò , cum Scoto & Durando, tenent filiationem adoptivam præſtari quidem à gratia ſanctificante , non tamen ratione ſuæ entitatis & perfectionis , ſed ex lege & pacto Dei, quia nempe Deus qualitatem illam ſupernaturalem , de ſe ad talem effectum inſufficientem & improportionatam , deputavit ac deſtinavit ad illum præſtandum, & per talem deputationem, valorem ei ſufficientem contulit ; ſicut moneta regio ſigillo ſignata, certum valorem & æſtimationem habet, quam ex ſe non obtinebat. Denique Suarez lib. 7. de gratia cap. 3. docet quidem gratiam habitualem, ratione ſuæ entitatis, nullo Dei extrinſeco favore expectato , filiationem adoptivam cauſare, ſeu fundare ; ſed addit cap. 3. num. 16. de potentia abſoluta talem effectum poſſe ab alia forma præſtari, vel hominem poſſe filium Dei adoptivum per ſolam extrinſecam denominationem, ſine ullo habitu, vel qualitate intrinſeca, conſtitui ; quia Deus poteſt illum ſolâ ſuâ voluntate ad gloriæ cœleſtis hæreditatem acceptare, ſeu deſtinare.

§. II.

Vera ſententia ſequentibus concluſionibus declaratur & ſtatuitur.

DIco primò : Divinitas Spiritus Sancti , extrinſecè nobis unita , ſeu aſſiſtens , non præſtat per modum formæ filiationem Dei adoptivam.

Probatur concluſio ratione fundamentali. 109.
Forma quâ quis regeneratur in filium Dei, ſeu quæ terminat formaliter ſpiritualem generationem , cauſat formaliter fundamentum filiationis adoptivæ : Sed Divinitas Spiritus Sancti nobis extrinſecè unita, vel aſſiſtens, non eſt forma quâ quis regeneratur in filium Dei, ſeu quæ terminat formaliter ſpiritualem hominis generationem : Ergo non cauſat formaliter fundamentum filiationis adoptivæ. Major patet, quia de filiatione adoptiva, proportione ſervatâ, philoſophandum eſt, ſicut de naturali : Sed in naturalibus illud quod terminat formaliter generationem , cauſat formaliter fundamentum filiationis naturalis : Ergo pariter fundamentum filiationis adoptivæ cauſatur formaliter à forma, quæ eſt terminus formalis ſpiritualis generationis. Minor verò ſuadetur primò ex D. Thoma hîc art. 3. in corp. ubi explicans de gratia habituali illud 2. Petri 1. *Maxima & pretioſa nobis promiſſa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ conſortes naturæ* , ſubdit : *Et ſecundùm acceptionem hujuſmodi naturæ , dicimur regenerari in filios Dei :* Ergo ex D. Thoma, forma quâ quis regeneratur ſpiritualiter in filium Dei, ſeu quæ eſt terminus formalis ſpiritualis generationis , eſt ipſa gratia habitualis, non verò Divinitas Spiritus Sancti, extrinſecè nobis unita ſeu aſſiſtens.

Secundò probatur eadem Minor ratione : Forma terminans ſpiritualem generationem eſt quâ terminus genitus ſpiritualiter vivit ; ſicut forma dans vitâ formaliter termino naturalis generationis, illam formaliter terminat: Sed Divinitas Spiritus Sancti, nobis extrinſecè unita, non eſt principium quo vivendi ſpiritualiter: Ergo nec formalis 110.

terminus ſpiritualis generationis. Major eſt evi- A
dens : Minor oſtenditur primò ex D. Thoma 2.2. quæſt. 23. art. 2. ad 2. ubi ait : *Deus eſt vita effectivè, & animæ per charitatem, & corporis per animam : ſed formaliter charitas eſt vita animæ, ſicut & anima corporis :* Ergo ex D. Thoma Divinitas Spiritus Sancti, nobis extrinſecè unita, nequit eſſe principium quo formale vivendi ſpiritualiter. Ratio etiam id ſuadet : Nam forma, quæ eſt principium quo formale vivendi, debet per identitatem, aut per phyſicam informationem, accipienti vitam uniri : At Divinitas Spiritus Sancti nullo ex his modis nobis uniri poteſt, cùm uterque modus unionis imperfectionem importet : Ergo nequit eſſe principium quo formale vivendi B
ſpiritualiter.

111. Poteſt inſuper probari concluſio aliâ ratione : Eadem forma quæ dat eſſe filium Dei adoptivum, hominem juſtificat, ut conſtat ex Tridentino ſeſſ. 6. cap. 4. ubi ait quod *noſtra juſtificatio eſt translatio ab eo ſtatu, in quo homo naſcitur filius primi Adæ, in ſtatum gratiæ & adoptionis filiorum Dei :* Sed Divinitas Spiritus Sancti, nobis extrinſecè unita, non juſtificat nos formaliter, ut colligitur ex eodem Tridentino ibidem cap. 7. dicente : *Demum unica formalis cauſa* (noſtræ juſtificationis) *eſt juſtitia Dei, non quâ ipſe juſtus eſt, ſed quâ nos juſtos facit ;* juſtitia autem quâ Deus eſt juſtus, eſt ipſa Divinitas : Ergo juxta doctrinam Tridentini Divinitas Spiritus Sancti, nobis ex- C
trinſecè unita, non eſt forma, quæ dat eſſe filium Dei adoptivum. Unde hæc ſententia Leſſij non videtur in fide tuta, nec Tridentini doctrinæ conſentanea.

Dico ſecundò : Habitus charitatis non eſt forma quæ filium Dei adoptivum conſtituit, ſed gratia habitualis.

112. Probatur : Illa forma tribuit formaliter eſſe filium Dei adoptivum, quæ formaliter terminat ſpiritualem hominis generationem : At forma terminans formaliter ſpiritualem hominis generationem, non eſt habitus charitatis, ſed ipſa gratia habitualis : Ergo habitus charitatis non eſt forma quæ filium Dei adoptivum conſtituit, ſed gratia D
habitualis. Major patet ex ſimilitudine ſeu analogia quæ reperitur inter generationem ſpiritualem & naturalem. Minor verò ſic oſtenditur. Licèt homo genitus naturali generatione recipiat ſimul cum natura proprietates, tamen non terminat formaliter naturalem generationem per proprietates, ſed per naturam humanam, quæ eſt radix illarum : Ergo ſimiliter licèt juſtus, genitus à Deo ſpirituali generatione, naturam ſupernaturalem & illius proprietates recipiat, non terminat tamen ſpiritualem generationem formaliter ratione proprietatum, ſed ratione naturæ ordinis ſupernaturalis : At gratia habitualis eſt in ordine ſupernaturali natura, charitas verò eſt illius pro- E
prietas, ut articulo ſequenti patebit : Ergo homo non terminat ſpiritualem generationem ratione habitûs charitatis, ſed ratione gratiæ habitualis, quæ eſt radix illius.

113. Confirmatur : Terminus formalis ſpiritualis generationis eſt ille quo genitus vivit ſpiritualiter radicaliter, ſeu qui eſt radix vitæ ſpiritualis ; ſicut terminus formalis generationis naturalis eſt ille quo genitus vivit naturaliter radicaliter, ſeu qui eſt radix vitæ naturalis : Sed gratia habitualis dat vitam radicaliter in ordine ſpirituali, ſeu ſupernaturali, non verò habitus charitatis, ut patet : Ergo gratia ſanctificans, non verò charitatis habi-

tus, eſt terminus formalis generationis ſpiritualis.

Confirmatur ampliùs : Terminus formalis ſpi- 114.
ritualis generationis eſt ille ratione cujus homo fit particeps naturæ divinæ, Deoque aſſimilatur, non in aliquo attributo, ſed in natura divina ; quod eadem paritate generationis naturalis probatur : Sed homo non fit particeps formaliter naturæ divinæ, nec Deo aſſimilatur in natura, per habitum charitatis, ſed per gratiam habitualem ; cùm ſola gratia habitualis ſit participatio formalis naturæ divinæ, ſub conceptu naturæ ; habitus verò charitatis ſit participatio divinæ voluntatis, quæ eſt illius attributum : Ergo idem quod priùs.

Dico tertiò : Gratia habitualis ſeipsâ adæquatè, 115.
nullo extrinſeco favore expectato, hominem conſtituit filium adoptivum Dei.

Hæc concluſio patet ex fundamentis jam ſtatutis : Nam per illam formam homo adæquatè filius Dei adoptivus conſtituitur, per quam conſtituitur ſpiritualiter genitus : Sed per gratiam habitualem, adæquatè, & ſecluſo quocumque favore extrinſeco, homo conſtituitur ſpiritualiter genitus : Ergo & filius Dei adoptivus. Major conſtat, nam eſſe genitum ſpiritualiter, eſt fundamentum relationis filij adoptivi, ſicut eſſe genitum naturaliter, eſt fundamentum relationis filij naturalis. Minor verò ſuadetur : Sicut enim homo conſtituitur naturaliter genitus, per receptionem naturæ convenientis ſpecificè cum natura generantis, ita conſtituitur genitus ſpiritualiter, per receptionem naturæ convenientis analogicè cum natura Dei ſpiritualiter generantis : Sed gratia habitualis ſe ſolâ, ſecundùm entitatem intrinſecam, abſque ullo favore extrinſeco, eſt participatio analoga naturæ Dei, ut articulo præcedenti vidimus : Ergo per illam adæquatè, & ſecluſo quocumque favore extrinſeco, homo conſtituitur ſpiritualiter genitus.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio : Ac- 116.
cipiens naturam generantis ſecundùm convenientiam univocam, ex vi hujus acceptionis, abſque aliquo ſuperaddito, conſtituitur filius naturalis : Ergo ex vi acceptionis naturæ divinæ, ſecundùm convenientiam analogam, abſque indigentia alicujus ſuperadditi, conſtituitur filius adoptivus : Sed gratia habitualis, ratione intrinſecæ entitatis, eſt participatio naturæ divinæ, ſecundùm convenientiam analogam, ſubindeque illam accipiens eſt ſimilis Deo analogicè in natura ſub conceptu naturæ : Ergo ex vi acceptionis illius, abſque ullo favore extrinſeco, homo conſtituitur ſpiritualiter genitus, filiuſque Dei adoptivus.

Reſpondebis negando conſequentiam & pari- 117.
tatem : nam acceptioni naturæ humanæ per naturalem generationem eſt annexum jus naturale ad hæreditatem patris, ſecùs autem acceptioni naturæ divinæ per ſpiritualem generationem, niſi accedat extrinſeca acceptatio ad gloriam : unde licèt prima naturæ acceptio, abſque ullo favore extrinſeco, filium naturalem conſtituat ; ſecunda tamen non conſtituit filium Dei adoptivum, niſi accedat aliquis favor extrinſecus Dei, hominem acceptantis ad gloriæ hæreditatem.

Sed contra : Naturæ proportionatæ ad aliquem 118.
finem debetur connaturaliter aſſecutio illius : Sed gratia habitualis eſt natura proportionata cum viſione clara Dei, quæ eſt hæreditas illius : Ergo Dei hæreditas illi debetur connaturaliter, & ſecluſo extrinſeco Dei favore.

Confirmatur : Gratia habitualis, ratione entitatis intrinſecæ, conſtituit hominem Deo gratum, & objectum congruum divinæ dilectionis ſimpli-

citer: Ergo illum reddit dignum, cui Deus velit bonum ſimpliciter tale, quod eſt viſio clara ipſius, & conſequenter dat jus connaturaliter ad hæreditatem Dei.

Confirmatur amplius: Lumen gloriæ, per modum principij proximi dat jus connaturaliter ad viſionem beatificam: Ergo gratia habitualis, à qua lumen gloriæ emanat tanquam proprietas, dabit idem jus connaturaliter, per modum radicis, & principij remoti & radicalis.

119. Dico ultimò: Implicat contradictionem eſſe filium Dei adoptivum, ſine gratia habituali.

Probatur: Ad filiationem adoptivam Dei eſſentialiter exigitur convenientia ſaltem analoga cum Deo in natura, ſub conceptu naturæ: Sed implicat creaturam convenire analogicè cum Deo in natura ſub conceptu naturæ, ſine gratia habituali: Ergo implicat contradictionem dari ſine illa filiationem adoptivam Dei. Major patet ex ſuprà dictis: Minor probatur. Eſſentia gratiæ habitualis conſiſtit in hoc quod eſt eſſe participationem formalem naturæ Dei ſub conceptu naturæ, ut articulo præcedenti oſtendimus: Ergo implicat creaturam ſine illa convenire analogicè cum Deo in natura ſub conceptu naturæ.

120. Confirmatur: Implicat hominem eſſe filium Dei adoptivum, niſi ſit ſpiritualiter à Deo genitus, cùm filiatio adoptiva in ſpirituali generatione fundetur: Sed repugnat illum eſſe ſpiritualiter genitum à Deo, ſine gratia habituali: Ergo implicat ſine illa eſſe filium Dei adoptivum. Minor probatur: Eſſe genitum ſpiritualiter, eſt procedere vivens vitâ ſpirituali à Deo vivente in ſimilitudinem naturæ, ad quod neceſſarium eſt vivere radicaliter vitâ ſpirituali & divinâ: Sed implicat vivere vitâ ſpirituali & divinâ radicaliter, ſine gratia habituali; cùm illa ſit radix operationum vitalium ordinis ſupernaturalis, nempe actûs charitatis, & viſionis intuitivæ Dei, aliorumque actuum ſupernaturalium: Ergo implicat hominem eſſe ſpiritualiter genitum à Deo, ſine gratia habituali.

§. III.

Solvuntur objectiones.

121. OBijcies primò contra primam concluſionem: Forma quâ juſtus vivit in ordine ſupernaturali & divino, eſt quæ præſtat formaliter eſſe filium Dei adoptivum: Sed homo juſtus vivit Spiritu Dei & ejus Divinitate: Ergo Divinitas Spiritus Sancti, juſtis unita per gratiam, præſtat formaliter eſſe filium Dei adoptivum. Major conſtat ex ſuprà dictis. Minor probatur primò ex Scriptura, Joan. 6. *Spiritus eſt qui vivificat.* Ad Galat. 5. *ſi Spiritu vivimus, Spiritu & ambulemus.* Item in Symbolo Concilij Nicæni dicitur: *Credo in Spiritum Sanctum Dominum &* VIVIFICANTEM. Unde Sanctus Thomas 4. contra Gent. cap. 20. obſervat quod Spiritus Domini initio mundi dicitur ferri ſuper aquas, non quaſi ipſe moveatur, ſed quia primum eſt motionis & vitæ principium, & quia divino ſuo halitu & ſpiritu omnia vivificat. In hujus rei confirmationem belliſſimè notavit Cornelius Muſſus Epiſcopus Bituntinus, lib. 3. de divina hiſtoria, omnia ſpiritu vivificari: *Habent* (inquit) *Phyſici in animalibus ſuos ſpiritus: anhelitum inprimis, tum corpuſcula illa in corde, in hepate, in cerebro formata, ſpiritus videlicet naturales, vitales, & animales. Sunt & ipſis Grammaticis ſpiritus, quos quidem accentus dicimus, ob id quod ſyllabis accinant, veluti earum tenores & toni: ſanè ut litteræ vocales dictionum, ſic litterarum vocalium ipſi accentus videntur eſſe animæ quædam, quòd eorum ſono acuto, vel gravi, voces ipſæ formentur, quaſi vivant, vigeant, ſpirent, & loquantur. Hinc porro ad Muſicam derivatio ſit ſpirituum: intenſiones enim & inflexiones, inclinationes & elevationes in tonis & cantibus, ſpiritus ſunt, quibus animata muſica tantam vim habet, ut poſſit amorem excitare, infundere gaudium, & timores pellere.* Secundò probatur eadem Minor ratione. Divinitas Spiritus Sancti eſt vita quædam per eſſentiam & infinita: Ergo de ſe ſufficiens eſt ad omnia vivificanda; & conſequenter unita juſtis, medio dono accidentali gratiæ ſanctificantis, illos ſeipsâ vivificat; ita ut gratia concurrat ſolùm per modum nexûs ſeu vinculi conjungentis, Divinitas verò Spiritus Sancti, per modum formæ, ſeu principij quo vivificantis.

122. Reſpondeo diſtinguendo Minorem: Juſtus vivit ſpiritu Dei, & ejus Divinitate, ut causâ efficiente, & movente ad actus vitales ordinis ſupernaturalis, concedo Minorem: ut formâ, & principio quo radicali vitæ ſupernaturalis, nego Minorem, & Conſequentiam: nam (ut ſuprà declaravimus) id quod formaliter præſtat eſſe filium Dei adoptivum, debet formaliter, & non ſolùm effectivè, vitam ſupernaturalem cauſare, ſeu eſſe principium radicale talis vitæ; quod Spiritui Sancto competere nequit, cùm forma quæ eſt principium quo radicale vivendi, debeat per identitatem, aut per phyſicam informationem accipienti vitam uniri, ut ſuprà diximus. Unde S. Thomas 2. 2. quæſt. 23. art. 2. ſibi hoc argumentum objicit: *Deus eſt ſpiritualiter vita animæ, ſicut anima vita corporis, ſecundùm illud Deuteronom. 30. Ipſe eſt vita tua: Sed anima vivificat corpus per ſe ipſam: Ergo Deus vivificat animam per ſeipſum.* Cui ſic reſpondet: *Ad ſecundum dicendum quod Deus eſt vita effectivè, & animæ per charitatem, & corporis per animam; ſed formaliter charitas eſt vita animæ, ſicut & anima corporis: unde per hoc poteſt concludi, quòd ſicut anima immediatè unitur corpori, ita charitas animæ.* Ex quo patet reſponſio ad utramque probationem Minoris.

Ad primam enim deſumptam ex Scripturæ teſtimoniis, dicendum eſt, Spiritum Sanctum dici vivificare effectivè, non formaliter, & juſtos ſpiritu Dei vivere, ambulare, & moveri, ut causâ efficiente, & impellente, non ut formâ informante, ſeu ut principio radicali quo vitæ ſpiritualis & ſupernaturalis; & in hoc ſenſu intelligenda eſſe prædicta Scripturæ & SS. Patrum teſtimonia.

Ad ſecundam, conceſſo Antecedente, ſimiliter diſtinguo Conſequens: Ergo eſt de ſe ſufficiens ad omnia vivificanda, formaliter, nego: efficienter, concedo. Ex quo ſolùm ſequitur juſtos vivere Divinitate Spiritus Sancti effectivè, non verò formaliter.

123. Obijcies ſecundò: Filius conſtituitur per communicationem naturæ ejuſdem cum natura patris, ſpecificè, vel numericè: Sed juſti non poſſunt eſſe filij Dei adoptivi, per communicationem naturæ divinæ, ſecundùm convenientiam ſpecificam, cùm natura divina ſit immultiplicabilis numero: Ergo conſtituuntur filij per communicationem naturæ divinæ, ſecundùm identitatem numericam, & conſequenter ipsâ formaliter Deitate.

124. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Filius naturalis, concedo Majorem: filius adoptivus, nego

Majorem. Et conceſsâ Minori, nego Conſequentiam : nam ad eſſe filij adoptivi ſufficit, vel affectus extrinſecus, qualiter inter homines contingit ; vel communicatio naturæ ſecundùm convenientiam analogam, qualiter contingit in Deo, qui nobis ſuæ naturæ participationem communicat mediâ gratiâ habituali, eâque mediante nos filios ſuos adoptivos conſtituit. Unde Propheta Regius Pſal. 81. ubi dixit de juſtis : *Ego dixi dii eſtis* (id eſt conſortes divinæ naturæ per gratiam) continuò ſubjungit, *& filij Excelſi omnes*, nimirum per filiationem adoptivam in gratia fundatam.

125. Objicies tertiò contra ſecundam concluſionem: 1. Joan. 3. dicitur. *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filij Dei nominemur & ſimus:* Ergo ex Scriptura charitas eſt forma, quæ præſtat homini formaliter eſſe filium Dei adoptivum, non verò gratia ſanctificans.

126. Reſpondeo aliqua, quæ ſunt effectus gratiæ ſanctificantis, attribui etiam charitati, ratione mutuæ connexionis quam habent inter ſe, non tamen eodem modo, ſed diverſo ; ſicque filiationem Dei adoptivam attribui gratiæ habituali formaliter & per ſe primò, charitati autem concomitanter & ſecundariò, quia illa eſt proprietas, quæ à gratia dimanat, & inſeparabiliter ipſi conjungitur.

127. Objicies quartò contra tertiam concluſionem: Filiatio Dei adoptiva abſque jure ad ejus hæreditatem ſtare nequit : Sed tale jus exigit vel ſupponit promiſſionem Dei, ſeu ejus pactum & ordinationem, gratiæ habituali ſuperadditam : Ergo gratia ſanctificans ex vi propriæ entitatis & perfectionis, ac ſecluſo omni favore extrinſeco ei ſuperaddito, non poteſt filiationem Dei adoptivam cauſare. Major patet ex definitione adoptionis ſuprà adducta: Minor verò ſuadetur. Non minor in operibus juſtorum, gratiâ & charitate informatis, invenitur proportio cum gloria, ut habet rationem mercedis, ſeu coronæ, quàm reperiatur in gratia ſanctificante, ut ſubjectum informante, cum beatifica viſione, ut habet rationem hæreditatis : Sed non datur in operibus juſtorum jus ad gloriam ut mercedem ſeu coronam, abſque interventu promiſſionis vel ordinationis divinæ, illorum entitati extrinſecè ſuperadditæ : Ergo nec in gratia ſanctificante ſalvatur jus ad beatificam viſionem, ut hæreditatem, abſque promiſſione vel ordinatione Dei.

128. Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, conceſſis præmiſſis, neganda eſt conſequentia & paritas. Ratio autem diſcriminis eſt, quia jus meritorium, quod in operibus juſtorum gratiâ & charitate informatis invenitur, vel eſt fidelitatis, vel juſtitiæ, vel gratitudinis : primum abſque promiſſione ſtare non poteſt ; ſecundum verò & tertium nequeunt in pura creatura, abſque pacto Dei, operum dignitati ſuperaddito, ſubſiſtere ; quia cùm juſtorum opera ſint Deo multis titulis debita, ex vi propria, & intrinſeco valore, non poſſunt Deum ex ſtricta juſtitia obligare ad illa remuneranda : jus autem fundatum in gratia ſanctificante reſpectu gloriæ ut hæreditatis, cùm non ſit meritorium, ſed ſolius connaturalitatis, ipſi competit abſque interventu promiſſionis, vel ordinationis divinæ ; ſicut Deus jure connaturalitatis tenetur Angelo infundere ſpecies, illius creatione ſuppoſitâ ; concurrere ad motum cœli, ſuppoſitâ illius exiſtentiâ ; & efluxum ſeu reſultantiam paſſionum non impedire, ſuppoſito quod naturas producat.

129. Dices: Quod eſt debitum alicui jure connaturalitatis, ſeu debito exigentiæ phyſicæ, non poteſt proponi ut præmium : v. g. proprietates naturales nequeunt ut præmium proponi, quia connaturaliter fluunt ab eſſentia, & ſunt illi debitæ titulo connaturalitatis, ſeu debito exigentiæ phyſicæ : Sed prima gloria, reſpondens primæ gratiæ ut hæreditas, poteſt in præmium proponi, imò ſic de facto eam promitti docet frequentior ſententia : Ergo non debetur gratiæ jure connaturalitatis, ſeu debito exigentiæ phyſicæ.

130. Confirmatur : Gloria ut hæreditas non debetur gratiæ ſanctificanti exigentiâ activâ, ſicut proprietates debentur eſſentiæ, quia non dimanat à gratia per modum propriæ paſſionis ; nec debito connaturalitatis paſſivæ, qualiter debentur Angelo ſpecies infuſæ à Deo, vel cœlo motus circularis : Ergo gloria nullo modo eſt debita gratiæ jure connaturalitatis, ſeu debito exigentiæ phyſicæ, ſed ſolùm jure morali & meritorio.

131. Ad inſtantiam nego Majorem : Gloria enim corporis debetur animæ Chriſti, ex vi gloriæ animæ, jure connaturalitatis, & debito phyſico, & tamen illam Chriſtum meruiſſe docet D. Thomas 3. p. quæſt. 19. art. 3. ad 3. Non ergo obſtat debitum phyſicum alicujus perfectionis, quominus poſſit tanquam præmium proponi, ut pluribus titulis debeatur. Paſſio autem ſimul cum natura conveniens, ideò nequit eſſe præmium niſi meriti cauſantis naturam, quia fit ex vi ejuſdem actionis ; ſi verò paſſionis effluxus ſuſpenderetur, poſſet proprietas ut præmium operum naturæ proponi : ſicut de facto, quia effluxus gloriæ corporis ex gloria animæ in Chriſto ſuſpenſus fuit, ut daretur locus paſſioni, terminavit Chriſti merita, quæ tamen gloriam animæ non attigerunt.

132. Ad confirmationem dicendum gloriam ut hæreditatem deberi gratiæ ſanctificanti phyſicâ exigentiâ activâ (ſicut proprietates debentur eſſentiæ) non ratione ſui, ſed ratione luminis gloriæ, quod ipſi debetur connaturaliter, & quod, juxta probabiliorem & communiorem ſententiam, ab ipſa dimanat tanquam proprietas ; non ita quòd ad gratiam in omni ſtatu, ſed ſolùm ut eſt in ſui conſummatione, ſeu in ſtatu termini, ſequatur.

133. Objicies quintò: Poteſt Deus de potentia abſoluta homini in gratia exiſtenti, & in illa perſeveranti, negare in perpetuum gloriam : Sed homo ſic excluſus à gloriæ conſecutione, filius Dei adoptivus non eſſet : Ergo gratia habitualis, ratione ſolius ſuæ entitatis & perfectionis, non cauſat filiationem Dei adoptivam, ſed indiget aliquo favore extrinſeco ei ſuperaddito. Major videtur certa, cùm enim inter gloriam & gratiam habitualem non ſit connexio eſſentialis, poteſt Deus de ſua potentia abſoluta homini in gratia exiſtenti, & in illa perſeveranti uſque ad mortem, gloriam in perpetuum denegare. Minor verò ſuadetur : Primò quia non ſtat filiatio adoptiva ſine acceptatione ad hæreditatem adoptantis : Sed in caſu poſito homo exiſtens in gratia habituali, non eſſet acceptus ad hæreditatem Dei, conſiſtentem in viſione beatifica, ſed potiùs eſſet ab illa excluſus : Ergo filius adoptivus non eſſet. Secundò probatur eadem Minor: Sine jure ad hæreditatem adoptantis filiatio adoptiva non ſubſiſtit : Sed in caſu argumenti homo exiſtens in gratia habituali non haberet jus ad hæreditatem Dei, cùm eſſet ab illa excluſus per divinam voluntatem : Ergo filius adoptivus non eſſet.

134. Aliqui ex noſtris Thomiſtis, ut ab hoc difficili argumento ſe expediant, negant abſolutè Majorem: exiſtimant enim, quod licèt Deus ſit liber in infuſione & conſervatione gratiæ ſanctificantis, ſuppoſito tamen quod illam infuderit homini, & uſque ad mortem ipſius illam conſervaverit, neceſſitatur ad gloriam ei conferendam, ita ut nec de potentia abſoluta illam ipſi denegare poſſit. Nam in operibus Dei (inquiunt) nihil poteſt eſſe fruſtra: gratia autem habitualis, cùm ſit quædam inclinatio ad gloriam, & diſpoſitio præparans ad illam, ſubindeque quædam gloria inchoata, fruſtra in perpetuum duraret, ſi gloria in perpetuum negaretur. Ita expreſsè docet Capreolus in 1. diſt. 17. ad 2. Gregorij.

135. Hæc tamen ſolutio diſplicet: Primò quia D. Thomas in 4. diſt. 46. quæſt. 1. art. 2. quæſtiunc. 2. ad 3. ait: *Damnare Petrum, cui ex beneficio gratiæ ſibi collatæ ſalus debetur, eſſet contrarium juſtitiæ* (largè & impropriè ſumptæ) *unde hoc Deus non poteſt, loquendo de potentia ordinata.* Ergo apertè ſentit, de potentia abſoluta non repugnare quod Deus non ſalvet hominem in gratia & charitate exiſtentem.

Secundò impugnatur hæc ſolutio: Gloria non eſt debita gratiæ, niſi titulo connaturalitatis activæ; ſicut eſſentiæ debentur proprietates, ut antea declaravimus: Sed Deus de potentia abſoluta poteſt impedire reſultantiam proprietatum ab eſſentia: Ergo & hominem in gratia exiſtentem, & in illa perſeverantem, gloriâ in æternum privare.

Tertiò, Lumen gloriæ non eſt magis debitum gratiæ ſanctificanti, quàm virtutes infuſæ, quæ ab ipſa emanant ut proprietates: At Deus de ſua potentia abſoluta poteſt gratiam ſanctificantem in ſubjecto producere, ſine illarum virtutum effluxu: Ergo poteſt etiam de abſoluta potentia impedire effluxum ſeu reſultantiam luminis gloriæ à gratia ſanctificante, ut eſt in ſuo termino & ſtatu connaturali.

Denique contra prædictam ſolutionem arguitur: Non magis gratia ſanctificans diſponit ad gloriam, quàm gravitas diſponat grave ut occupet centrum: Sed poteſt Deus de ſua potentia abſoluta grave extra centrum conſervare, illudque loco ſibi connaturaliter debito in perpetuum privare: Ergo licèt gratia ſanctificans ſit diſpoſitio ad gloriam, illamque connaturaliter exigat, poteſt Deus de potentia abſoluta gratiam in perpetuum conſervare ſine gloria, ſubindeque gloriam homini exiſtenti in gratia, & in illa perſeveranti, in perpetuum denegare. Hac ergo ſolutione rejectâ.

136. Ad argumentum reſpondeo, conceſsâ Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem, diſtinguo Majorem, non ſtat filiatio adoptiva ſine acceptatione in re, vel in jure, concedo Majorem: ſine acceptatione in re, nego Majorem: & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Licèt enim in caſu poſito homo non maneret gratus & acceptus ad gloriam in re, maneret tamen acceptus ad illam in jure, id eſt, haberet jus ut acceptaretur ad illam; & hoc ſufficit ad rationem filij adoptivi, ut patet in adoptione humana & civili; ſi enim Joannes Petrum adoptaret in filium, & poſtea ſine ulla cauſa legitima ipſum excluderet ab hæreditate, non propterea deſineret eſſe filius adoptivus illius, quia jus ad illam ex vi præcedentis adoptionis haberet. Unde

Ad ſecundam probationem Minoris, conceſsâ Majori, neganda eſt Minor: licèt enim homo eſſet excluſus à gloria actualiter obtinenda, non tamen eſſet privatus dignitate obtinendi gloriam, & jure connaturali ut acceptaretur ad illam; ſtat enim jus exigentiæ connaturalis ſine actuali poſſeſſione termini talis juris, ut patet in caſu quo Deus à natura producta ſuſpenderet paſſionum reſultantiam ſeu effluxum; tunc enim talis natura actu careret proprietatibus ſibi debitis, non tamen careret jure & debito connaturali habendi illas.

137. Objicies ſextò contra ultimam concluſionem: Poteſt Deus de ſua potentia abſoluta velle homini efficaciter gloriam, abſque voluntate efficaci conferendi gratiam habitualem: Sed homo in tali caſu eſſet filius adoptivus Dei: Ergo eſt poſſibilis de potentia abſoluta filiatio adoptiva Dei ſine gratia habituali. Major patet: Gloria enim non habet eſſentialem dependentiam à gratia habituali: Ergo poteſt Deus illam efficaciter velle, non volendo gratiam habitualem. Minor verò probatur ex definitione adoptionis: nam ut §. 1. primo loco annotavimus, adoptio eſt gratuita & liberalis aſſumptio perſonæ extraneæ ad alterius hæreditatem: Sed voluntas illa Dei eſſet gratuita & liberalis, ut conſtat; & homo aſſumptus, perſona extranea ſupponitur reſpectu hæreditatis Dei, & ad illam ordinaretur: Ergo haberet quidquid requiritur ad rationem filij adoptivi, ex adoptionis definitione.

138. Reſpondeo data Majori, negando Minorem. Ad probationem dico, quod quando adoptio definitur, *Gratuita & liberalis aſſumptio perſonæ extraneæ ad hæreditatem*, hoc debet intelligi de aſſumptione communicante affectivè naturam, non verò de ſimplici aſſumptione ordinante ad hæreditatem, ut conſtat in humanis & civilibus: nam poteſt unus alteri promittere hæreditatem, abſque eo quod ipſum adoptet in filium. Non ſufficit ergo, etiam ad humanam & civilem adoptionem, quælibet ad hæreditatem aſſumptio, ſed neceſſariò requiritur affectus communicandi naturam; aliàs omnes inſtituti hæredes, eſſent inſtituti filij: unde cùm in caſu poſito voluntas Dei, ordinans efficaciter hominem ad gloriam, non communicaret affectivè naturam divinam, affectu ſaltem efficaci (cùm talis affectus ſine gratia habituali ſecuta non poſſit ſubſiſtere) tali volitioni non conveniret definitio adoptionis, nec homini ſic ordinato, vera ratio filij adoptivi competeret.

139. Quod poteſt adhuc magis declarari & illuſtrari hoc diſcurſu: Actio effectiva filij debet eſſe communicativa naturæ realiter, vel affectivè: primum conſtat in actione efficiente filium naturalem, quæ realiter naturam generantis communicat: ſecundum in filiatione adoptiva civili, quæ non ſalvatur in ſola acceptatione unius ad hæreditatem alterius, ſed inſuper requirit affectum communicandi naturam, ſi adoptanti eſſet poſſibile; quare explicatur per hæc verba: *utinam eſſet meus filius:* Ergo etiam adoptio divina petit ex parte Dei affectum efficacem communicandi ſuam naturam: unde cùm implicet Deum velle efficaciter ſuam naturam communicare, niſi de facto illam communicet; & talis communicatio ſine infuſione gratiæ habitualis, quæ ſola eſt divinæ naturæ participatio, ſtare nequeat; implicat Deum aliquem adoptare in filium, niſi ei ſimul infundat gratiam ſanctificantem. Quare ſi de potentia abſoluta vellet homini efficaciter gloriam, abſque voluntate efficaci conferendi gratiam habitualem, talis homo filius Dei adoptivus non eſſet.

Dices

140. Dices primò: Ad adoptionem sufficit voluntas A inefficax & conditionata communicandi naturam adoptato, ut patet in adoptione humana & civili: Ergo licèt Deus non haberet voluntatem absolutam & efficacem conferendi tali homini gratiam sanctificantem, ille tamen filius ejus adoptivus esse posset.

Respondeo Antecedens esse verum de adoptione humana, sed non de divina: Ratio autem discriminis est, quia in adoptione humana supponitur in persona adoptanda natura ejusdem speciei, & proportionata cum hæreditate adoptantis, subindeque facultas ad talem hæreditatem percipiendam: secùs autem in adoptione divina. Unde B D. Thomas 3. p. quæst. 23. art. 1. in calce corporis articuli, sicait: *Hoc autem plus habet adoptatio divina quàm humana, quia Deus hominem, quem adoptat, idoneum facit per gratiæ munus ad hæreditatem cœlestem percipiendam; homo autem non facit idoneum eum quem adoptat, sed potiùs eum jam idoneum eligit adoptando.*

141. Addo quod in homine adoptante non est facultas communicandi adoptato naturam, nec secundùm convenientiam univocam, nec secundùm participationem analogam; & ideò non requiritur quòd aliquo ex his modis suam effectivè communicet naturam, sed sufficit affectus conditionatus & inefficax illam communicandi: in Deo au- C tem invenitur vis communicandi suam naturam creaturæ rationali, secundùm participationē analogam; ideòque ut aliquem adoptet in filium, non sufficit conditionatus affectus, sed requiritur volitio efficax & absoluta communicandi naturam: filiatio enim adoptiva Dei est imitatio filiationis ejus naturalis, summa intra limites adoptionis; non salvatur autem summa imitatio possibilis filiationi naturalis Dei, sine participatione analoga naturæ divinæ, cùm hæc possibilis sit.

142. Dices secundò: Deus posset illum hominem, cui gratiam sanctificantem denegaret, de facto beatificare, sine gratia habituali: At in tali casu esset filius adoptivus: Ergo est possibilis, de potentia absoluta, filiatio Dei adoptiva, sine gratia habi- D tuali. Major patet: nam, ut suprà dicebamus, visio beatifica non dependet essentialiter à gratia habituali. Minor verò suadetur: Forma præbens jus ad divinam hæreditatem, filium Dei adoptivum constituit: Ergo à fortiori ipsius hæreditatis divinæ possessio, quæ est ipsa visio beatifica, filium Dei adoptivum constituere poterit.

Respondeo datâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam: & insto in filiatione adoptiva civili, quam non præstat ipsius hæreditatis possessio, sed forma quæ præbet jus ad hæreditatem. Ratio autem in præsenti est, quia sola forma participans naturam divinam, potest esse terminus formalis spiritualis generationis, quæ est fundamentum filiationis Dei adoptivæ, ut suprà declaravimus: visio autem beatifica, quæ est possessio divinæ hæreditatis, non participat naturam divinam sub conceptu naturæ, quia licèt participet divinum intelligere (per quod, in nostra sententia, natura divina constituitur) tamen non participat illud, quatenus est eminenti quodam modo radix divinorum attributorum, sed ut habet rationem operationis vitalis, & actûs secundi; unde talis visio est quidem participatio beatitudinis increatæ, non tamen naturæ divinæ, formaliter quâ talis est, ut art. præcedenti §. 2. in resp. ad ultimam objectionem declaravimus.

§. IV.

Corollaria notatu digna.

143. EX dictis inferes primò, adoptare creaturam rationalem in filium, non esse proprium alicui ex Personis Divinis, sed commune tribus, ut docet D. Thomas 3. p. quæst. 23. art. 2. Nam Deus adoptat creaturam rationalem in filium, quatenus infundit gratiam spiritualiter generativam: actio autem infusiva gratiæ, cùm sit operatio libera, & ad extra, est communis toti Trinitati: Ergo & adoptatio creaturæ rationalis. Observat tamen D. Thomas ibidem in resp. ad 3. quod quia filiatio adoptiva est quædam similitudo filiationis naturalis, per appropriationem filio ut exemplari tribuitur: & quia in humanis solius patris est adoptare, adoptio Patri æterno ut Authori appropriatur. Item quia eadem adoptio fit per gratiam, quæ est opus divini amoris, appropriativè tribuitur Spiritui Sancto, ut infundenti gratiam, per quam adoptamur, & assimilamur Deo; unde ad Roman. 8. dicitur: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus abba pater.*

144. Inferes secundò cum eodem S. Doctore ibidem art. 3. solam creaturam rationalem capacem esse adoptionis: tum quia illa sola est capax gratiæ habitualis, quæ est radix cognitionis & amoris supernaturalis: tum etiam quia illa sola potest elevari ad visionem beatificam, quæ est Dei hæreditas. Ex quo

145. Inferes tertiò, non solùm homines, sed etiam Angelos in gratia existentes, esse filios adoptivos Dei: cùm etiam illi sint capaces divinæ hæreditatis, & ab illa extranei, utpote ratione propriæ naturæ non habentes jus ad illam.

146. Inferes quartò, prædestinatum existentem in peccato mortali, pro tempore quo est in illo, non esse filium adoptivum Dei, cùm careat gratiâ sanctificante, quæ est formalis terminus spiritualis generationis, subindeque fundamentum proximum filiationis adoptivæ. Nec obstat quòd ille sit membrum Christi, ut docent Theologi in Tractatu de Incarnatione: quia ad rationem membri sufficit etiam vita imperfecta, manus enim arida dicitur membrum, quia habet vitam vegetativam, quanquam hæc sit vita imperfecta ad rationem autem filij requiritur vita perfecta, ejusdem ordinis & naturæ cum vita generantis, vel adoptantis.

147. Inferes quintò, reprobum existentem in gratia esse filium Dei adoptivum: gratia enim sanctificans tribuit reprobo participationem naturæ divinæ, ejusdem rationis cum ea quam habet prædestinatus justus: Atqui per hujusmodi participationem justus nascitur ex Deo, & ipsa gratiæ infusio est spiritualis generatio, ut suprà diximus: Ergo reprobus eam habens, verè natus est ex Deo, E & filius ejus.

Inferes sextò, Patres veteris testamenti, in gratia & charitate existentes, verè fuisse filios Dei adoptivos; quamvis non fuerint in statu filiorum. Prima pars patet ex suprà dictis: nam veteres Patres in charitate existentes, verè fuerunt justificati, justificatione ejusdem rationis cum nostra: At justificatio, ex Tridentino suprà citato, est translatio ab eo statu in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ & adoptionis filiorum: Ergo Patres antiqui, per gratiam justificati, verè fuerunt filij Dei adoptivi.

148. Secunda verò pars ex eo constat, quòd Patres veteris testamenti ducebantur spiritu timoris;

quare in ſacris litteris appellantur ſervi, & ſpiritum ſervitutis habere dicuntur, ut patet ad Galat. 4. & ad Roman. 8. & alibi ſæpe: item illis non patebat aditus ad hæreditatem cœleſtem, ſicut juſtis novæ legis. Quare tres gradus filiationis adoptivæ diſtingui poſſunt: primus & imperfectiſſimus eſt juſtorum ad veterem legem pertinentium: ſecundus eſt juſtorum ad legem novam ſpectantium, qui alio perfectior eſt: tertius, & omnium perfectiſſimus, eſt beatorum videntium Deum, qui non ſolùm habent jus ad Dei hæreditatem, ſed etiam illam actu poſſident, Deoque per beatificam viſionem perfectiſſimè aſſimilantur. De hac adoptione loquitur Apoſtolus ad Roman. 8. cùm ait: *Nos ipſi primitias ſpiritûs habentes, intra nos gemimus, adoptionem filiorum Dei expectantes*, id eſt filiationem gloriæ, quæ excedit ſtatum adoptionis viæ; ſicut ſtatus adoptionis juſtorum novæ legis, præſtantior eſt ſtatu adoptionis patrum veteris teſtamenti. Unde ſicut ob hunc exceſſum D. Paulus ad Galat. 4. ſtatum antiquæ legis comparat parvulo, ſub actoribus & tutoribus conſtituto; ita 1. ad Corinth. 13. loquens de ſtatu præſentis vitæ, comparativè ad ſtatum gloriæ, eadem utitur ſimilitudine, dicens: *Cùm eſſem parvulus, loquebar ut parvulus &c.* Sicut enim ſtatus veteris legis, propter imperfectam cognitionem, eſt ſicut parvulus, in comparatione ad ſtatum gratiæ & veritatis, quæ per Chriſtum facta eſt: ſic ſtatus præſentis vitæ, in qua videmus per ſpeculum & in ænigmate, eſt ſicut parvulus, comparativè ad ſtatum vitæ futuræ, in qua eſt perfecta cognitio Dei.

149. Inferes ultimò, relationem filiationis adoptivæ Dei eſſe realem: Nam ſequitur ad realem generationem, per quam rationalis creatura accipit gratiam habitualem, illi intrinſecè inhærentem: Relatio autem habens reale fundamentum intrinſecum, non eſt rationis, ſed realis.

Confirmatur: Ideò filiatio adoptiva inter homines eſt relatio rationis, quia ſequitur ad extrinſecam acceptationem unius hominis ab alio ad ejus hæreditarem, quæ acceptatio nihil reale intrinſecum infert in ſubiecto adoptato: Sed filiatio adoptiva Dei non ſequitur immediatè ad extrinſecam acceptationem, ſed ad formam realem intrinſecam, nimirum gratiam habitualem, ut ex ſuprà dictis patet: Ergo eſt relatio realis.

ARTICVLVS VI.

Vtrum gratia habitualis realiter diſtinguatur à charitate?

150. NEgant Scotus, Durandus, Gandavenſis, & alij ex antiquis Theologis, contendentes idem eſſe gratiam & charitatem ſecundùm rem, ſolùmque formaliter & ratione ratiocinata diſtingui, ita ut idem habitus dicatur gratia, quatenus gratis datur, aut gratum facit; charitas verò, prout eſt principium diligendi Deum. Hos ex Recentioribus ſequuntur Vega lib. 7. in Trident. cap. 26 & 27 Bellarminus lib 1. de gratia & lib. arb. cap. 7. & Ægidius Coninck de actibus ſupern. diſp. 21 dubio 7. Sententia tamen affirmans communior eſt inter Theologos, eamque docet expreſsè S. Thomas hîc art. 3. omneſque eius Diſcipuli. Vnde ſit

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

Dicò igitur, gratiam diſtingui realiter à charitate.

151. Probatur primò ex Scriptura, quæ de gratia & charitate, ut de duobus inter ſe diſtinctis loquitur: nam 2. ad Corinth. 13. dicitur, *Gratia Domini noſtri Ieſu Chriſti, & charitas Dei.* Et 1. ad Timoth. 1. *ſuperabundavit gratia Domini noſtri Ieſu Chriſti, cum fide, & dilectione.* Quibus verbis gratiam à charitate, ſicut à fide diſtingui inſinuatur: Sed gratia realiter à fide diſtinguitur, cùm fides remaneat in peccatoribus, in quibus tamen conſtat gratiam Dei non eſſe: Ergo & à charitate.

152. Confirmatur: Ex ſacris litteris conſtat gratiam præcedere charitatem, & priùs naturâ infundi: Ergo & realiter ab illa diſtingui. Conſequentia patet. Antecedens probatur ex illo ad Roman. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis:* ubi diffuſio charitatis attribuitur Spiritui Sancto jam dato: Sed datur per gratiam habitualem: Ergo priùs naturâ infunditur gratia in anima, quàm charitas in corde per Spiritum Sanctum diffundatur. Hac ratione utitur S. Thomas qu. 27. de verit. art. 2. argum. 2. *ſed contra.*

153. Confirmatur ampliùs: Priùs eſt animam diligi à Deo, quàm eundem diligere, juxta illud 1. Ioan. 1. *ipſe prior dilexit nos*: Atqui gratia eſt obiectum dilectionis, quâ Deus nos in ordine ſupernaturali perfectè diligit; nam, ut ſuprà art. 1. oſtendimus, amor Dei format obiectum ſuum, reddendo illud amabile per infuſionem gratiæ, quæ eſt animæ pulchritudo, & maximum eius ornamentum; charitas verò eſt principium quo nos Deum ipſum diligimus: Ergo gratia prior eſt charitate, ſubindeque realiter ab illa diſtinguitur.

154. Probatur ſecundò ratione: In naturalibus quod dat eſſe ſimpliciter, diſtinguitur realiter ab eo quod dat tantùm eſſe operativum; eſſentia quippe ſeu natura à qua dependet eſſe, diſtinguitur realiter à ſuis potentijs, quæ ſunt principium immediatum operandi; ſolius enim Dei eſt operari per eſſentiam, & non per inſtrumentum aut potentiam à ſe diſtinctam: unde D. Thomas 1. p. quæſt. 54. art. 3. aſſerit potentiam intellectivam Angeli non eſſe eius eſſentiam; & noſtri Thomiſtæ in Philoſophia docent nullam poſſe dari ſubſtantiam creatam, quæ ſit immediatè operativa: Atqui de rebus ſupernaturalibus, ſervatâ proportione, ac demptâ earum ſupernaturalitate, philoſophandum eſt ſicut de naturalibus; gratia enim, quantùm fieri poteſt, naturæ attemperatur & accommodatur, ut paſſim docent Theologi: Igitur gratia habitualis, quæ dat eſſe ſupernaturale animæ, diſtinguitur realiter à charitate, quæ tantùm confert eſſe operativum, ſeu eſſe principium proximum & immediatum operandi, ac diligendi Deum ſuper omnia.

155. Reſpondet Durandus, quod licèt virtutes & potentiæ naturales quæ dant eſſe operativum, diſtinguantur realiter à natura quæ dat eſſe ſimpliciter, quia hæc eſt ſubſtantia, ac proinde non eſt immediatè operativa; habitus tamen charitatis identificatur realiter cum gratia ſanctificante, quia cùm hæc ſit accidens, poteſt eſſe immediatè per ſeipſam operativa, ſimulque elevare animam ad eſſe ſupernaturale, & divinæ naturæ participationē,

ac esse principium proximum & immediatum operandi, & diligendi Deum super omnia.

156. Sed contra primò: Etsi gratia habitualis, ex communi conceptu accidentis, non eximatur ab hoc quod est posse esse principium proximum & immediatum operandi, ac diligendi Deum super omnia, eximitur tamen ex speciali ratione talis accidentis; illa enim ex propria ratione specifica est natura supernaturalis, seu gerens vices naturæ in ordine supernaturali: natura verò ex proprio conceptu non est principium proximum motûs, sed duntaxat radicale & remotum.

157. Confirmatur: Etsi gratia habitualis sit accidens, quia tamen est natura supernaturalis, habet dare esse simpliciter, seu primum esse in ordine supernaturali; subindeque distinguitur à forma, quæ in eodem ordine dat esse operativum, quod est esse tantùm secundùm quid: hoc enim duplex esse petit distincta principia in supernaturalibus, sicut in naturalibus.

158. Contra secundò: Etsi gratia habitualis sit accidens, non est tamen principium proximum intelligendi in ordine supernaturali, sed id præstatur à fide, vel à lumine gloriæ, quæ realiter ab illa distinguntur: Ergo multò minùs erit principium proximum diligendi Deum super omnia: cùm enim amor sit vis appetitiva, & inclinatio consequens ad naturam, magis videtur distingui à natura in qua fundatur & radicatur, quàm vis cognoscitiva.

159. Confirmatur: Plus distinguitur esse ab operari, quàm unum esse operativum ab alio esse operativo; cùm hæc sint intra eandem lineam operandi, illa verò in diversis lineis; & tamen forma præstans in ordine supernaturali esse intellectivum, non præstat esse volitivum: imò virtus dans esse intellectivum circa principia supernaturalia, non dat esse intellectivum conclusionum, hoc enim præstatur à Theologia, & prudentia infusa, illud à fide: Simile est in charitate, quæ præstat esse appetitivum circa finem, virtutes autem morales infusæ circa media: Ergo multò minus eadem forma præstabit esse primum & simpliciter in ordine supernaturali, & esse operativum ac secundùm quid. Unde etsi gratia habitualis sit accidens, cùm tamen gerat vices naturæ in ordine supernaturali, & tribuat esse primum & simpliciter in tali ordine, non potest esse principium proximum & immediatum operandi.

160. Contra tertiò: Etsi gratia habitualis sit accidens, est tamen subjectum quo virtutum supernaturalium, sive id quo anima redditur susceptiva virtutum infusarum; non enim intelligitur ante gratiam subjectum proportionatum ad hujusmodi virtutes, cùm illæ sint improportionatæ naturæ: Ergo distinguitur realiter ab eis. Probatur Consequentia: Quantitas, licèt sit accidens, quia tamen est subjectum quo ad recipienda accidentia materialia, ab eis distinguitur realiter: Ergo similiter si gratia habitualis sit subjectum quo virtutum supernaturalium, habilitans & proportionans hominem ad illas recipiendas, realiter distinguetur ab illis.

161. Probatur rursus conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 3. quæ sic potest proponi. Charitas supponit in anima gratiam habitualem: Ergo realiter ab illa distinguitur. Consequentia patet, Antecedens probatur. De ratione virtutis in communi est disponere subjectum ad operandum convenienter ad naturam in eo præexistentem; nam virtus dat posse benè operari, posse autem benè operari, est posse exire in operationem naturæ convenientem & proportionatam; bonum enim, & conveniens naturæ, idem sunt: unde Aristoteles 7. physic. cap. 17. ait quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum*, & subdit: *Perfectum autem dico, quod est dispositum secundum suam naturam*: hoc verò inter charitatem & virtutes acquisitas discrimen intercedit, quòd illa, cùm sit ordinis divini & supernaturalis, non potest sicut aliæ disponere convenienter ad naturam rationalem secundùm se, quippe cum qua non habet convenientiam & proportionem, sed excessum: Ergo supponere debet eam esse elevatam, & convenienter ad illam ut sic elevatam disponere subjectum; subindeque debet supponere formam per quam fit talis elevatio: Sed hæc est gratia habitualis: Ergo charitas supponit in anima gratiam habitualem.

162. Dices primò cum Durando, unam & eandem formam posse tribuere utrumque hunc effectum, scilicet elevare animam rationalem ad esse supernaturale, & disponere potentiam ad operandum conformiter ad illud; & per consequens non requiri quòd charitas præsupponat in anima gratiam habitualem, per quam ad esse supernaturale elevetur.

163. Sed contra primò: Illi duo effectus recipiuntur in diversis subjectis, scilicet in anima, & in ejus potentia: Ergo necessariò provenire debent à duplici forma; nam eadem forma non potest esse in duplici subjecto realiter distincto, quale est anima & ejus potentia, ut suppono ex Philosophia.

164. Contra secundò: Si gratia habitualis esset forma ita eminens, quòd simul duos illos effectus præstaret, scilicet elevationem animæ ad esse supernaturale, & inclinationem formalem ad operandum, & diligendum Deum super omnia, pariter dici posset unicam formam præstare effectus omnium virtutum theologicarum & moralium, ipsorumque donorum Spiritus Sancti, sicque tolleretur necessitas multiplicandi virtutes & dona, cùm frustra fiant per plura quæ possunt fieri per pauciora: Sed hoc est contra communem SS. Patrum & Theologorum sensum, qui præter gratiam sanctificantem, plures virtutes, & dona Spiritus Sancti, in hominibus justificatis admittunt; imò & contra Concilium Viennense, approbans sententiam Theologorum asserentium animabus infantium in baptismo infundi gratiam, & virtutes: & contra Tridentinum sess. 6. cap. 7. ubi expressè decernitur, hominem justificari per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum: Ergo &c.

165. Contra tertiò: Esto possibile sit per respectum ad potentiam Dei absolutam, eandem formam utrumque effectum præstare, suavis tamen Dei providentia exigit, ut hos effectus per formas distinctas producat; quia cùm esse in aliquo ordine præsupponatur ad operari intra eundem ordinem, principium essendi præsupponi debet, saltem connaturaliter, ad principium operandi. Unde Dionysius lib. de Eccl. hierar. cap. 2. ait hominem non posse operari divina, nisi priùs fuerit assecutus statum & esse divinum; sicut non potest operari humana, antequam incipiat esse homo.

166. Dices secundò: Fides & spes sunt virtutes supernaturales, & tamen non exigunt naturam esse elevatam per gratiam, ut subjectū disponatur convenienter ad operandum; cùm reperiantur non solū in homine justo, sed etiam in peccatore, gratiâ habituali privato: Ergo ratio D. Thomę deficit.

Reſpondeo quod quando dicitur de ratione A virtutis eſſe, diſponere ſubjectum ad operandum convenienter ad naturam in eo præexiſtentem, hoc debet intelligi de virtute habente ſtatum & perfectam rationem virtutis, & exiſtente in ſuo ſubjecto connaturali: fides autem & ſpes, prout ſunt in peccatore, cùm ſint informes, non habent ſtatum & perfectam rationem virtutis, nec ſunt in ſubjecto connaturali: unde ſicut calor in aqua, ubi eſt in eſſe imperfecto, præternaturali, ac violento, non ſupponit in illa eſſe proportionatum ad calefaciendum; ita nec fides & ſpes in peccatore ſupponunt eſſe ſupernaturale proportionatum operationi & fini ſupernaturali. Hoc autem non poteſt habere locum in charitate, cùm illa ſit eſſentialiter virtus perfecta, & habeat modum & ſtatum virtutis, nec poſſit in eſſe imperfecto, & informi, ac veluti violento reperiri, ſicut fides & ſpes. B

167. Quartò probatur concluſio: Gratia eſt radix charitatis, & aliarum virtutum infuſarum, ſicut eſſentia eſt radix ſuarum proprietatum: Ergo diſtinguitur realiter à virtutibus. Antecedens patet ex dictis art. 4. §. 3. corol. 2. & poteſt adhuc ſuaderi. Nam gratia eſt terminus dilectionis quâ Deus nos diligit in ordine ad finem ſupernaturalem: Ergo ſicut talis dilectio eſt radix omnium bonorum ſupernaturalium, quæ nobis proveniunt à Deo, ita & gratia ex ſua ſpeciali ratione habet quod ſit origo omnium virtutum. Conſequentia C verò probatur: Si gratia eſt radix virtutum, ſicut eſſentia proprietatum, debet habere in ipſas aliquem influxum activum, qui dicitur reſultantia; eſſentia enim eſt cauſa hoc modo activa ſuarum proprietatum, ut demonſtrant noſtri Thomiſtæ in Philoſophia: Sed influxus activus ſupponit diſtinctionem inter cauſam & effectum: Ergo ſi gratia eſt radix virtutum, ſicut eſſentia proprietatum, diſtinguitur realiter ab illis.

168. Denique ſuaderi poteſt concluſio. Charitas eſt inclinatio in ultimum finem: Ergo ſupponit naturam à qua dimanet, ſcilicet gratiam. Conſequentia probatur: Tum quia univerſaliter omnis propenſio in aliquem finem, ſupponit naturam cujus D eſt inclinatio, ut patet in gravitate & levitate: Tum etiam, quia ideò proceſſio Spiritus Sancti non eſt per modum naturæ, nec generatio, quia eſt per modum impulsûs ſeu inclinationis, quæ neceſſariò ſupponit naturam, cujus eſt inclinatio.

169. Confirmatur, & magis illuſtratur hæc ratio ex doctrina quam tradit S. Thomas quæſt. 27. de verit. art. 2. In quolibet ordine rerum quatuor reperiuntur, ſubſtantia ſcilicet ſeu natura rei, finis ipſius, inclinatio ad talem finem, & motus ſeu tendentia in illum: v. g. in lapide eſt propria natura, conſiſtens in hoc quod ſit corpus mixtum talis ſpeciei; finis, qui non eſt alius quàm quies in centro; gravitas, quæ eſt propenſio ſeu inclinatio in ipſum; & deſcenſus, qui eſt motus ſeu tendentia E in illud. Similiter etiam in ordine ſupernaturali hæc quatuor debent reperiri: unde in tali ordine gratia tenet locum ſubſtantiæ ſeu naturæ; viſio beatifica habet rationem finis; charitas eſt inclinatio in illum; & motus ejus ſunt operationes elicitæ ab aliis virtutibus infuſis, quæ dantur ad exequenda opera quibus talis finis acquiritur. *Et ideò* (ſubdit S. Doctor) *ſicut in rebus naturalibus eſt aliud natura ipſa quàm inclinatio naturæ, & ejus motus, vel operatio; ita & in gratuitis eſt aliud gratia à charitate, & à cæteris virtutibus.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò: Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 7. 170.
hæc tria ſolùm dicit in juſtificatione infundi, ſcilicet fidem, ſpem, & charitatem, nulliuſque alterius habitûs infuſi meminit: Ergo cùm certum ſit in juſtificatione gratiam habitualem infundi, eam Concilium nomine charitatis intellexit, ſubindeque cenſuit eſſe unum & eundem habitum.

Reſpondeo Concilium ſub nomine charitatis 171.
comprehendere etiam gratiam habitualem: non quòd ſint unus & idem habitus, ſed quia inter ſe neceſſariò connectuntur, & nunquam abinvicem ſeparantur. Non expreſſit autem Concilium ſpecialiter gratiam: tum quia initio ejuſdem capitis mentionem illius fecerat, dicens juſtificationem eſſe renovationem interioris hominis, *per voluntariam ſuſceptionem gratiæ & donorum:* tum etiam quia can. 11. mentem ſuam apertè declarat, his verbis: *Si quis dixerit homines juſtificari, vel ſolâ imputatione juſtitiæ Chriſti, vel ſolâ peccatorum remiſſione, exclusâ gratiâ, & charitate, quæ in cordibus eorum diffundatur, atque illis inhæreat, anathema ſit.* Ibi enim diſtinguit gratiam à charitate, cùm diverſis nominibus eas exprimat; aliàs ineptam battologiam committeret, quæ tunc committitur, cùm plura nomina ad eandem rem ſignificandam aſſumuntur, uno eorum ſatis eam exprimente. Nec obſtat quod poſtea aſſumat verbum ſingularis numeri, nempe, *diffundatur, atque inhæreat:* iſtud enim fecit more grammatico, volens verbum reſpondere proximiori nomini, non autem duobus quæ aſſumpſerat.

Objicies ſecundò: A Scriptura & SS. Patribus 172.
iidem effectus gratiæ & charitati tribuuntur; per utramque enim dicimur juſtificari, vivere vitâ divinâ & ſupernaturali, filios Dei adoptivos fieri; utraque dicitur operire multitudinem peccatorum, diſcernere inter filios Dei & diaboli, ac eſſe radix meriti vitæ æternæ, juxta illud Gregorij Magni homil. 27. in Evang. *Non habet aliquid viriditatis ramus boni operis, ſi non manet in radice charitatis:* denique ſicut per gratiam Deo ut ſponſo conjungi dicimur, ita etiam per charitatem anima Deo maritatur, ut ait D. Bernardus ſerm. 93. Ergo non diſtinguntur realiter, ſed ſunt unus & idem habitus, qui ſecundùm quod obit diverſa munia, diverſis nominibus inſignitur.

Reſpondeo primò, eoſdem effectus gratiæ & 173.
charitati tribui, non quòd ſint unus & idem habitus, ſed quia ſunt inſeparabiliter inter ſe connexæ: qua de cauſa Apoſtolus 1. ad Corinth. 3. effectus benignitatis & patientiæ tribuit charitati, non quòd ſint unus & idem habitus, ut ſatis conſtat, ſed quia inſeparabiliter charitatem ipſam concomitantur.

Reſpondeo ſecundò, quod licèt multi gratiæ ef- 174.
fectus tribuantur etiam charitati, propter connexionem & mutuam concomitantiam utriuſque, tamen aliter tribuuntur gratiæ, & aliter charitati, ſcilicet gratiæ ut primæ radici, charitati verò ut fructui illius. Præterquam quod aliqua eſt gratiæ excellentia, quæ non tribuitur charitati, ſcilicet dare primum eſſe ſupernaturale, atque adeò eſſe naturam ordinis ſupernaturalis, & originem ac primam radicem omnium motuum ſupernaturalium.

Reſpondeo tertiò, quod quando in Scriptura 175.
effectus gratiæ tribuuntur charitati, non accipitur

charitas, ut ſolùm eſt habitus quo Deum diligimus, ſed etiam prout eſt vinculum amicitiæ inter nos & Deum, quo & ipſum diligimus, & viciſſim ab eo diligimur, in quo ſenſu charitas continet ſub ſe habitum gratiæ, quæ eſt effectus dilectionis quâ Deus nos diligit: eodemque modo charitatem uſurpant SS. Patres, cùm eam à gratia habituali non diſtingunt.

176. Objicies tertiò: Si gratia ſanctificans non eſt habitus operativus, erit otioſa, & inutilis, ſubindeque imperfectior charitate: Sed hoc non eſt dicendum: Ergo nec illud.

Reſpondeo negando ſequelam: Etſi enim gratia non ſit habitus immediatè operativus, non poteſt tamen dici otioſa: Tum quia operatur per virtutes infuſas, quæ ab ipſa emanant ut proprietates; ad inſtar animæ, quæ per ſuas facultates operatur: Tum etiam, quia dat homini eſſe divinum & ſupernaturale, quod ſe habet in anima, ſicut pulchritudo in corpore; unde ſicut pulchritudo non dicitur otioſa, licèt non operetur, ſic neque gratia.

177. Objicies quartò: Charitas dicitur forma omnium virtutum: Sed informatio virtutum fit per gratiam, per quam opera redduntur meritoria: Ergo videtur quod gratia ſit idem quod charitas.

Reſpondeo ex D. Thoma in 2. diſt. 26. quæſt. 1. art. 4. ad 5. *quod charitas alio modo dicitur forma virtutum quàm gratia: charitas enim eſt forma virtutum ex parte actûs, inquantum ſcilicet omnes actus virtutum in ſuum finem revocat, eò quòd ejus objectum eſt finis ultimus. Sic enim eſt in omnibus potentijs, & artibus ordinatis, quòd illa quæ altiorem finem reſpicit, largitur formam arti quæ ſub ipſa eſt, cujus actus in ſuum finem ordinatur, ſicut gubernator oſtendit factori navis, qualis debeat eſſe forma timonis. Vnde charitas informat alias virtutes, ſicut virtus virtutem: ſed gratiâ informantur per modum originis, quia ſcilicet ex ipſa gratia quodammodo formaliter oriuntur habitus virtutum per diverſas potentias diffuſi; illud autem quod ab alio oritur, formam & ſpeciem ab eo trahit, & in ſuo vigore conſiſtit, quandiu origini continuatur: & ideò non oportet quòd gratia ſit idem quod charitas, quamvis charitas nunquam poſſit eſſe ſine gratia.*

178. Objicies ultimò: Si gratia & charitas realiter diſtinguerentur, poſſent ab invicem ſeparari, ſaltem de potentia Dei abſoluta: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor probatur: Si aliquis homo haberet gratiam ſine charitate, eſſet Deo gratus & acceptus, imò & filius ejus adoptivus, & tamen non eſſet ejus amicus; quod videtur abſurdum. Item ſi alicui infunderetur charitas ſine gratia ſanctificante, ille nec damnaretur, cùm nullum haberet peccatum, quod cum charitate incompoſſibile eſt; nec ſalvaretur, quia cùm non eſſet filius Dei adoptivus, eſſet incapax hæreditatis, & cùm non eſſet indutus veſte nuptiali ac polimitâ gratiæ ſanctificantis, non poſſet eſſe ſponſi cœleſtis conviva, & indignus eſſet quod admitteretur ad convivium illud æternum, in quo juſti epulantur & exultant in conſpectu Dei: quid ergo fieret de illo homine, qui nec ſalvari nec damnari poſſet?

179. Reſpondeo negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum eſt, quod ille cui infunderetur gratia ſine charitate, eſſet amicus Dei radicaliter & remotè, quia haberet gratiam, cui tanquam radici principium diligẽdi Deum deberetur. Ad ſecundam dico caſum illum eſſe impoſſibilem: licèt enim Deus de abſoluta potentia eſſentiam à ſuis proprietatibus ſeparare poſſit, earum reſultantiam impediendo, non poteſt tamen facere quòd aliqua proprietas exiſtat in aliquo ſubjecto, ſine eſſentia à qua dimanat, præſertim ſi talis proprietas ſit vitalis: v. g. licèt Deus poſſit creare animam rationalem ſine intellectu & voluntate, non poteſt tamen intellectum aut voluntatem ſine anima rationali producere, aut conſervare; quia cùm illæ potentiæ ſint vitales, ſine principio vitali, in quo radicantur, ſubſiſtere nequeunt; unde cùm charitas ſit potentia vitalis ordinis ſupernaturalis, non poteſt exiſtere ſine gratia ſanctificante, quæ eſt prima radix vitæ ſupernaturalis, & quæ in ordine ſupernaturali gerit vices naturæ ſeu ſubſtantiæ. Quare D. Thomas loco in ſolutione præcedentis argumenti adducto ait in terminis, quod *charitas nunquam poteſt eſſe ſine gratia.*

180. Reſpondeo ſecundò, quod ſi per impoſſibile charitas eſſet in aliquo homine ſine gratia, ille nec damnaretur, quia non haberet peccatum; nec ſalvaretur, quia non eſſet ad gloriam idoneus; ſed, ut dicit Capreolus, pertineret ad divinam providentiam ei providere, vel de gratia quâ fieret ad gloriam idoneus, vel de aliquo alio fine ultimo ipſi proportionato, qualis eſſet notitia abſtractiva Dei, ut authoris tam ſupernaturalis quàm naturalis.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

181. EX dictis inferes, gratiam habitualem ſubjectari immediatè in anima, non autem in voluntate. Ita D. Thomas hîc art. 4. & omnes Authores qui docent gratiam diſtingui realiter à charitate.

Probatur primò: Si gratia poneretur immediatè in potentijs animæ, non verò in ejus eſſentia, eſſet proximè & immediatè operativa; quod enim perficit potentiam per ſe primò ad operationem ordinatam, eſt immediatè operativum; Sed gratia non eſt immediatè & per ſeipſam operativa, ut probant rationes, quibus oſtendimus eam diſtingui realiter à virtutibus: Ergo non reſidet in potentijs animæ, ſed in ejus eſſentia.

Secundò, Dona ſupernaturalia, quæ ſunt participationes intellectûs & voluntatis Dei, recipiuntur immediatè in intellectu & voluntate; Ergo illud quod eſt participatio naturæ ut natura eſt, debet in ipſa animæ eſſentia immediatè recipi.

Tertiò, Effectus formales gratiæ per ſe primò inſunt animæ, & non ejus potentijs: Ergo & gratia. Conſequentia patet, cùm enim effectus formalis formæ nihil aliud ſit quàm ipſa forma ut communicata ſubjecto, in eo ſubjecto reſidet immediatè forma, cui tribuit ſuum effectum formalem. Antecedens verò probatur: Effectus formales gratiæ ſunt præcipuè duo, nimirum dare eſſe & vitam ſupernaturalem, & reddere Deo gratum: Sed illi effectus per ſe primò conveniunt animæ; eſſe enim, & vivere, ſeu eſſe principium radicale vitæ, per ſe primò convenit animæ, & non potentijs; ſimiliter eſſe gratum per ſe primò reſpicit non operationes vel potentias, ſed ſubjectum; quia enim illud eſt gratum, operationes ſunt gratæ & acceptæ, juxta illud Geneſ. 4.

Respexit Dominus ad Abel, & ad munera ejus Ergo &c.

Denique ut discurrit D. Thomas hîc art. 4. in argum. sed contra, *Per gratiam regeneramur in filios Dei: Sed generatio per prius terminatur ad essentiam, quàm ad potentias: Ergo gratia per prius est in essentia animæ, quàm in potentijs.*

Confirmatur: Si Deus ab homine auferret omnes animæ potentias, ille adhuc esset capax gratiæ sanctificantis; nam etsi nasceretur sine potentijs, haberet peccatum originale, quod afficit immediatè ipsam substantiam animæ, ut in Tractatu de peccatis ostendimus: Ergo posset baptizari, subindeque gratiam sanctificantem, per quam à tali peccato mundaretur, recipere.

Disp. 7. art. 6.

182. Objicies primò: Contraria debent habere idem subjectum à quo se expellant: Sed subjectum peccati, quod contrariatur gratiæ, non est essentia animæ, sed ejus potentiæ: Ergo gratia non residet in essentia animæ, sed in ejus potentijs.

Respondeo negando Minorem: licèt enim peccati actualis subjectum sit potentia, subjectum tamen peccati habitualis, & maculæ, cui gratia opponitur, est essentia animæ. Itaque peccatum dupliciter potest considerari, primò in ratione offensæ, & quantùm ad actualem deordinationem; & sub hac ratione non opponitur directè gratiæ, sed charitati, vel justitiæ, subindeque in voluntate residet: secundò in ratione maculæ, & quantùm ad habitualem deordinationem quam in anima causat; & sic directè opponitur gratiæ habituali, & in ejus privatione, ut actum præteritum à quo causata fuit connotante, consistit; quare immediatè residet in essentia animæ, ut in Tractatu de peccatis docuimus.

Disp. 7. art. 3.

183. Objicies secundò: Gratia & gloria sunt in eodem subjecto: Sed gloria non est in essentia animæ, sed in ejus potentijs; cùm nihil aliud sit quàm beatitudo, quæ in actu intellectûs, clarâ scilicet Dei visione, formaliter consistit: Ergo pariter gratia non in essentia animæ, sed in eius potentijs residet.

Respondeo distinguendo Majorem: Gratia residet in eodem subjecto quo gloria, sumpta in actu primo, & pro dono supernaturali habente perfectionem beatitudinis, concedo Majorem: sumpta in actu secundo, & pro actu formalis beatitudinis, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Gloria non est in essentia animæ, ut est actus secundus, & ipsa beatitudo formalis, concedo Minorem: ut est actus primus, & donum supernaturale habens perfectionem beatitudinis, nego Minorem: nam sub hac ratione est ipsa gratia consummata, ut causans lumen gloriæ, eique indissolubiliter connexa. Ita Cajetanus & Conradus hîc art. 4. & Capreolus in 2. dist. 26. quæst. 1. ad 1. Scoti contra 2.

DISPVTATIO III.

De divisione gratiæ.

Ad quæstionem III. D. Thomæ.

COnsideratâ existentiâ & essentiâ gratiæ, consequens est ut varias ejus species contemplemur, innumeraque gratiæ dona, quibus nos Deus afficit, ac prævenit in benedictionibus dulcedinis, & quæ ab ipso veluti radij à Sole promanant, breviter hîc declaremus & exponamus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum gratia creata interna convenienter dividatur in gratiam gratum facientem, & gratis datam, & an præter gratias gratis datas, ab Apostolo recensitas, aliæ assignari possint?

§. I.

Quibusdam præmissis, utraque difficultas resolvitur.

1. SVppono primò, divisionem gratiæ in gratiam gratum facientem, & gratis datam, non esse primariam, sed secundariam, & subdivisionem alterius divisionis, quâ gratia primò dividitur in gratiam increatam & æternam, cujusmodi est amor quo Deus nos ab æterno dilexit in ordine ad finem supernaturalem, & in gratiam creatam & temporalem, quæ comprehendit ea dona, quæ nobis à Deo in ordine ad eundem finem in tempore conceduntur. Hanc gratiæ divisionem insinuat S. Thomas hîc quæst. 110. art. 1. in calce corp. art. ubi sic ait: *Per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine à Deo proveniens. Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa æterna Dei dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia prædestinationis, inquantum Deus gratuitò, & non ex meritis, aliquos prædestinavit sive elegit: dicitur enim ad Ephes. 1. Prædestinavit nos in adoptionem filiorum in laudem gloriæ gratiæ suæ.* Quibus verbis declarat, quod quamvis simpliciter, & quasi per antonomasiam, nomine gratiæ, significari soleat donum temporale & creatum, tamen nomen & notio gratiæ propriè etiam convenit enti increato, nimirum actui voluntatis divinæ, eligentis & prædestinantis aliquos homines ad gloriam gratuitò, & independenter à meritis: unde ad Roman. 4. & 11. prædestinatio, *propositum gratiæ*, seu *electio gratiæ* nuncupatur, & Sapient. 16. per gratiam quæ dicitur omnia nutrire, supernaturalis & gratuitus Dei amor significatur. Similiter persona Verbi, quatenus communicata humanitati Christi per unionem hypostaticam, gratia substantialis & increata appellatur. Unde Christus inquantum homo dicitur substantialiter unctus à Divinitate, juxta illud Nazianzeni orat. 36. *Vnctio humanitatis, Divinitas est.* Denique Isidorus lib. 7. Etymol. cap. 3. ait Spiritum Sanctum, quia non nostris meritis, sed voluntate divinâ gratis datur, gratiam appellari. Idem docet Augustinus serm. 31. de verbis Domini cap. 1. his verbis: *Gratia quippe Dei donum Dei est: donum autem maximum ipse Spiritus Sanctus est, & ideò gratia dicitur.*

2. Adverte tamen, hoc inter actus increatos divinæ voluntatis, & Personas Divinas discrimen reperiri, quòd affectus supernaturales & indebiti divinæ voluntatis erga homines, ut prædestinatio & electio, sunt formaliter gratiæ ab æterno, quia ab æterno sunt formaliter dona seu beneficia supernaturalia; Divinitas verò & Personæ Divinæ non sunt ab æterno gratiæ, sed in tempore, hoc est, licèt æternæ sint quoad suam realitatem, tem-

porales tamen sunt quoad gratiæ denominationem, quia non donantur hominibus nisi mediante aliquo effectu temporali: v. g. Persona Verbi non est humanitati Christi donata in unitatem suppositi, nisi per temporalem ejus assumptionem; nec persona Spiritus Sancti datur hominibus, nisi per temporalem eorum justificationem, seu per charitatis in cordibus nostris diffusionem, juxta illud Apostoli ad Roman. 8. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.*

3. Suppono secundo, gratiam Dei temporalem & creatam dividi in internam & externam: interna est ea quæ interiùs nobis unitur, seu quæ in anima hominis, vel in ejus potentijs residet; externa verò illa dicitur, quæ ipsum intrinsecè non afficit, sed extrinsecè tantùm. Unde ad primum genus gratiæ pertinent gratia sanctificans, virtutes morales per se infusæ, dona Spiritus Sancti, & motiones gratiæ auxiliantis, in intellectu aut voluntate receptæ: ad secundum verò reducuntur omnes causæ, media, & objecta externa, per quæ mens nostra excitatur ad res divinas cognoscendas vel amandas: qualia sunt prædicatio verbi Dei, exempla Christi & Sanctorum, lectio Sacrarum Scripturarum, miracula, occasiones benè operandi, supernaturaliter præparatæ, occasiones peccandi, supernaturaliter ablatæ, teste Augustino Soliloq. 13. & 16. & lib. 50. homiliarum, homil. 23. ubi Deum sic loquentem inducit, *Regebam te mihi, servabam te mihi: ut adulterium non committeres, suasor defuit; ut suasor deesset, ego feci: locus & tempus defuit; ut hæc deessent, ego feci; agnosce ergo gratiam &c.* Denique omnis exterior effectus divinæ providentiæ supernaturalis, ordinatus ad salutem hominum, sive promovens bonum, sive removens malum, gratia Dei externa appellari potest. Utramque gratiam eleganter describit D. Prosper lib. 2. de vocat. gentium cap. 26. his verbis: *Gratia quidem Dei in omnibus justificationibus principaliter præeminet, suadendo exhortationibus, movendo exemplis, terrendo periculis, incitando miraculis, dando intellectum, inspirando consilium, corque ipsum illuminando, & fidei affectionibus imbuendo.*

Dico primò, gratiam creatam internam convenienter dividi in gratiam gratum facientem, & gratis datam. Ita D. Thomas hîc art. 1. & alij Theologi communiter.

4. Probatur primò: Ex Scripturis constat dari quandam gratiam, quæ nos gratos facit & justos, & aliam quæ non facit nos gratos, & nihilominus appellatur gratia. De priori dicitur ad Roman. 5. *Justificati gratis per gratiam ipsius*; & ad Ephes. 1. *In laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo.* De posteriori verò 1. Petri 4. *Unusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei.* Et 1. ad Corinth. 12. *Divisiones gratiarum sunt: alij per spiritum datur sermo sapientiæ; alij autem sermo scientiæ secundùm eundem spiritum; alteri fides in eodem spiritu; alij gratia sanitatum; alij operatio virtutum; alij prophetia; alij discretio spirituum; alij genera linguarum; alij interpretatio sermonum.* Quibus verbis enumerantur novem gratiæ gratis datæ: Ergo gratia creata & interna rectè dividitur in gratiam gratum facientem, & gratis datam.

5. Probatur secundò ratione D. Thomæ: Gratia ad hoc ordinatur ut homo reducatur in Deum, eique conjungatur, unde quot modis potest fieri talis conjunctio, tot debent dari genera gratiæ: Atqui unio illa seu conjunctio duobus tantùm modis fieri potest, nimirum formaliter, & efficienter, seu ministerialiter: Ergo duplex erit gratia, altera quâ unimur & conjungimur Deo formaliter, & ista est gratia *gratum faciens*, quæ hominem sanctificat & justificat; altera qnâ unus homo efficienter cooperatur alteri ad hoc ut Deo conjungatur, ac ministerialiter ad ejus conversionem concurrit; & hæc gratia *gratis data* appellatur, tribuendo nomen generis ignobiliori speciei, ut in alijs rebus sæpè contingit. Unde, ut infrà dicemus, hæ duæ species gratiæ in eo præcipuè inter se differunt, quòd gratia gratum faciens in bonum ipsius recipientis referatur; gratis data verò in bonum & utilitatem aliorum; quò fit ut hæc posterior in peccatoribus nonnumquam reperiri possit, cùm peccatores, etiamsi suam negligant, possint aliorum salutem procurare, & ad eam cooperari, ad instar eorum qui arcam Noë fabricaverunt, & tamen aquis diluvij submersi sunt. Ex quo patet divisionem istam esse adæquatam; cùm reddere gratum, vel non reddere gratum subjectum, & conferri ad propriam recipientis utilitatem, vel solùm in bonum & commodum alterius, sint inter se oppositа, & se invicem excludant; & cùm gratia gratum faciens, quæ astruitur tanquam unum membrum, contineat omnes alias à gratijs gratis datis distinctas. Quod ut clarè percipiatur, & quibusdam instantijs quæ fieri possent in contrarium occurratur.

6. Diligenter observandum est, gratiam gratum facientem sumi dupliciter: primò strictè, pro ea quâ justificamur, & quâ reddimur formaliter grati Deo: secundò latè, pro ea quæ ordinatur ad justificationem sui subjecti; sive antecedenter, ut gratia excitans, & actus fidei & spei, quibus disponimur ad eam; sive concomitanter, sive consequenter, ut sunt auxilia supernaturalia, augmentum gratiæ, & gloria, quæ est consummatio & perfectio gratiæ; & in hac lata & ampla acceptione hîc usurpatur, dum contra gratiam gratis datam distinguitur: unde licèt in recto & principaliter solam gratiam sanctificantem importet, reductivè tamen & consequenter, initiativè, vel completivè, auxilia divinæ gratiæ, habitus virtutum, & donorum, veluti justificantis gratiæ dispositiones, aut complementa, complectitur, subindeque omnes alias gratias distinctas à gratijs gratis datis. Quod Vazquez non consideravit, dum in brevi annotatione ad articulum primum hujus quæstionis, dixit hanc divisionem esse quidem bonam, sed non adæquatam gratijs hujus vitæ; eò quòd sub neutro ex ejus membris fides & spes, & auxilia quibus ad vincendum tentationes, & exercenda opera virtutum juvamur, comprehendantur: illa enim, ut jam ostendimus, sub gratia gratum faciente, tanquam ejus initia vel dispositiones continentur.

7. Dico secundò, etiam subdivisionem gratiæ gratis datæ in novem ab Apostolo assignatas esse adæquatam. Est contra Vazquem, Bellarminum, & Suarem, existimantes dari alias gratias datas, præter novem illas quas recenset Apostolus, ipsumque famosiores tantùm retulisse: unde Suarez ait illis debere addi characterem sacerdotalem, jurisdictionem in foro interno, & specialem assistentiam Spiritus Sancti, quâ Summo

Pontifici, & Concilijs legitimè congregatis, ad definiendas res fidei assistit.

Hanc tamen divisionem, ut sufficientem & adæquatam, recipit Rupertus lib. 3. de glorific. Trinit. ubi novem istas gratias novem ordinibus Angelorum correspondere demonstrat. Eam etiam approbat, & defendit S. Thomas 1. ad Corinth. 12. lect. 2. & hîc art. 4. egregio & mirabili discursu, qui sic breviter potest proponi. Gratiæ gratis datæ dantur ad hoc ut homo ad alterius salutem & conversionem cooperetur, non quidem interiùs movendo (hoc enim solius Dei est) sed solùm exteriùs docendo, vel persuadendo. Ad hoc autem tria sunt necessaria, primum ut homo qui alium docere debet, habeat plenitudinem cognitionis Divinorum; secundum, ut possit probare & confirmare ea quæ docet; tertium, ut quæ docere debet, possit convenienter proferre his quos instruit. Ad hoc ut quis habeat plenitudinem cognitionis Divinorum, tria requiruntur, primum est cognitio eorum quæ in divina scientia tanquam principia supponuntur; secundum est cognitio principalium conclusionum; tertium est cognitio effectuum divinorum, ex quibus oportet interdum manifestari causas: & ideò tres gratiæ gratis datæ sunt necessariæ ad plenitudinem notitiæ de Divinis, scilicet fides, per quam prima principia creduntur; sapientia, per quam cognoscuntur principales conclusiones; & scientia, per quam divini effectus sciuntur. Ad hoc verò ut homo confirmare possit quæ docet de Divinis, requiruntur duo: unum est ut faciat quæ solus Deus facere potest; & hæc sunt opera miraculosa, quæ duplicia sunt; aut enim sunt ad salutem corporum ordinata, aut ad solam divinæ potentiæ manifestationem, sicut quod Sol stet, aut tenebrescat, & his similia; & ideò ad hoc ut qui Divina docet, ea confirmare possit, ponuntur duæ aliæ gratiæ gratis datæ, quæ sunt gratia sanitatum, & operatio virtutum: alterum est ut possit manifestare ea quæ solius Dei est scire; & hæc sunt duo, scilicet futura contingentia, & occulta cordium, & propterea ponuntur duæ aliæ gratiæ gratis datæ: ad cognoscenda enim futura contingentia, ponitur prophetia; ad cognoscenda verò occulta cordium, ponitur discretio spirituum. Denique ad hoc ut ille qui Divina docere debet, possit convenienter illa auditoribus proponere, necessaria est facultas pronunciandi, quæ attenditur vel quantùm ad idioma, vel quantùm ad sensum eorum quæ sunt proferenda: unde propter hoc ponuntur duæ aliæ gratiæ gratis datæ; nam propter primũ, ponitur gratia linguarum, & propter secundum, ponitur interpretatio sermonum. Constat ergo novem tantùm gratias gratis datas admittendas esse: nam ad plenitudinem scientiæ dantur tantùm tres, nimirum fides propter principia; sapientia propter principales conclusiones; scientia propter effectus: ad hoc verò ut possit confirmare, quatuor tantùm necessariæ sunt, scilicet gratia sanitatum, propter corporalem salutem; operatio virtutum, propter divinæ potẽtiæ ostensionem; prophetia, propter futura contingentia; discretio spirituum, propter cognitionem secretorum cordis: denique ut possit docenda proponere, requiruntur tantùm duæ; nempe genera linguarum, propter idioma; & interpretatio sermonum, propter sensum sententiarum.

8. Confirmatur hic discursus, detegendo, id quod decepit Suarem & Vazquem. Ideò enim ipsi alias gratias gratis datas, præter novem jam adductas & explicatas, admisere, quia nescierunt distinguere gratias gratis datas, à ministrationibus, & operationibus, quas tamen distinguit Apostolus 1. ad Corinth. 12. dicens: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus; & divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus; & divisiones operationum sunt, idem verò Deus.* Quomodo autem hæc distinguantur docet D. Thomas ibidem, lect. 1. Nam gratia gratis data solùm importat actum manifestativum fidei; ministratio verò, seu ministerium, dicit authoritatem exercendi aliquem actum in ordine ad alios, ut Apostolatus, prælatio, &c. operatio verò est executio ipsius ministerij. Ex quo patet fundamenta horum Authorum esse frivola & nulla: supposito enim quod prædicta Apostoli divisio intelligatur de gratia gratis data, prout distinguitur à ministrationibus, & operationibus, nulla potest assignari, quæ ad aliquam ex novem explicatis non reducatur: character verò sacerdotalis, iurisdictio in foro interno, & assistentia Spiritus Sancti, quæ à Suare assignantur, ad ministrationes, non autem ad gratias gratis datas pertinent.

9. Quæres, an prædictæ gratiæ gratis datæ sint in homine per modum habitûs, an verò solùm per modum motionis transeuntis?

Respondeo aliquas ex illis esse in homine per modum habitûs, ut fidem, sapientiam, & scientiam; his enim gratijs ad arbitrium & quando vult utitur, quod argumento est esse in illo permanenter & per modum habitûs: alias verò in eo esse per modum motionis seu impressionis actualis, quæ producto effectu statim desinit, cujusmodi sunt gratia sanitatum, operatio virtutum, donum prophetiæ, & discretio spirituum; his enim gratijs ad arbitrium uti non possumus, sed solùm quando à Deo movemur: qua de causa Sancti cùm ad miraculum edendum se accingere vellent, solebant preces ad Deum emittere, ut motionem hanc, seu divinam assistentiam impetrarent. Legimus etiam in Scriptura 4. Regum 3. quod quando Elizeus voluit prophetare, petiit ut adduceretur ei psaltes, ut per eius harmoniam & psalmodiam in extasim raperetur, & in sua extasi irrueret in eum spiritus Domini, qui rem de qua erat quæstio illi revelaret: quod argumento est, ipsum non habuisse donum prophetiæ ex habitu, sed tantùm per motionem quandam actualem. Similiter in vita D. Bernardi refertur, quòd ille nunquam se ad edendum miraculum accingebat, nisi priùs saporem quendam suavissimum circa præcordia sentiret, quo Deum sibi præsto esse ad miraculi operationem iudicabat: quod ostendit ipsum non habuisse donum miraculorum, per modum habitûs, sed per modum motionis & impressionis actualis. Unde D. Gregorius homil. 9. super Ezechiel. bellè observat, quod Spiritus Sanctus Sapient. 1. stabilis simul ac mobilis appellatur: *Quia* (inquit) *in Sanctorum cordibus iuxta quasdam virtutes semper permanet, iuxta quasdam verò recessurus venit & venturus recedit: in fide etenim, & spe, atque charitate, & in bonis alijs, sine quibus ad cœlestem patriam non potest veniri, sicut est humilitas, iustitia, atque misericordia, perfectorum corda non deserit: in Prophetia verò virtute, doctrinæ facundia, miraculorum exhibitione, electis suis aliquando adest, aliquando se subtrahit.* Quibus verbis apertè declarat, aliquas gratias gratis datas, ut prophetiam, & donum miraculorum, non esse in hominibus permanenter, ac per modum habitûs, sed dunta-

xat transeunter, & per modum coruscationis transeuntis, & motionis seu impressionis actualis.

10. Adverte tamen, ab hac regula excipiendum esse Christum, in quo hujusmodi gratiæ fuerunt per modum habitûs, idque propter duo: quia scilicet ejus humanitas erat instrumentum, realiter & hypostaticè unitum Divinitati; ideòque consentaneum fuit, ut quemadmodum illa conjunctio erat permanens, & nunquam dissolvenda, sic etiam gratiæ gratis datæ, quæ hanc unionem consequebantur, essent in eo permanenter & per modum habitûs. Deinde quia Christus erat prædituspotestate quam vocant excellentiæ, ratione cujus imperio in omnes creaturas potiebatur, & de his ad suum arbitrium disponebat; ideòque ad libitum suæ voluntatis poterat miracula patrare, & Dæmonijs, morbis, & mari, ac ventis imperare, ut in Evangelio legitur. De quo fusiùs in Tractatu de Incarnatione.

§. II.

Corollarium præcedentis doctrinæ?

11. EX dictis intelliges, gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam, in aliquibus convenire, & in alijs differre: conveniunt enim primò in eo quod utraque est donum supernaturale: secundò, quia utraque datur ad spiritualem utilitatem: tertiò, quia utraque est gratia Christi Redemptoris, cùm detur in statu naturæ lapsæ ad æternam salutem consequendam.

Differunt autem primò ex fine: nam gratia gratum faciens per se primò refertur ad propriam sanctificationem; gratis data ad alienam: sicut quædam hominis potentiæ ordinantur ad perfectionem individui, ut facultas nutritiva & augmentativa; aliæ verò ad conservationem speciei, sicut potentia generativa. Dixi *per se primò*: quia interdum gratia gratum faciens refertur & ordinatur secundariò ad utilitatem aliorum; ut patet in gratia Christi, quæ cùm sit gratia capitis, secundariò ordinatur ad profectum & sanctificationem aliorum hominum; gratia etiam gratis data vergit secundariò in utilitatem habentis, cùm subjectum in quo est ornet & perficiat, & si benè illâ utatur, vitam æternam mereatur.

Secundò differunt in hoc quod gratia gratum faciens propria est justorum, non quidem quoad singulas sui partes, sed collectivè, & quoad præcipuam sui partem, quæ est gratia formaliter sanctificans, & mortale peccatum ab homine in quo est excludens: gratia verò gratis data, & collectivè, & quoad quamlibet sui partem, etiam perfectissimam, in homine injusto, & mortalis peccati labe inquinato, reperiri potest. Unde donum prophetiæ, quod inter omnes gratias gratis datas eminet, infidelibus & paganis concessum fuit: Cayphas enim Joan 11. prophetavit expedire ut unus homo pro populo moreretur: & Numer. 22. Balaam, tametsi ariolus & idololatra, prophetiæ donum obtinuit: Sybillæ etiam, quamvis ethnicæ, dono prophetiæ claruerunt, earumque vaticinia multùm ab antiquis Patribus commendantur.

Tertiò differunt, quia gratia gratum faciens est altioris ordinis & perfectionis, quàm gratia gratis data, ut docet D. Thomas hîc art. 5. nam gratia gratum faciens per se nos conjungit Deo; gratia autem gratis data, solùm interventu gratiæ gratum facientis: item prima est participatio divinæ naturæ, ut natura est; secunda verò solùm aliquod Dei attributum, putà scientiam, vel potentiam ejus participat. Unde Apostolus 1. ad Corinth. 12. enumeratis gratijs gratis datis, subdit: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*, scilicet charitatis, de qua cap. 13. sermonem instituerat, dicens: *Charitas nunquam excidit: sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur.* Item Christus Lucæ 10. prohibet Discipulis, de miraculis per ipsos editis gaudere: *In hoc nolite gaudere, quia spiritus vobis subjiciuntur &c. Ne putarent* (inquit Augustinus) *in talibus factis majora bona esse, quàm in operibus justitiæ, quibus æterna vita comparatur.*

Aliqui addunt quartam differentiam, nempe quòd gratia gratum faciens conferatur per modum habitûs, seu qualitatis permanentis; gratia verò gratis data, per modum actûs, seu motionis transeuntis. Sed hoc non verificatur universaliter, cùm gratia gratum faciens (ut suprà annotavimus) comprehendat auxilia gratiæ excitantis, quæ dantur per modum motionis & impulsûs; & cùm aliquæ gratiæ gratis datæ concedantur per modum habitûs, ut de fide, sapientia, & scientia suprà diximus.

ARTICVLVS II.

De divisione gratiæ in operantem & cooperantem.

12. DIco primò, gratiam rectè dividi in operantem & cooperantem. Conclusio est certa de fide: gratia enim operans colligitur ex illo Pauli ad Philip. 2. *Deus est qui operatur in nobis velle & perficere*; & ex illo Isaiæ 26. *Omnia opera nostra operatus es nobis Domine*: cooperans verò colligitur ex illo 1. ad Corinth. 15. *Non ego, sed gratia Dei mecum*; & ex illo Marci ultimo: *Domino cooperante.* Utramque etiam insinuat Concilium Arausicanum can. 9. his verbis: *Quoties bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum ut operemur operatur*: & similiter Augustinus lib. de gratia & lib. arbit. cap. 17. dicens: *Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incœpit, quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.* Item D. Gregorius lib. 26. Moral. cap. 11. hæc scribit: *Superna pietas priùs agit in nobis aliquid sine nobis, ut subsequente quoque nostro libero arbitrio, bonum quod jam appetimus agat nobiscum.* Similia habet Anselmus in illud Pauli 1. ad Corinth. 15. *Gratia Dei mecum.* Denique D. Augustinus serm. 13. de verbis Domini bellissimè observat, Deum non ædificare templum suum de lapidibus mortuis, quæ nullam habent operationem & motum, sed de lapidibus vivis, quæ ita à Deo moventur & applicantur, ut ipsi se moveant, & applicent, ac Deo operanti cooperentur: *Vos* (inquit) *tanquam lapides vivi coædificamini in templum Dei: ducimini, sed curritis vos; ducimini, sed sequimini; movemini, sed & vos movetis.*

13. Ratio etiam suffragatur: Deus enim per suam gratiam debet incipere omnia nostra bona opera, quod fit per gratiam operantem; & similiter debet nobiscum eadem operari, quod fit per gratiam cooperantem: Ergo datur utraque gratia; & sic gratia rectè dividitur in operantem & cooperantem. Consequentia patet: Antece-

dens verò ſuadetur, tum ex impotentia & infirmitate voluntatis humanæ circa bonum; tum etiam ex univerſaliſſima Dei cauſalitate, quam nulla res creata, præſertim ſi ſit ordinis ſupernaturalis, ſubterfugere poteſt. Unde in Concilio Arauſicano can. 20. dicitur: *Multa in homine bona fiunt, quæ non facit homo: nulla verò bona facit homo, quæ non præſtet Deus ut faciat homo.* Sacrilega ergo hæc eſt Gentilis Philoſophi vox: *Det vires Deus, det opes, animum æquum mihi ipſe parabo:* ſicut & iſta Pelagij, in Epiſtola ad Demetriadem: *Spirituales divitias nullus tibi præter te conferre poterit. In his ergo jure laudanda es; in his meritò cæteris præferenda es, quæ niſi ex te & in te eſſe non poſſint.* Quare Pelagiani & Semipelagiani non immeritò aratoribus Ægypti comparantur: nam ut ait Seneca, *Nemo aratorum in terra Ægypti cœlum reſpicit*, quia non à cœlo, ſyderumque influxu, nec ab imbribus, ſed à ſola Nili inundatione agrorum fœcunditatem expectant; totaque illorum ſpes è ſuo flumine, veluti numine pendula; ſolo, non cœlo; cœno, non Deo, innititur, juxta illud Poëtæ.

Terra ſuis contenta bonis, non indiga mercis,
Aut Jovis, in ſolo tota eſt fiducia Nilo.

Non diſſimiliter etiam Pelagiani, ac Semipelagiani, & quicunque vel naturæ, vel Philoſophiæ, vel propriæ induſtriæ, aut liberi arbitrij viribus, non divinæ munificentiæ, nec gratiæ efficacitati, bonum virtutis, & opus ſalutis tribuunt, dici poſſunt in cœlum oculos nunquam attollere, unde nobis venit auxilium; ſed cœnoſæ naturæ adhærentes, in ea, veluti aratores Ægypti, totam fiduciam ponere. Quare de illis dicitur Iſaïæ 30. *Væ filij deſertores, habentes fiduciam in umbra Ægypti, ſperantes auxilium in fortitudine Pharaonis: Ægyptus homo, & non Deus, caro & non ſpiritus; & Dominus inclinabit manum ſuam, & corruet auxiliator, & cadet cui præſtatur auxilium, ſimulque omnes conſumentur.*

14. Dico ſecundò: licèt diviſio gratiæ in operantem & cooperantem, magis propriè & communiter attribuatur gratiæ actuali, adaptari tamen poteſt habituali. Ita D. Thomas hîc art. 2. ubi ſic ait: *Gratia dupliciter poteſt intelligi: uno modo divinum auxilium quo nos movet ad benè volendum & agendum; alio modo habituale donum nobis divinitùs inditum: utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem & cooperantem; operatio enim alicujus effectûs non attribuitur mobili, ſed moventi. In illo ergo effectu in quo mens noſtra eſt mota, & non movens, ſolus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur, & ſecundùm hoc dicitur gratia operans: in illo autem effectu, in quo mens noſtra & movet & movetur, operatio non ſolùm tribuitur Deo, ſed etiam animæ, & ſecundùm hoc dicitur gratia cooperans.* Et infrà: *Si verò accipiatur gratia pro habituali dono, ſic eſt duplex gratiæ effectus, ſicut & cujuſlibet alterius formæ: quorum primus eſt eſſe, ſecundus eſt operatio; ſicut caloris operatio eſt facere calidum, & exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, inquantum animam ſanat vel juſtificat, ſive gratam Deo facit, dicitur gratia operans: inquantum verò eſt principium operis meritorij, quod ex libero arbitrio procedit* (ratione habituum ſupernaturalium qui emanant à gratia habituali, & ad eam pertinent) *dicitur cooperans.* Quibus verbis apertè docet hanc diviſionem poſſe adaptari gratiæ habituali: nam quatenus illa hominem juſtificat, ſeu animam Deo gratam reddit, poteſt dici operans; quia hunc effectum ſola ipſa gratia facit, non quidem effectivè, ſed formaliter, eo modo quo albedo dicitur facere album ſuperficiem, ut dicit in reſp. ad 1. inquantum verò eſt in genere cauſæ efficientis principium & ratio operandi, & dignificandi opera meritoria, quæ à libero arbitrio fiunt, dicitur gratia cooperans, ſeu ſimul cum homine operans, quia hunc effectum non ſola ipſa efficit, ſed cum libero arbitrio, quod reſpectu talis effectûs, operis ſcilicet meritorij, non ſolùm ſe habet ut motum, ſed etiam ut movens & efficiens. Unde infrà in procœmiò quæſtione 113. *Conſiderandum eſt* (inquit) *de effectibus gratiæ, & primò de juſtificatione, quæ eſt effectus gratiæ operantis, ſecundò de merito, quod eſt effectus gratiæ cooperantis.*

Magis tamen propriè & magis communiter (ut diximus) hæc diviſio tribuitur gratiæ actuali: tum quia de illa loquuntur Concilia & SS. Patres ſuprà relati: tum etiam quia illa magis propriè dicitur operari, & movere liberum arbitrium. Si autem quæras, quâ ratione talis gratia, operans & cooperans appelletur? Relictis varijs ſententijs extraneorum, communi Thomiſtarum doctrinæ adhærendo,

15. Dico tertiò, gratiam actualem dici operantem, quatenus applicat intellectum aut voluntatem ad agendum; cooperantem verò, inquantum cum illis potentijs ad agendum applicatis, producit actionem.

Probatur breviter: Gratia dicitur operans reſpectu illius effectûs in quo mens noſtra eſt mota & non movens, ſolus autem Deus movens; cooperans verò in ordine ad illum, in quo mens noſtra & movet & movetur, ut ait D. Thomas concluſione præcedenti relatus: Sed reſpectu illius effectûs, qui eſt applicare voluntatem ad agendum, voluntas eſt mota & non movens, cùm ad illum voluntas merè paſſivè ſe habeat, recipiendo divinam motionem, per quam ad agendum applicatur; reſpectu verò alterius ſe habet ſimul ut movens & mota, cùm operationem & conſenſum voluntatis ſolus Deus non efficiat, ſed etiam ipſa voluntas; unde Auguſtinus de gratia, & lib. arbit. cap. 17. *Deus ut velimus, ſine nobis operatur: cùm autem volumus, nobiſcum cooperatur.* Et D. Gregorius ſuprà relatus: *Superna pietas priùs agit in nobis aliquid ſine nobis, ut ſubſequente quoque noſtro libero arbitrio, quod jam appetimus, agat nobiſcum.* Ergo gratia actualis rectè dicitur operans, quatenus applicat voluntatem ad agendum; cooperans verò, inquantum cum voluntate ſic applicata, eandem producit actionem & effectum. Ex quo

16. Inferes primò, omnem operationem voluntatis, ſive ſit libera, ſive neceſſaria, ſive antecedens, ſive conſequens juſtificationem, eſſe à gratia operante, non quantùm ad ſubſtantiam, ſed quantùm ad applicationem.

Probatur: Illud eſt à gratia operante, in quo voluntas ſe habet ut mota tantùm: Sed voluntas ſe habet tantùm ut mota in omni opere ſuo, quantùm ad hoc quod eſt applicari & determinari à Deo, priùs naturâ quàm operetur: Ergo omnis operatio voluntatis, ſive libera, ſive neceſſaria, ſive antecedens, ſive conſequens juſtificationem, eſt à gratia operante, quantùm ad applicationem voluntatis. Unde Concilium Arauſicanum ſuprà citatum, ait: *Quoties bona agimus, Deus in nobis, atque nobiſcum, ut operemur operatur.* Ubi particula illa, *Quoties*, omnem operatio-

nem ad salutem hominis conducentem significat.

17. Inferes secundò, contra Cajetanum, & alios, non solùm actus qui sunt circa media, sed etiam eos qui versantur circa finem, si sint liberi (cujusmodi fuit prima operatio Angeli) esse a gratia cooperante. Ratio est, quia omnis ille actus est à gratia cooperante, in quo voluntas non se habet solùm ut mota, sed etiam seipsam movet & determinat: Atqui voluntas seipsam determinat in omni actu libero, & virtualiter saltem se movet, *Disp. 5. art. 2.* ut in Tractatu de actibus humanis, agendo de intentione finis, fusè declaravimus: Ergo omnis actus liber voluntatis, etiam si sit prima intentio finis, est à gratia cooperante.

18. Dices primò: D. Thomas hîc art. 2. in corp. articuli ait gratiam operantem esse illam, quâ Deus movet voluntatem ad actum interiorem; cooperantem verò, quâ illam movet ad exteriorem: Sed per actum interiorem, nihil aliud intelligere potest S. Doctor, quàm actum imperantem, qui est intentio finis; per exteriorem verò, nihil aliud quàm actum imperatum, qui est mediorum electio, ut plures ex nostris Thomistis interpretantur: Ergo ex D. Thoma sola intentio finis est à gratia operante; sola verò mediorum electio, vel executio, à gratia cooperante procedit.

19. Respondeo primò negando Minorem: nam per actum interiorem D. Thomas nihil aliud intelexit, quàm ipsam internam applicationem voluntatis, per quam Deus facit nos velle & operari; quæ applicatio ad omnem voluntatis operationem, sive sit libera, sive necessaria, sive antecedens, sive consequens justificationem, requiritur: nam ut ait Augustinus de dono persever. cap. 13. *Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur & velle: nos ergo operamur, sed Deus in nobis operatur etiam operari pro bona voluntate, &c.* Et D. Bernardus in lib. de gratia & lib. arbit. versùs finem, dicit quod *gratia voluntatem applicat operi, & opus explicat voluntati.* Per actum verò exteriorem intellexit S. Doctor ipsam volitionem & operationem, quam voluntas elicit ut mota & applicata à gratia: nam sicut voluntas per actum immanentem effectivè applicat omnes potentias ad suas operationes, & facit eas operari actus externos; ita etiam Deus per suam gratiam operantem facit voluntatem velle suum actum operari, applicando eam ad volendum & operandum.

20. Respondeo secundò: Esto quod D. Thomas per actum interiorem, primam intentionem finis, & per exteriorem, mediorum electionem intellexerit, ut aliqui ex nostris Thomistis exponunt; dico tamen, S. Doctorem illos actus non adduxisse, quasi adæquatè & universaliter explicare voluisset in ordine ad quos actus gratia operans & cooperans diceretur, sed tantùm ut exemplum proferret in quo res clariùs eluceret: cùm enim antea præmisisset illam esse gratiam operantem, respectu cujus voluntas se habet ut mota, & Deus ut movens; cooperantem verò illam dici, respectu cujus voluntas non solùm movetur à Deo, sed etiam seipsam movet; quia in actu interiori, qui est prima intentio finis, magis apparet quomodo mens nostra sit mota à solo Deo; & in actu exteriori, qui est electio, quomodo sit simul movens & mota, ideò D. Thomas, ut explicaret quod universaliter antea docuerat, actum interiorem & exteriorem in exemplum adduxit. Idem dicendum est, si asseratur D. Thomam per actum internum intellexisse quemcumque actum imma-

A nentem voluntatis, & per externum, intellexisse actum elicitum ab alijs potentijs, ut alij interpretantur.

Dices secundò: Ille tantùm actus est à gratia 21. cooperante, in quo voluntas se movet: Sed voluntas non se movet in prima intentione finis, etiamsi sit libera, cujusmodi fuit prima operatio Angeli: Ergo prima intentio finis, etiamsi sit libera, non est à gratia cooperante. Minor probatur: Movere se, est ex uno actu procedere ad alium: Sed voluntas in prima intentione finis, etiam libera, non procedit de uno actu ad alium: Ergo non se movet.

Respondeo distinguendo Majorem: in quo vo- B luntas se movet, formaliter, aut virtualiter, concedo Majorem: formaliter solùm, nego Majorem. Voluntas autem in prima intentione finis, si sit libera, movet se virtualiter, quia vult se velle & intendere finem; atque ita ex uno actu virtuali, procedit ad alium, ut in Tractatu de actibus humanis explicari solet.

ARTICULUS III.

Tres aliæ divisiones gratiæ breviter exponuntur.

PRimum donum gratiæ quod Deus homini 22. C confert, vel in ordine ad ejus sanctificationem, vel in ordine ad aliquod opus pietatis, de quo priùs nihil cogitabat, variis solet nominibus insigniri, ob diversa munia quæ exercet, & ob varios quos in nobis operatur effectus. In primis enim dicitur *gratia prævenies*, quia prævenit omnem nostram deliberationem, & bonum liberi arbitrij usum seu consensum, prioritate temporis, vel naturæ, juxta illud Psalmi 58. *Misericordia ejus prævenit me*, & istud 1. Joan. 4. *Ipse prior dilexit nos.* Quare Augustinus sic Deum describit: *Deus est quem nemo diligit, nisi prævenit; quem nemo amittit, nisi deceptus; quem nemo possidet, nisi beatus.* Et Bernardus lib. de gratia, D & lib. arbit. sic ait: *Sane ipsi nos prævenire nequaquam possumus, qui enim bonum neminem invenit, neminem salvat quem non prævenit.* Et lib. de diligendo Deo, ipsum alloquens, dicit: *Hoc valdè mirum, quòd nemo te quærere valet, nisi qui priùs invenerit: vis igitur inveniri ut quæraris, quæri ut inveniaris; potes enim quæri & inveniri, sed non præveniri.* Unde homil. 3. super *Missus est*, hæc verba Angeli ad beatam Virginem, *Dominus tecum*, expendens: *Valde mirandum est* (inquit) *quomodo qui Angelum miserat ad Virginem, ab Angelo inventus est esse cum Virgine: ita ne celerior Angelo fuit Deus, ut festinantem nuntium celerior ipse perveniret ad terras? Nec mirum, cu-* E *jus nomen accelera, festina; omnibus mobilibus mobilior est sapientia, velociter currit sermo ejus. Victus es Archangele, qui misit te, præcessit te.*

Secundò eadem gratia appellatur *excitans*, 23. quia peccatorem vel justum à bono opere cessantem, tanquam sopore quodam depressum, à somno vel peccati, vel negligentiæ bonorum operum excitat, juxta illud Apocal. 3. *Ecce sto ad ostium, & pulso*, & istud ad Ephes. 5. *Surge qui dormis, & exurge à mortuis, & illuminabit te Christus.*

Hanc gratiam, seu hunc gratiæ effectum, eleganter describit Augustinus in lib. Confess. ubi Deum alloquens, sic ait: *Vocasti, clamasti, rupisti surditatem meam: coruscasti, splenduisti, fugasti*

cœcitatem meam: flagrasti & eduxi spiritum, atque jam anhelo tibi, gustavi & esurio ac sitio: tetigisti me, & exarsi in pacem. Quibus verbis declarat tria attributa, tribus Personis Divinis appropriata, maximè relucere in justificatione peccatoris: Potentia enim Patris apparet in virtute & efficacia vocationis ejus, his verbis expressa: *Vocasti, clamasti, rupisti surditatem meam:* Sapientia verò Filij in splendoribus, quibus mentem ejus illustrat, unde subdit: *Coruscasti, splenduisti &c* Bonitas autem Spiritus Sancti in mira suavitate, quâ ipsum ad se allicit & pertrahit, quam verbis sequentibus declarat: *flagrasti, & eduxi spiritum &c.*

24. Tertiò gratia dicitur *adjuvans*, quia nos adjuvat ad faciendum id ad quod excitati sumus à Deo: unde nihil frequentius in ore omnium fidelium, nihilque sæpiùs repetit Ecclesia in suis publicis orationibus, quàm versiculum illum ex Psalmo 69. desumptum: *Deus in adjutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina.* *Hunc versiculum* (inquit Cassianus) *in opere quolibet, seu ministerio, vel itinere constitutus, decantare non desinas: hunc meditanti tibi somnus irrepat, donec incessabili ejus exercitatione formatus, etiam per soporem eum decantare consuescas: hic tibi expergefacto primus occurrat; iste evigilantis cogitationes anticipet universas; iste de tuo consurgentem cubili, curvationi genuum tradat, atque deinceps ad omne opus actusque deducat.* Coll. 10. cap. 5.

25. Denique gratia, *sufficiens & efficax* nuncupatur: sufficiens, quia tribuit vim sufficientem in actu primo ad operandum seu consentiendum; efficax verò, quia infallibiliter infert consensum, & facit non solùm ut possimus velle & operari, sed etiam ut de facto velimus & operemur; juxta illud Ezechiel. 36. *Spiritum meum ponam in medio vestri, & faciam ut in præceptis meis ambuletis, & judicia mea custodiatis & operemini*; & istud Augustini de gratia & libero arbit. cap. 6. *Certum est nos facere cùm facimus, sed ille facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati.* Item S. Cyrillus lib. de adorat. ait: *Tantam benignitatem nobis exhibet universorum Salvator Deus, ut* EFFICACI SVBSIDIO *adjuvet, secundùm quod scriptum est: Apprehendisti manum dexteram meam, & in consilio tuo deduxisti me. Nam quoniam hominis natura non valde generosa est, neque satis idonea, ut malum effugere queat, simul quodammodo nobiscum certat Deus, & duplex concedere beneficium videtur, persuadens admonitionibus ut subsidium inveniamus, & fortius illud præstans, quàm ut malum præsens & violentum prævalere possit.*

26. Secundùm ergo varios illos, quos gratia in nobis operatur effectus, multipliciter dividitur à Theologis: sed tres præcipuè divisiones celebres sunt. Prima est in gratiam *prævenientem & subsequentem*, de qua agit S. Thomas hîc art. 3. eamque insinuant Augustinus & Fulgentius: ille enim in Enchirid. cap. 32. sic ait: *Utrumque legitur in sacris eloquijs: & misericordia ejus præveniet me, & misericordia ejus subsequetur me: nolentem prævenit ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit.* Iste verò lib. 1. ad Monimum cap. 11. *Prævenit Deus donans homini bonam voluntatem; subsequitur benè volentem, operando in illo boni operis facultatem.* Et rursus: *Prævenit impium ut fiat justus; subsequitur justum ne fiat impius; prævenit elisum ut surgat; subsequitur elevatum ne cadat.*

Hæc divisio, licèt magis propriè conveniat gratiæ actuali, adaptatur tamen etiam habituali, ut docet S. Thomas articulo citato: cùm enim gratia habitualis varios habeat effectus, quorum alij alios præcedunt, comparatione præcedentium dicitur prævenies, respectu verò subsequentium, subsequens appellatur: nam gratia justificans primò sanat animam, secundò dat illi ut benè velit, tertiò ut benè operetur, quartò ut perseverare possit in bono, & postremò ut vitam æternam consequatur. Quatenus ergo causat primum effectum, est prævenies respectu secundi; & prout causat secundum, est subsequens respectu primi, & prævenies respectu tertij; & sic de cæteris, usque ad ultimum, quem ut causat, solùm est subsequens. Quam doctrinam deprompsit ex Augustino cap. 12. de natura & gratia, ubi sic ait: *Prævenit ut sanemur, qui subsequitur ut vegetemur: prævenit ut vocemur, & subsequitur ut glorificemur: prævenit ut piè vivamus, & subsequitur ut semper cum illo vivamus.*

27. Secunda divisio est in gratiam *excitantem & adjuvantem*, cujus meminit Tridentinum sess. 6. cap. 5. ubi ait: *Per Dei excitantem atque adjuvantem gratiam ad justificationem disponimur.* Et cap. 6. *Disponuntur* (adulti) *ad justitiam, dum excitati divinâ gratiâ & adjuti, fidem ex auditu concipientes, liberè moventur in Deum.* Illam etiam insinuant SS. Patres: Augustinus enim lib. 1. de peccat. merit. ait: *Bonam & piam voluntatem, nisi Deo excitante & adjuvante, habere non possumus.* Et Bernardus lib. de gratia & lib. arbit. *Conatus* (inquit) *nostri cassi sunt, si non adjuventur, & nulli, si non excitentur.*

28. Tertia divisio, & omnium celeberrima, est in gratiam sufficientem & efficacem, quæ desumitur ex Augustino de corrept. & gratia cap. 11. & 12. ubi distinguit duplicem gratiam: unam quæ dat posse perseverare, quam asserit Adamo & malis Angelis fuisse concessam: *si enim* (inquit) *hoc adjutorium vel Angelo, vel homini, cùm primùm facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere, si vellet, non utique suâ culpâ cecidissent; adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent:* aliam quæ dat actu perseverare, quam dicit Adamo fuisse denegatam, darique nunc sanctis in regnum Dei per gratiam Dei prædestinatis: primam appellat *Adjutorium sine quo*; secundam verò dicit esse *Adjutorium quo.*

29. Hæc divisio est omnium controversiarum, quæ his temporibus agitantur, veluti fomes ac seminarium: *En scopulus ad quem multæ confractæ sunt naves. En Euripus rapidus in diversas & contrarias partes, verso mari. En velut monte præcipiti devolutus torrens, fervens rixis & contentionibus*, ut loquitur Mariana lib. 3. de morte & immort. cap. 8.

Quidam gratiam sufficientem ita despiciunt, ut eam dicant esse *Monstrum quoddam singulare gratiæ, solummodo peccatis faciendis, majorique damnationi accersendæ deserviens.* Alij è contra gratiæ efficaci & victrici adeò infensi sunt, ut ad ipsius horreant auditum, & ne ejus quidem nomen audire possint: fulminis ictu perstrictos crederes, vel horrendo tonitrui boatu perterritos, quoties blandissima hæc vox *gratia victrix*, auribus eorum insonat; libentiùsque victæ quàm victricis, prostratæ quàm erectæ, & debellatæ quàm triumphantis gratiæ nomen audirent.

30. Utrique certè gravem divinæ gratiæ irrogant

injuriam: quia, ut ait Proſper ad Demetriadem, A
cap. 7. *Gratia Dei niſi tota ſuſcipitur, tota repellitur: ſicut enim alienus eſt à numero fidelium, & ſorte ſanctorum, qui in aliquo à Catholica veritate diſſentit, ita extra gratiam efficitur, qui aliquid de ejus plenitudine diffitetur.* Plenitudo porro iſta, pro præſenti humanæ infirmitatis ſtatu, binas iucludit prærogativas, quarum una in gratiæ ſufficientia, altera in ejus energia, ſeu efficacitate conſiſtit. Quiſquis proinde ſive de ſufficientia, ſive de efficacitate Chriſtianæ gratiæ aliquid diffitetur, extra gratiam penitùs eſſe convincitur: quia, ut ex Proſpero jam audivimus, *Hæc tota repellitur, niſi tota ſuſcipitur*; unde rectè ibidem paulò infrà ſubinfert: *Plenè ergo & veraciter* B *confitenda eſt gratia Dei*, ſimulque ſufficientia & efficacia eius prædicanda.

31. Utramque ſemper Schola Thomiſtica conſtanter docuit & prædicavit, ac indefeſſo labore, ab ortu ſuo, per quatuor ſæcula, non minùs fortiter ac generosè pro ſufficienti, quàm pro efficaci gratia decertavit. Hæc eſt doctrina, quam ſuxit in ſuis cunabulis ab uberibus Angelicis Angelici Doctoris; cum qua adolevit & crevit, & cum qua ſemper gloriosè vivet, & vincet, palmæque inſtar altiùs inclinata reſurget; nec portæ inferi prævalebunt adversùs eam.

32. Plura circa utramque gratiam hîc inſerenda paraveram, quæ ob reverentiam Apoſtolicæ Sedis, C
ſtrictiſſimè prohibentis ne hujuſmodi quæſtiones & controverſiæ typis mandentur, libenter ſupprimo, donec ea publicandi facultas concedatur. Hæc eſt tota ſilentij noſtri ratio, & ſacrum ſigillum.

Si verò (ſtudioſe lector) completum de gratia Tractatum habere velis, lege quæ de divinorum decretorum efficacia & voluntate Dei antecedente & conſequente, contra Janſenianos, & Moliniſtas, fusè tractavimus; ex principijs enim ibi ſtatutis, facilè colligere poteris quæ hîc de gratia ſufficienti & efficaci deſiderantur. D

DISPVTATIO IV.

De Cauſa Gratiæ.

Ad quæſt. 112. D. Thomæ.

DEclaratis neceſſitate, naturâ, & ſpeciebus utriuſque gratiæ, habitualis ſcilicet & actualis, ſequitur dicendum de cauſis ejus: præcipua autem difficultas eſt de cauſa efficiente, & diſpoſitiva gratiæ habitualis, quæ eſt primum analogatum ſub hoc nomine gratia, unde de his tantùm cauſis hîc agemus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum ſolus Deus poſſit eſſe cauſa principalis gratiæ habitualis?

1. PArtem negativam tenent Medina 3. parte quæſt. 13. dubio ultimo, & Cabrera ibidem diſp. 2. ubi docent humanitatem Chriſti, ſeu Chriſtum inquantum hominem, eſſe cauſam principalem gratiæ ſanctificantis in omnibus juſtis, ſecundariam tamen, & Deo ſubordinatam. Sed pro contrariæ, & ab omnibus ferè receptæ ſententiæ defenſione, ſit

§. I.

Vera ſententia ſtatuitur.

DIco igitur, nullam creaturam, quantùmcumque perfectam, nequidem Chriſtum inquantum hominem, poſſe eſſe cauſam principalem gratiæ ſanctificantis. Ita D. Thomas hîc art. 1. in corp. & in reſp. ad 1. ubi ait: *Humanitas Chriſti eſt ſicut quoddam organum Divinitatis eius.... & ideò non cauſat gratiam propriâ virtute, ſed ut inſtrumentum, virtute Divinitatis adjunctæ.*

Probatur primò concluſio: Scriptura & SS. 2.
Patres attribuunt Deo ut ipſi proprium, juſtificare homines, & à peccato mundare: Sed homines juſtificantur, & a peccato mundantur per gratiam ſanctificantem: Ergo productio gratiæ ſoli Deo ut cauſæ principali tribui poteſt. Minor patet: Major verò probatur ex illo Iob 14. *Quis poteſt facere mundum de immundo conceptum ſemine? nonne tu qui ſolus es?* & ex illo Iſaiæ 43. *Ego ſum, ego ſum ipſe qui deleo iniquitates.* Item ex illo ad Roman. 8. *Deus eſt qui juſtificat, qui eſt qui condemnet?* Quibus verbis aperte declaratur, nullam creaturam poſſe principaliter mundare aut juſtificare hominem, ſed id eſſe Deo proprium & ſingulare. Quare Auguſtinus lib. de peccat. meritis cap. 14. ait: *Si quis dicere poteſt, ego juſtifico te, etiam dicere poteſt, crede in me.* Unde concludit, quod ſicut non eſt credendum niſi in ſolum Deum, ita nullam creaturam, ſed ſolum Deum juſtificare poſſe.

Neque valet, ſi dicas, illa teſtimonia intelligenda eſſe de cauſa principali quæ ſit prima, ac proinde independens à ſuperioris concurſu; non tamen de principali ſecundaria. Non valet, inquam, cùm enim proprium ſit Dei eſſe cauſam primam, & independentem ab alia ſuperiori, non tantùm reſpectu divinæ gratiæ, ſed etiam per ordinem ad quemcumque effectum, nihil locis citatis aſſereret Scriptura, quod eſſet ſpeciale productioni ipſius gratiæ.

Probatur ſecundò: Qui principaliter cauſat gra- 3.
tiam, dat etiam ut cauſa principalis Spiritum Sanctum: Sed nulla creatura, neque etiam Chriſtus inquantum homo, habet poteſtatem phyſicam & principalem ad dandum Spiritum Sanctum: Ergo neque ad infundendam gratiam. Major patet, nam in ipſa collatione gratiæ & charitatis datur Spiritus Sanctus, juxta illud ad Roman. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum, qui datus eſt nobis.* Minor verò ſuadetur primò ex D. Thoma 3. p. quæſt. 8. art. 1. ad 1. ubi ſic ait: *Dare gratiam, aut Spiritum Sanctum, convenit Chriſto ſecundùm quod Deus au-* E
thoritativè, ſed inſtrumentaliter convenit etiam ei, ſecundùm quod eſt homo, inquantum ſcilicet ejus humanitas inſtrumentum fuit Divinitatis ejus. Quam doctrinam hauſit ex Auguſtino lib. 1. de Trinit. cap. 12. ubi diſtinguit plura, quæ Chriſto conveniunt quatenus Deus eſt, & quatenus homo: inter alia verò docet Chriſtum ſecundùm formam Dei Joan. 16. Apoſtolis de Spiritu Sancto, ad illos poſt ſuam aſcenſionem mittendo, dixiſſe: *ſi autem abiero, mittam illum ad vos*; ſecundùm formam verò ſervi, quatenus ſcilicet erat filius hominis, dixiſſe Joan. 14. *Ego rogabo Patrem, & alium Paracletum dabit vobis*: quo ſignificat ſe ut hominem non poſſe principaliter ex ſua authoritate dare Apoſtolis Spiritum San-

ctum, ſed quatenus eſt homo, debere ipſum pre- A cibus à Deo obtinere.

4. Confirmatur ex Cyrillo lib. 11. in Joan. cap. 35. ubi docet, ideò dictum fuiſſe Numeror. 11. Deum accepiſſe de ſpiritu Moyſis, & dediſſe Septuaginta Senioribus, ut ſignificaretur nullum præter Deum poſſe principaliter dare Spiritum ſanctificationis: Ergo nulla creatura, nec etiam Chriſtus, inquantum homo, habet poteſtatem phyſicam & principalem ad dandum Spiritum Sanctum.

5. Ratio etiam id ſuadet: Oportet enim donum eſſe quodammodo ipſius dantis, vel per identitatem, vel per originem, vel per poſſeſſionem, ut docet D. Thomas 1. p. quæſt. 38. art. 1. ad 1. Sed nullo iſtorum modorum poteſt Spiritus Sanctus B eſſe Chriſti, inquantum hominis, multò minùs alicujus puræ creaturæ: Ergo nec Chriſtus ut homo, nec aliqua creatura, poteſt dare principaliter Spiritum Sanctum.

6. Probatur tertiò concluſio: Per gratiam habitualem adoptamur in filios Dei: Sed nulla creatura, nec etiam Chriſtus, inquantum homo, poteſt principaliter nos adoptare in filios Dei: Ergo neque nobis tribuere gratiam. Major patet ex dictis toto art. 5. diſp. 2. Minor probatur. Adoptare in filium ſoli illi convenit, qui habet naturam, quæ eſt principium quo generationis naturalis; cùm filius adoptivus ſubſtituatur loco filij naturalis: Sed humanitas Chriſti non eſt natura, quæ ſit C principium quo generandi filium naturalem Dei: Ergo Chriſtus ut homo nequit principaliter nos adoptare in filios Dei.

7. Confirmatur: Ille ſolùm poteſt adoptare in filium, qui connaturaliter habet jus ad hæreditatem: Sed nec Chriſtus ut homo, neque ulla pura creatura habet connaturaliter jus ad viſionem beatam, quæ eſt Dei hæreditas; cùm viſio beatifica nulli rei creatæ vel creabili poſſit eſſe connaDiſp. 1. turalis, ut in Tractatu de viſione beata oſtenſum art. 1. fuit: Ergo idem quod priùs.

8. Confirmatur ampliùs: In hoc differt adoptio divina ab humana, quòd iſta fit per ſolam acceptationem extrinſecam ad hæreditatem patris adoptantis; illa verò per intrinſecam adoptati mutationem, ut docet D. Thomas 3. p. quæſt. 23. art. 1. in corp. his verbis: *Hoc autem plus habet adoptatio divina quàm humana, quòd Deus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiæ munus ad hæreditatem cœleſtem percipiendam; homo autem non facit idoneum eum quem adoptat, ſed potiùs eum jam idoneum eligit adoptando:* At nulla creatura poteſt phyſicè immutare animam aut voluntatem hominis, ſed id Deo proprium eſt ac ſingulare; cùm ipſe ſolus poſſit intra terminos ejus illabi, & in ſinum ejus intrare, juxta illud Ezechiel. 44. *Porta hæc clauſa erit, & vir non tranſibit per eam; quoniam Dominus Deus Iſraël ingreſſus eſt per eam:* Ergo nulla creatura, nec etiam Chriſtus, inquantum homo, poteſt principaliter nos adoptare in filios Dei.

9. Quartò probatur concluſio: Si poſſibilis eſſet creatura, quæ gratiam ſanctificantem principaliter phyſicè produceret, vel id præſtaret eam creando, vel ex potentia obedientiali animæ educendo? Neutrum dici poteſt: Ergo &c. Major patet: produci enim non poteſt gratia, niſi vel ex nihilo per creationem, vel per eductionem ex potentia, non naturali, ſed obedientiali ſui ſubjecti. Minor verò probatur in primis quoad creationem: quia cùm creatio ſit productio entis è nihilo, atque adeò entis quâ ens eſt, neceſſe eſt quòd ille qui eſt cauſa principalis creationis, habeat dominium ſupra ens producibile ut ſic, atque adeò quod ſit dominus omnis entitatis producibilis; quod tamen repugnat manifeſtè convenire alicui creaturæ.

Secundò quoad eductionem de potentia obedientiali animæ, probatur eadem Minor: quia ſicut qui educit principaliter aliquid de potentia naturali ſubjecti, habet eo ipſo dominium ſupra talem potentiam; ita qui educit aliquid de potentia obedientiali, debet ſimiliter habere dominium in talem potentiam: Atqui potentia obedientialis, cùm ſit ea quam habet quælibet creatura ad obediendum Deo, in omnibus quæ non implicant contradictionem, dominio creaturæ ſubdi non poteſt: Ergo nulla creatura poteſt ut cauſa principalis educere gratiam ſanctificantem ex potentia obedientiali animæ.

Denique ſuaderi poteſt concluſio ratione D. 10. Thomæ hîc art. 1. Cauſa principalis debet eſſe majoris, vel ſaltem æqualis perfectionis cum ſuo effectu: Sed nulla creatura poteſt ſuperare vel adæquare in perfectione gratiam ſanctificantem; cùm enim illa ſit formalis ac phyſica naturæ divinæ, ut infinita eſt, & ens per eſſentiam, & quatenus totam eſſendi plenitudinem continet, participatio, ſuperat in perfectione eſſentiali omnem ſubſtantiam creatam & creabilem, ut ſuprà oſten- Diſp. 2. ſum eſt: Ergo nulla poteſt dari creatura quæ ſit art. 4. cauſa principalis gratiæ ſanctificantis.

Confirmatur: Producere gratiam in anima, eſt 11. animam deificare, communicando ipſi phyſicum naturæ divinæ conſortium: Sed deificare eſt ſolius Dei per modum cauſæ principalis; ſicut ignire per modum cauſæ principalis eſt ſolius ignis, vel alterius continentis eminenter naturam ignis, putà Solis: Ergo ſolius Dei eſt, gratiam ſanctificantem per modum cauſæ principalis producere.

Dices, hanc rationem probare quidem, nullam 12. creaturam per virtutem ſibi connaturalem poſſe principaliter producere gratiam, non tamen convincere, id non poſſe præſtare per qualitatem aliquam ſibi ſuperadditam.

Sed contra: Qualitas iſta, vel eſſet gratia in tali creatura exiſtens, vel aliqua alia qualitas à gratia diſtincta? Neutrum dici poteſt: Ergo ruit inſtantia. Probatur Minor in primis quoad ſecundum: quia omnis alia qualitas ſupernaturalis, diſtincta à gratia, ſecundùm ſuam ſpeciem eſt multò imperfectior ipsâ gratiâ productâ; cùm gratia ſit formalis participatio divinæ naturæ per modum naturæ: quod autem eſt formale principium producendi principaliter aliquem effectum, non debet eſſe imperfectius ipſo effectu: Ergo qualitas illa ſuperaddita non poteſt eſſe principium producendi principaliter gratiam. Probatur etiam Minor quoad primum: quia gratia non eſt qualitas productiva ſui ſimilis; aliàs unus Angelus, vel anima in gratia conſtituta, poſſet producere ſimilem gratiam, alioſque habitus ſupernaturales in aliis, eoſque ſanctificare, quod nullus dicere audeat. Et ratio hujus videtur eſſe: quia gratia non eſt forma immediatè activa, ſed mediatè ſolùm, mediantibus ſcilicet virtutibus ſupernaturalibus, quæ ſe habent veluti ejus potentiæ & proprietates: At mediis virtutibus ſupernaturalibus non poteſt gratia producere aliam gratiam; nam vel illam produceret in eodem ſubjecto in quo ipſa eſt; & hoc non poteſt dici, quia aliàs duo accidentia ſolo numero diſtincta eſſent in eodem ſubjecto; vel in alio ſubjecto, & hoc etiam affirmari nequit,

quia virtutes ſupernaturales (idem dicendum de quolibet alio habitu) non agunt in exterius ſubjectum, quandoquidem agunt per actiones immanentes: Ergo &c.

13. Ex his inferes, nullam creaturam eſſe poſſe cauſam efficientem principalem virtutum ſupernaturalium: Nihil enim poteſt eſſe cauſa principalis proprietatum, quod non ſit cauſa principalis formæ ad quam conſequuntur: Sed virtutes ſupernaturales comparantur ad gratiam, veluti proprietates ad eſſentiam, ut docet Divus Thomas ſuprà quæſt. 110. art. 4. ad 1. Ergo nihil poteſt eſſe cauſa efficiens principalis illarum, quod non ſit cauſa principalis gratiæ. At hujus (ſubſumo) nulla datur, nec dari poteſt cauſa principalis, niſi Deus, ut oſtenſum eſt: Ergo nec virtutum ſupernaturalium. Unde virtus infuſa ſic ab Auguſtino definitur: *Virtus eſt bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, & nemo malè utitur, & quam Deus in nobis ſine nobis operatur.* Quibus verbis apertè declarat virtutes infuſas, Theologicas, vel Morales, à ſolo Deo effectivè, & à nobis ſolùm meritoriè & diſpoſitivè produci.

14. Dices: Per actus naturales homo effectivè cauſat virtutes acquiſitas: Ergo pariter per actus ſupernaturales fidei, ſpei, & charitatis, virtutes illas ſupernaturales effectivè attingit, & non ſolùm meritoriè & diſpoſitivè.

Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando conſequentiam & paritatem: duplex enim aſſignari poteſt ratio diſcriminis. Prima eſt, quia actus naturalis, ut ſubordinatus potentiæ naturali, adæquat vel excedit in perfectione ipſum habitum acquiſitum; non autem actus ſupernaturalis, etiam ut ſubordinatus potentiæ habenti auxilium ſupernaturale, habitum infuſum. Secunda eſt, quia habitus ſupernaturales plus habent de ratione potentiæ, quàm de ratione habitûs, cùm non ſolùm dent faciliùs, ſed ſimpliciter poſſe operari: actus autem ſecundus nuſquam eſt effectivus illius actus primi qui dat ſimpliciter poſſe, ut patet inductione in naturalibus; actus enim viſionis nec producit, nec intendit potentiam viſivam, nec actus intellectionis potentiam intellectivam; quia actus ſecundus ex ſua intrinſeca ratione ſupponit potentiam: Ergo actus ſupernaturales, nec producunt, nec intendunt effectivè habitus ſupernaturales, ſed tantùm meritoriè & diſpoſitivè ad eorum productionem vel intenſionem concurrunt.

§. II.

Solvuntur objectiones.

15. OBijciunt in primis Adverſarij plura Scripturæ teſtimonia, quibus inſinuari videtur, Chriſtum, ut eſt homo, eſſe cauſam phyſicam principalem noſtræ gratiæ: dicitur enim Joan. 1. *Lex per Moyſen data eſt, gratia & veritas per Jeſum Chriſtum facta eſt.* Ubi teſte D. Thomâ ibi lect. 10. præfert Evangeliſta Chriſtum Moyſi, non ſolùm quoad excellentiam operum, quia videlicet per Moyſen data eſt lex, per Chriſtum verò gratia & veritas; ſed etiam quantùm ad modum operandi, quia lex data eſt per Moyſen, ſicut per proponentem; gratia autem & veritas facta eſt per Chriſtum, ſicut per Dominum & Authorem. Item Joan. 10. Chriſtus dicebat: *Ego ſum oſtium, per me ſi quis introierit, ſalvabitur:* in oſtio verò importatur principalis authoritas, ut ait D. Thomas 3. p. quæſt. 8. art. 6. ad 3. Unde idem S. Doctor in 4. diſt. 5. quæſt. 2. art. 2. quæſtiunc. 2. ſic habet: *Agens principale baptizando eſt ipſe Deus per authoritatem, & ipſe Chriſtus ſecundùm quod homo.*

Reſpondeo Chriſtum reſpectu gratiæ, duplicem habuiſſe poteſtatem, ut docet S. Thomas 3. p. qu. 64. art. 3. & 4. unam authoritatis, ſeu principalis agentis, quæ ei convenit, quatenus eſt Deus: aliam excellentiæ, ſeu miniſterij principalis, quæ ei competit ut eſt homo, inquantum ejus humanitas eſt inſtrumentum conjunctum Divinitati in perſona; ob quam principalitatem docet S. Doctor art. 4. citato, poſſe poteſtatem excellentiæ nominari authoritatem. Si ergo loca Scripturæ citata velimus intelligere de poteſtate authoritatis, ſeu principalis agentis, dicendum eſt ea loqui de Chriſto non ut homine, ſed ut Deo; ſeu de filio hominis, non ratione naturæ, ſed ratione perſonæ, cui, cùm ſit Divina, & Deus, convenit eſſe cauſam principalem gratiæ. Si verò quis contendat hæc & ſimilia Scripturæ teſtimonia de Chriſto ut homine, & de filio hominis, ratione naturæ, eſſe intelligenda, exponenda erunt de poteſtate excellentiæ, quæ authoritas etiam appellatur, non quidem agentis principalis, ſed inſtrumenti conjuncti, quod principalitatem quandam habet reſpectu inſtrumentorum ſeparatorum. 16.

Ad authoritatem verò D. Thomæ deſumptam ex libro 4. ſententiarum, dicendum eſt, S. Doctorem ibi non aſſerere, Chriſtum eſſe agens principale phyſicum gratiæ, ſed duntaxat morale, quatenus eſt cauſa principalis meritoria gratiæ, unde ibidem ſubdit: *Cujus meritum operatur in baptiſmo.* Et infrà diſt. 19. quæſt. 1. art. 1. quæſtiunc. 2. ſic habet: *Poteſtas clavium in Chriſto eſt ſicut in per ſe agente ad ſalutem noſtram, per authoritatem quidem, inquantum eſt Deus, ſed per meritum, inquantum eſt homo .... & ideò dicitur quod habet clavem excellentiæ.* 17.

Objicies ſecundò: Cauſa quæ eſt in actu per formam nobiliorem effectu per eam producto, eſt principalis reſpectu illius: Sed Chriſti humanitas eſt in actu ad producendam gratiam noſtram, per formam nobiliorem illâ: Ergo eſt cauſa principalis noſtræ gratiæ. Major conſtat: Minor probatur. Chriſti humanitas eſt in actu ad producendam noſtram gratiam, per ſuam gratiam habitualem; cùm per illam conſtituatur caput hominum, & capitis ſit in membra influere: Sed gratia Chriſti eſt longè nobilior noſtrâ: Ergo humanitas Chriſti eſt in actu ad producendam gratiam noſtram, per formam nobiliorem illâ. 18.

Reſpondeo negando Minorem. Ad cujus probationem, diſtinguo Majorem: Eſt in actu per ſuam gratiam, ſecundùm ſe & formaliter ſumptam, nego Majorem: ut determinatam per aliquam virtutem ei ſuperadditam, concedo Majorem, & Minorem, & nego Conſequentiam. 19.

Explicatur ſolutio: Gratia Chriſti non eſt de ſe operativa, & productiva noſtræ gratiæ, ſed ſolùm per virtutem inſtrumentalem ei ſuperadditam, quæ imperfectior eſt gratiâ ipsâ tam Chriſti quàm noſtrâ; & propter hanc virtutem habet quòd ſit gratia capitalis influens in membra: ut autem Chriſti humanitas eſſet cauſa principalis phyſica noſtræ gratiæ, eſſet neceſſe quod de ſe eſſet productiva gratiæ, vel quod virtus activa ei ſuperaddita ad illius productionem, eſſet ſaltem æquè nobilis ac noſtra gratia: de quo plura dicemus in Tractatu de Incarnatione.

Obijcies tertiò: Qui cauſat principaliter ultimam diſpoſitionem ad aliquam formam, ipſam 20.

quoque formam principaliter producit ; v. g. qui producit principaliter calorem ut octo , inducit etiam principaliter formam ignis : Sed homo principaliter efficit actus contritionis & charitatis , qui sunt ultimæ dispositiones ad gratiam sanctificantem : Ergo est causa principalis illius.

21. Respondeo primò, agens quod ultimam dispositionem ad aliquam formam principaliter efficit, ipsam quoque formam principaliter efficere , si talis forma non habeat rationem naturæ in aliquo ordine, respectu ipsiusmet agentis quod disponit ad eam ; secùs autem , si habeat rationem naturæ respectu illius quod se ad eam disponit ; sicut se habet gratia sanctificans , est enim natura hominis ad ordinem supernaturalem elevati , ut ex suprà dictis patet.

22. Respondeo secundò , agens quod ultimam dispositionem ad aliquam formam principaliter producit , ipsam quoque formam producere, quando illa forma resultat ex tali dispositione , & de potentia naturali subjecti educitur; sic enim in naturalibus , quia forma ignis resultat expositione ultimæ dispositionis , & de potentia naturali ligni educitur , agens attingens per alterationem ultimam dispositionem,attingit etiam secundariò ordine executione ipsam formam , & est causa principalis illius. Quando verò forma non resultat ex ultima dispositione , nec educitur de potentia naturali sed obedientiali subjecti , tunc agens quod ultimam dispositionem ad illam producit , non censetur principaliter ipsam quoque formam producere , quia potentia obedientialis soli Deo ita subijcitur , ut nullius creaturæ dominio subdi possit : cùm ergo gratia sanctificans non resultet ex nostris actibus qui ad illam disponunt, nec educatur ex potentia naturali sed obedientiali animæ rationalis , ut dicemus articulo sequenti, licèt homo principaliter efficiat actus contritionis & charitatis , qui sunt ultimæ dispositiones ad gratiam sanctificantem , non tamen propterea est causa principalis illius.

23. Dices , Homo dicitur concurrere effectivè & principaliter ad generationem hominis, ex eo præcisè quòd materiam disponit ad recipiendam animam rationalem , licèt illam non producat : Ergo similiter homo se disponens per contritionem ad receptionem gratiæ, poterit dici causa principalis illius , quamvis per tales actus illam non producat , nec de potentia naturali animæ rationalis educat.

24. Respondeo concesso Antecedente , negando consequentiam & paritatem. Ratio disparitatis est, quia homo generans, licèt non producat animam rationalem , illam tamen physicè unit cum materia, mediantibus dispositionibus, quas in eam inducit ; homo verò per actus contritionis non unit gratiam subjecto, hæc enim ex potentia obedientiali animæ à Deo educitur, & ipsâ eductione ei per inhærentiam unitur.

25. Objicies quartò : Homo est causa efficiens principalis actuum supernaturalium charitatis, & visionis Dei, licèt entitativè supernaturales existant, & sint participationes divinorum actuum, ut docuimus in Tractatu de visione beatifica : Ergo etiam potest esse causa principalis gratiæ sanctificantis , quamvis illa sit entitativè supernaturalis, & participatio formalis divinæ naturæ. *Disp. 3. art. 5.*

26. Respondeo concesso Antecedente , negando consequentiam , & paritatem : Ratio verò discriminis est, quia licèt actus charitatis , aut visionis Dei, sit operatio supernaturalis , præsupponit tamen in intellectu lumen gloriæ , & in voluntate habitum charitatis, qui est ejusdem speciei & perfectionis cum ipso ; gratia verò sanctificans non potest supponere in suo subjecto aliquod principium supernaturale, sibi æquale in perfectione, à quo producatur , cùm sit perfectissima forma ordinis supernaturalis.

27. Objicies ultimò : Potest dari qualitas quæ sit participatio divinæ naturæ, aut voluntatis , ut patet in gratia sanctificante , & in habitu charitatis: Ergo pariter potest produci qualitas quæ sit participatio divinæ omnipotentiæ , sive virtutis operativæ Dei , ut est author supernaturalis : Sed talis qualitas esset causa principalis gratiæ habitualis: Ergo, de absoluta saltem Dei potentia, potest dari aliqua creatura ita perfecta , quòd sit causa principalis gratiæ sanctificantis.

Respondeo possibiles esse, imò de facto dari qualitates , quæ sunt participationes divinæ omnipotentiæ intra ordinem supernaturalem , etiam in genere causæ principalis : sed neque illas qualitates, neque alias, etiam ex omnibus possibilibus, esse participationes divinæ virtutis , quoad efficientiam gratiæ sanctificantis in genere causæ principalis ; quia non potest adeò nobilis divinæ essentiæ participatio , qualis habetur per gratiam sanctificantem , ab alio quàm ab eadem divina essentia produci principaliter , ob rationes suprà assignatas : sicut etiam non potest dari aliqua creatura, quæ sit causa principalis creationis, imò nec instrumentalis, in sententia D. Thomæ, & Discipulorum ejus.

ARTICVLVS II.

Vtrum gratia creetur , aut concreetur, vel de potentia obedientiali animæ educatur?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

28. SVppono primò ex Philosophia, hoc inter creationem & eductionem reperiri discrimen , quòd creatio est productio entis ex nihilo , sive ex nullo præsuppositò subjecto ; eductio verò est productio formæ dependenter à subjecto , & transmutativa illius.

29. Suppono secundò , dupliciter aliquam formam educi de potentia subjecti ; primò de potentia naturali ipsius ; secundò de potentia obedientiali: inter quas potentias istud est discrimen , quòd licèt utraque sit potentia passiva , tamen naturalis dicit ordinem ad agens naturale , obedientialis verò respicit agens supernaturale cui subijcitur.

30. Suppono tertiò , hîc nos loqui de connaturali productione gratiæ , id est de illa productione quam ex natura sua postulat: nullus enim dubitat , quin Deus de absoluta potentia possit eam creare , seu independenter à subjecto producere; quia licèt illa essentialiter sit accidens, tamen sicut Deus de potentia extraordinaria potest efficere quod accidentia independenter à subjecto existant (ut patet in speciebus Eucharisticis) ita potest illa independenter à subjecto producere : hic tamen modus productionis non esset ipsis connaturalis , sed præternaturalis , & miraculosus. His præmissis.

31. Circa propositam difficultatem triplex versatur sententia. Prima docet gratiam sanctificantem immediatè à Deo creari. Ita Alensis, Scotus, D. Bonaventura,

naventura, Durandus, Vega; & ex Thomiſtis Paludanus, & Capreolus. Secunda, quæ eſt Ferrarienſis, Soti, & Choquetij, aſſerit gratiam habitualem non creari abſolutè, ſed concreari ad creationem hominis grati, ſive juſti. Tertia, quæ eſt communior in Schola D. Thomæ, affirmat illã de potentia obedientiali animæ educi. Pro qua

Dico: Gratia ſanctificans neque propriè creatur, neque concreatur, ſed de potentia obedientiali animæ educitur.

32. Prima pars hujus concluſionis probatur primò ex D. Thoma infrà quæſt. 113. art. 9. ubi quærit, an ſit majus opus Dei, creatio mundi, quàm juſtificatio impij? Et ſub diſtinctione reſpondet, dicens quod ex parte modi operandi eſt majus opus creatio, quàm juſtificatio, cùm illa ſit ex nihilo, non iſta; ſed ex magnitudine rei quæ fit, majus opus eſt impij juſtificatio, quàm cœli & terræ creatio: Sed hæc differentia nulla eſſet, ſi gratia per creationem produceretur: Ergo juxta D. Thomam gratia ſanctificans non creatur.

33. Confirmatur: Nulla creatura, in ſententia D. Thomæ, poteſt etiam inſtrumentaliter creare, ut patet ex 1. p. quæſt. 45. art. 5. Atqui ex eodem S. Doctore hîc art. 1. ad 1. & 2. & 3. p. quæſt. 62. art. 1. Humanitas Chriſti, & Sacramenta, inſtrumentaliter concurrunt ad gratiam producendam: Ergo illa non creatur.

34. Probatur ſecundò eadem pars ratione Cajetani. Gratia quando deſinit eſſe, non annihilatur: Ergo neque, quando producitur, creatur. Antecedens eſt certum: tum quia ut docet D. Thomas 1. p. quæſt. 104. art. 4. annihilatio non intervenit de facto in operibus gratiæ: tum etiam quia gratia deſtruitur præcisè ex vi ſeparationis à ſubjecto; ſeparatio autem à ſubjecto non eſt annihilatio, cùm maneat ſubjectum. Conſequentia verò probatur: Ex communi Philoſophorum ſententia, incœptio & deſitio rei alicujus ſibi correſpondent, ita ut quod incipit per generationem, deſinat per corruptionem; & quod deſinit per corruptionem, incipiat per generationem; & ſimiliter quod incipit per creationem, deſinat per annihilationem, & è contra: Ergo ſi gratia non deſinat per annihilationem, ſignum manifeſtum eſt, eam non produci per creationem.

35. Probatur tertiò eadem pars ratione fundamentali. Ideò intelligimus animam rationalem creari, quia per eandem actionem quâ producitur in corpore, poſſet produci extra corpus ſeparatim, & quia illi naturale eſt quod exiſtat ſeparata à corpore; cùm non ſolùm ſit informans, ſed etiam per ſe ſubſiſtens: At cùm gratia ſanctificans ſit eſſentialiter accidens, ſubindeque non ſit per ſe ſubſiſtens, ſed tantùm inexiſtens, neutrum illi convenit, id eſt nec poteſt produci extra animam, nec exiſtere ſine ſubjecto, ſaltem connaturaliter: Ergo illa non creatur.

36. Quod verò etiam non concreetur, facilè poteſt oſtendi. Sicut enim ad hoc ut aliquid congeneretur, requiritur ut fiat ad productionem alterius quod propriè generatur, ita ad hoc ut aliquid concreetur, neceſſe eſt quod producatur ad productionem alterius quod propriè creatur: Sed quando gratia producitur, nihil propriè creatur, ad cujus creationem dicatur gratia concreari: Ergo gratia non concreatur. Major conſtat, Minor probatur. Quando enim producitur gratia, homo non propriè creatur, quantùm ad ſuam ſubſtantiam, ut patet: neque quantùm ad eſſe accidentale gratiæ, quod habet formaliter à gratia; tum quia incipit habere hoc eſſe per mutationem quandam, quâ de non grato fit gratus, & tamen creatio non eſt mutatio; tum etiam quia homo, quantùm ad iſtud eſſe, non minùs pendet in fieri à ſubjecto ut à cauſa materiali, quàm ipſamet gratia.

Confirmatur: Ideò intellectus & voluntas fiunt per concreationem, quia cùm ſint proprietates animæ rationalis, fiunt per eandem actionem per quam ipſa producitur: Atqui gratia ſanctificans, cùm non ſit proprietas animæ, ſed accidens ipſi indebitum, non fit per eandem actionem per quã anima producitur, ſed per diverſam: Ergo non poteſt dici concreari à Deo ad creationem ſubjecti. 37.

Hæc ratio probat non ſolùm gratiam, quæ nobis in juſtificatione infunditur, ſed etiam quæ Angelis & primis Parentibus in primo creationis inſtanti collata fuit, non fuiſſe concreatam: quia licèt illi non fuerint priùs producti & exiſtentes, quàm gratia infunderetur, ſed gratia naturam ipſorum comitata ſit, juxta illud Auguſtini, *Erat Deus in Angelis condens naturam, & largiens gratiam*; illa tamen, cùm non fuerit propria paſſio, fluens ab ipſorum eſſentia, & à naturalibus ipſorum principiis, non fuit producta per eandem actionem, quâ ipſorum natura condita eſt, ſed per diverſam. 38.

Ex his probata manet tertia pars: ſi enim gratia non creetur, vel concreetur, debet educi ex aliqua potentia. Nam cùm creatio & eductio contradictoriè opponantur (creari enim eſt fieri ex nihilo, ſive ex non præſuppoſito ſubjecto; educi verò è contra eſt non fieri ex nihilo, ſed ex ſubjecto præſuppoſito) inter illas actiones non datur medium: Sed gratia non poteſt educi de potentia naturali aut violenta ſui ſubjecti, ſcilicet animæ, cùm non ſit ei connaturalis, vel repugnans: Ergo de potentia obedientiali animæ educitur. 39.

Confirmatur: Educi eſt fieri dependenter à ſubjecto: Sed gratia in ſuo fieri connaturaliter dependet à ſubjecto: Ergo educitur. Minor probatur: Productio rei alicujus, ſi ſit ei connaturalis, debet eſſe proportionata modo eſſendi illius: Sed gratia, cùm ſit accidens, in modo eſſendi connaturaliter dependet à ſubjecto: Ergo etiam connaturaliter ab illo dependet in fieri. 40.

Confirmatur amplius: Ideò anima rationalis non pendet in eſſe & fieri à corpore, ſubindeque non fit per eductionem, ſed per creationem, quia ſine miraculo conſervatur ſeparata à corpore: Atqui gratia non poteſt conſervari extra animam, ſine ingenti miraculo, ſimili illi quo in ſacramento Euchariſtiæ accidentia panis & vini ſine ſubjecto conſervantur: Ergo gratia connaturaliter dependet in eſſe & fieri à ſubjecto; & per conſequens non per creationem, ſed per eductionem producitur. Unde S. Thomas quæſt. unicâ de virtutibus in communi art. 10. ad 13. agens de virtutibus infuſis, docet eas educi de potentia obedientiali animæ: eadem autem eſt ratio de gratia habituali, ac de illis virtutibus, cùm illæ ſint ipſius gratiæ veluti proprietates, & ſimul cum ea animæ infundantur. 41.

§. II.

Solvuntur objectiones.

COntra primam partem concluſionis obijcies primò, Scripturam multis in locis clarè docere quòd gratia creetur: Pſalmo enim 50. David 42.

petens gratiam sibi à Deo donari, ait: *Cor mundum crea in me Deus.* Et ad Galat. 6. justus dicitur *Nova creatura.* Item ad Ephes. 2. fideles dicuntur *Creati in Christo Iesu*; & cap. 4. *Induere novum hominem, qui secundùm Deum creatus est in justitia & sanctitate veritatis:* quæ omnia explicari
43. non possunt, nisi dicamus gratiam revera creari.

Respondeo cum D. Thoma suprà quæst. 110. art. 2. ad 3. quod gratia in Scripturis Sacris dicitur creari, non quia secundùm suum esse naturale & physicum producatur ex nihilo (quod importat vera creatio) sed quia infunditur à Deo, nullis nostris meritis præcedentibus, quod habet quandam similitudinem creationis, potestque creatio moralis appellari. Addo quod etiam in Scriptura B homo justus dicitur per gratiam generari, juxta illud Pauli 1. ad Corinth. 4. *In Christo Iesu per Evangelium ego vos genui*; & istud Petri: *Sicut modo geniti infantes:* omnis autem generatio, demptâ humanâ, fit per formæ eductionem, non
44. verò per ipsius creationem.

Objicies secundò: Actio per quam producitur gratia sanctificans, debet esse omnium præstantissima, cùm talis qualitas in nobilitate & perfectione quamcumque rem creatam vel creabilem excedat, ut disp. præcedenti art. 4. ostendimus: Sed creatio multò nobilior est eductione: Ergo gratia sanctificans non educitur, sed creatur.

Confirmatur: Anima rationalis producitur per creationem: Ergo & gratia, quæ animâ rationali C perfectior est, cùm ista sit ordinis naturalis, illa verò supernaturalis.

Ad objectionem respondeo, actionem per quam
45. Deus producit gratiam, debere quidem esse præstantissimam, sed accommodatam conditioni ejus: creationem autem non esse productionem, quæ sit accommodata conditioni naturali gratiæ, sed solùm eductionem; nam cùm gratia sit accidens, atque adeò non sit naturaliter per se subsistens, dependet in suo esse & fieri à suo subjecto, & consequenter ex potentia ejus, non quidem naturali, sed obedientiali, educitur, si connaturaliter producatur: unde præstantia productionis ejus supra productiones aliarum formarum ipsi inferiorum D, per hoc sufficienter salvatur, quòd nulla sit creatura, in cujus virtute activa principaliter concurrente, vel in cujus potentia passiva naturali præcontineatur.

Ad confirmationem, concesso Antecedente, negatur consequentia & paritas: Ratio discriminis est, quia licèt gratia sanctificans sit perfectior, quoad ordinem & speciem suam, animâ rationali, est tamen eâ imperfectior quoad modum essendi: quia cùm sit accidens, dependet connaturaliter in suo esse & fieri à suo subjecto; anima verò, cùm sit forma, non accidentalis, sed substantialis, & per se subsistens, non dicit talem dependentiam à corpore, ac proinde non est mirum quòd ex illo non educatur.

46. Objicies tertiò: Illud incipit per creationem, E quod definit per annihilationem: Sed gratia definit per annihilationem: Ergo incipit per creationem. Major patet ex suprà dictis. Minor probatur ex D. Thoma in 2. dist. 26. quæst. unicâ art. 2. ad 5. ubi expressè dicit, quod *cùm gratia corrumpitur, simul etiam in nihilum redit.*

47. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum cum Conrado suprà quæst. 110. art. 2. ad 3. D. Thomam in illo loco non sumere nomen annihilationis strictè, prout distinguitur ab omni corruptione, sed pro ipsa corruptione formæ quæ totum suum esse A amittit, ita ut nulla pars ejus in se remaneat, sed tantùm in potentia subjecti: sic enim idem S. Doctor in 4. dist. 11. quæst. 1. art. 2. ad 1. dicit in mutationibus naturalibus formam corrupti annihilari, *nisi* (inquit) *quatenus manet in potentia in suo subjecto.*

Objicies quartò contra tertiam partem conclu- 48.
sionis: Educi de potentia subjecti, aliquid speciale denotat, & diversum ab inhæsione & receptione formæ in subjecto: Sed nulla alia dependentia reperitur in gratia sanctificante, respectu animæ, nisi quòd ipsi inhæret, & in ea ut in subjecto recipitur: Ergo ex illa non educitur. Major probatur: tum quia anima rationalis recipitur in materia, & tamen ex ipsa non educitur: tum etiam quia productio formæ in subjecto, potest quidem appellari inductio, non tamen eductio; cùm particula *ex* aliquid speciale denotet, ab inhærentia, vel receptione, aut sustentatione distinctum.

Respondeo ad eductionem formæ vel accidentis non sufficere quòd inhæreat subjecto, aut in 49.
ipso recipiatur, sed insuper requiri quòd talis forma, mediâ inhærentiâ, vel receptione ejus in subjecto, recipiat esse: unde anima rationalis, licèt recipiatur in materia, ab ipsa tamen non educitur, quia existit independenter ab illa, propriâque gaudet existentiâ & subsistentiâ; è contra verò cùm gratia sanctificans, utpote essentialiter accidens, recipiat connaturaliter suum esse, mediâ inhærentiâ ejus in anima, ejus productio, inductio simul & eductio dici debet; inductio, quia producitur cum inhæsione; eductio, quia dependet connaturaliter in suo esse ab illa inhærentia; quæ dependentia per particulam *ex* denotatur.

Objicies quintò: Ut aliqua forma educatur ex 50.
subjecto, requiritur quòd fiat per actionem transmutativam illius: Sed gratia sanctificans (ea saltem quæ Angelis & primis parentibus in ipso creationis momento collata fuit) non potuit fieri per actionem transmutativam subjecti: Ergo nec ab illo educi. Major docetur communiter à nostris Thomistis in 2. physic. Minor autem videtur manifesta: ad transmutationem enim subjecti, requiritur quòd illud præcedat formam prioritate temporis, vel saltem instantis, & in tali priori sub ejus privatione existat: Sed subjectum gratiæ Angelorum & primorum parentum non præcessit in aliquo instanti privatum hujusmodi formâ; cùm illam in primo creationis momento receperint, & simul fuerit Deus in Angelis condens naturam, & largiens gratiam, ut suprà ex Augustino vidimus: Ergo talis gratia per actionem subjecti transmutativam facta non est, nec per consequens educta, sed creata, vel concreata.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum, quod licèt ad actualem subjecti transmutationem requiratur, quòd illud præcesserit in aliquo instanti, seu priori in quo, privatum formâ quam recipit, ut tamen actio productiva formæ sit quantùm est ex se transmutativa subjecti, sufficit quòd sit distincta ab ea quâ subjectum producitur, & non habeat inviolabilem nexum cum illa; ut docent nostri Thomistæ loco citato, ubi agunt de eductione formarum: actio autem quâ gratia Angelis & primis parentibus in ipso creationis momento collata fuit, habuit duas illas conditiones; fuit enim distincta ab actione quâ Angeli & primi parentes à Deo producti sunt, & cum ea non habuit inviolabilem nexum; cùm

gratia ſanctificans à ſubſtantia Angelorum & primorum parentum per modum proprietatis non dimanaverit, unde fuit producta per actionem de ſe tranſmutativam ſubjecti (quod ad eductionem ſufficit) quamvis per accidens illud actu & de facto non tranſmutaverit, quia per accidens in eodem momento, quo illud conditum eſt, gratia producta fuit, & ſic non præceſſit in aliquo inſtanti ſub privatione illius. A

52. Objicies ultimò: Si gratia educeretur de potentia obedientiali ſubjecti, educeretur etiam de potentia naturali: Sed hoc dici nequit, cùm gratia ſit qualitas ordinis ſupernaturalis: Ergo nec illud. Sequela probatur: Potentia obedientialis eſt ipſa entitas naturalis rei: Ergo ſi gratia educatur de potentia obedientiali ſubjecti, educetur etiam de potentia naturali.

53. Reſpondeo negando ſequelam Majoris. Ad cujus probationem dico potentiam obedientialem B non eſſe præcisè entitatem naturalem animæ, ſed ipſam animæ entitatem ut dicentem reſpectum ad actum, & potentiam activam ſupernaturalem: quare potentia hęc obedientialis paſſiva, neque eſt ſimpliciter naturalis, neque ſimpliciter ſupernaturalis, ſed quid medium inter potentiam paſſivam naturalem & ſupernaturalem, in aliquo conveniens, & in alio differens ab utraque: habet enim duo, unum quòd ſit innata animæ ſecundùm ſuam naturam; alterum quòd reſpiciat actũ ſupernaturalem, ad quem non poteſt reduci per potentiam activam naturalem, ſed ſolùm per ſupernaturalem; in primo convenit cum potentia naturali, & differt à ſupernaturali; è contra in ſe- C cundo convenit cum ſupernaturali, & differt à naturali.

54. Dices: Non datur medium inter ens naturale & ſupernaturale, ſicut non datur medium inter excedens & non excedens ordinem naturæ, quia ſunt contradictoria: Ergo non datur potentia paſſiva in rebus creatis, quæ neque ſit naturalis, neque ſupernaturalis, ſed media inter utramque.

55. Reſpondetur hac inſtantiâ ſolùm probari, quòd potentia obedientialis, præcisè quoad ſuam entitatem conſiderata, ſit naturalis, vel ſupernaturalis, non verò quod ſit ſimpliciter in ratione potentiæ paſſivæ naturalis, vel ſupernaturalis: ratio enim potentiæ paſſivæ non conſiſtit in entitate ſubjecti, abſolutè ſumpta, ſed prout im- D portat ordinem ad actum recipiendum, & ad potentiam activam; ſubindeque ut dicatur ſimpliciter naturalis, non ſatis eſt quòd ejus entitas ſit naturalis, ſed etiam requiritur quòd reſpiciat actum, & potentiam activam naturalem; potentia autem obedientialis paſſiva, de qua loquimur, reſpicit actum & potentiam activam ſupernaturalem.

56. Inſtabis adhuc: Si potentia obedientialis non ſit ſupernaturalis, anima ratione illius non erit ejuſdem ordinis cum gratia, utpote ſimpliciter ſupernaturali; ac proinde non erit cauſa materialis ipſius.

Sed nego conſequentiam: in cauſa enim materiali non requiritur æqualis perfectio cum effectu, ſed minor ſufficit; quandoquidem ejus cauſalitas non conſiſtit in hoc quòd tribuat perfectionem effectui, ſed potiùs in eo quòd ab illo perficiatur & actuetur. E

ARTICVLVS III.

Vtrum ad gratiam ſanctificantem requiratur aliqua diſpoſitio, illaque ſit phyſica & ex natura rei, vel duntaxat moralis, & ex divina inſtitutione?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis utraque difficultas reſolvitur.

NOtandum primò, duo genera diſpoſitionum ſolere diſtingui à Philoſophis: quædam dicuntur remotæ, vel antecedentes, quæ formam tempore præcedere ſolent, & ab illa poſſunt ſeparari: aliæ verò vocantur proximæ, ſeu concomitantes, quia formam ſemper concomitantur, & ab ea ſunt inſeparabiles: v. g. calor ut duo eſt diſpoſitio remota, & antecedens formam ignis; calor verò ut octo, qui eſt proprietas fluens ab ejus eſſentia, dicitur diſpoſitio illam concomitans. 57.

Notandum ſecundò, eorum qui gratiam ſanctificantem recipiunt, alios eſſe adultos, habentes uſum rationis & libertatis; alios parvulos, uſu rationis & liberi arbitrij carentes, quibus in ſacramento Baptiſmi infunduntur gratia & virtutes ſupernaturales, quæ ab ipſa ut proprietates dimanant. His præmiſſis. 58.

Dico primò, ad gratiam habitualem requiri aliquas diſpoſitiones ex parte ſuſcipientis, nimirum motus liberi arbitrij, in adultis; in parvulis verò virtutes infuſas, tam theologicas, quàm morales, quæ cùm ipſam ſemper comitentur, & ab ea ſint inſeparabiles, diſpoſitiones ejus concomitantes dici poſſunt. 59.

Hæc concluſio, quantùm ad adultos, eſt certa de fide, definita in Tridentino contra Lutheranos & Calviniſtas ſeſſ. 6. cap. 6. his verbis: *Diſponuntur autem* (adulti) *ad ipſam juſtitiam, dum excitati divinâ gratiâ, atque adjuti, fidem ex auditu concipientes, liberè moventur in Deum.* Et infrà inter alias diſpoſitiones ad gratiam requiſitas, actum fidei, ſpei, & pœnitentiæ recenſet. Item can. 9. anathema dicitur ei qui dixerit, ſolâ fide impium juſtificari, & nulla ex parte neceſſe eſſe, eum ſuæ voluntatis motu præparari atque diſponi. 60.

Favent etiam Scriptura, & SS. Patres. Nam 1. Regum 7. dicitur: *Præparate corda veſtra Domino.* Et Eccleſ. 2. *Qui timent Dominum, præparabunt corda ſua.* Itē SS. Patres paſſim affirmant debere hominem in animo ſuo aditum patefacere divinæ gratiæ, ut illius fiat particeps. Ita Cyprianus Epiſt. 2. ad Donatum, ubi hæc ſcribit: *Profluens largitor ſpiritus nullis finibus premitur, nec coercentibus clauſtris, intra certa murorum ſpatia frænatur: manat jugiter, exuberat abundanter; noſtrum tantùm ſitiat pectus, & pateat; quantùm illuc fidei capacis afferimus, tantùm gratiæ inundantis hauſimus.* Ita etiam S. Cyrillus Hieroſolymitanus cathec. 1. & Divus Auguſtinus ſerm. 15. de verbis Apoſtoli, ubi apertè agnoſcit diſpoſitiones requiri ex parte adulti ad gratiam recipiendam, quando dicit: *Qui creavit te ſine te, non te juſtificabit ſine te.* Et poſtea addit: *fecit neſcientem, juſtificat volentem.* Denique D. Bernardus lib. de gratia & lib. arbit. hæc habet: *Si tollas liberum arbitrium, non erit quod ſalvetur; ſi tollas gratiam, non erit* 61.

unde ſalvetur: opus hoc ſine duobus effici non poteſt, uno à quo fit, altero in quo fit; quodque à ſolo Deo, & ſoli datur libero arbitrio, tam abſque conſenſu eſſe non poteſt recipientis, quàm abſque gratia dantis.

62. Ratio etiam ſuffragatur: Nam ut diſcurrit S. Thomas quæſt. ſequenti art. 3. Deus movet unumquodque ſecundùm modum ſuum & naturam, ac proinde cùm movet adultum de peccato ad juſtitiam, ſimul etiam movet liberum arbitrium ad eandem juſtitiam, & juſtitiæ fontem: quia homo adultus, ex natura ſua, & modo operandi, eſt liber; liberum autem ita poſtulat moveri, ut ſe moveat, exceptis motibus primò primis, in quibus natum eſt moveri ſolùm.

63. Quod verò etiam in parvulis aliqua requiratur diſpoſitio, ſaltem concomitans, ad gratiam recipiendam, probatur ratione ejuſdem S. Doctoris hîc art. 2. & 1. p. quæſt. 12. art. 5. Omne quod elevatur ad aliquid excedens ſuam naturam, debet diſponi aliquâ diſpoſitione, maximè quando forma ad quam elevatur, eſt perfecta, & per ſe primò intenta, ac terminus ultimus generationis: Sed homo per gratiam habitualem elevatur ad participandam divinam naturam, quæ participatio eſt ſupra naturam hominis, & terminus ultimus generationis ſpiritualis: Ergo oportet quod homo, ſive ſit adultus, ſive parvulus, ad illam recipiendam diſponatur. Dixi, quando forma eſt perfecta, & per ſe primò intenta, ac ultimus terminus generationis ſpiritualis: quia ſicut in naturalibus indiſpenſabiliter requiruntur diſpoſitiones ad formas ſubſtantiales, eò quòd per ſe primò intendantur, & ſint terminus ultimus generationis naturalis, non verò ad formas accidentales, quia ordinantur ad ſubſtantiales; ita in ſupernaturalibus non ad quamcumque formam requiritur diſpoſitio, ſed ad eas ſolùm, quæ ſunt perfectæ & per ſe primò intentæ: unde quia eſſentia divina, comparata ad intellectum creatum in ratione ſpeciei intelligibilis, habet rationem formæ ultimæ & principalis, conſtituentis in eſſe divino intelligibiliter, ideò requirit aliquam diſpoſitionem, quæ eſt lumen gloriæ; ad ipſum verò lumen gloriæ, quod eſt forma quædam, non per ſe primò intenta, ſed ad aliam ordinata, non requiritur aliud quàm potentia obedientalis paſſiva intellectûs creati. Similiter licèt ad gratiam actualem nulla requiratur diſpoſitio ex parte hominis, quia illa eſt forma vialis, & ad aliam ordinata; ad habitualem tamen, quæ eſt forma perfecta, conſtituens in eſſe divino participato, & ultimus terminus generationis ſpiritualis, requiritur aliqua diſpoſitio ex parte recipientis, ſive ille ſit adultus, ſive parvulus.

64. Quod autem in parvulis non poſſint dari aliæ diſpoſitiones, quàm virtutes infuſæ, tam theologicæ, quàm morales, patebit referendo ac refellendo alios dicendi modos, qui traduntur ab Authoribus, & videntur abſurdi, aut improbabiles. In primis enim quod ait Caietanus hîc art. 2. nimirum diſpoſitiones ad gratiam in parvulis eſſe merita Chriſti, probabilitate caret: nam merita Chriſti ſunt extrinſeca recipienti gratiam, & potiùs cauſæ morales, quàm diſpoſitiones phyſicæ ad illam recipiendam. Similiter etiam ſententia Capreoli & Paludani, aſſerentium diſpoſitionem ad gratiam in parvulis eſſe characterem, rejicienda eſt: quia diſpoſitio concomitans ſemper ac neceſſariò formam comitatur, & ab ea inſeparabilis eſt: character autem gratiam non comitatur neceſſariò, ſed ſæpè ſine illa reperitur: ſicut etiam gratia fuit in antiqua lege ſine charactere, & poteſt eſſe in Cathecumenis, ſi de peccatis conterantur, aut Deum ſuper omnia diligant. Item communiter rejicitur opinio quorumdam antiquorum, qui dicebant animam parvuli præparari à Deo ad gratiam recipiendam, per ornatum quemdam: nam ille ornatus eſt omnino fictitius, & ab antiquis illis præcipuè inventus, eò quòd hæc duo aliter neſcirent componere, ſcilicet ſacramenta novæ legis phyſicè juſtificare, & tamen gratiam produci per creationem, ad quam non poteſt creatura etiam inſtrumentaliter elevari; unde dixerunt ſacramenta non cauſare immediatè gratiam, ſed vel characterem, vel ornatum quemdam ad gratiam diſponentem, ſicque phyſicè influere in juſtificationem. Nunc autem ſublata penitùs eſt illa difficultas, dum ab omnibus communiter docetur, gratiam non creari, ſed de potentia obedientiali animæ educi, ut viſum eſt articulo præcedenti.

Quare dicendum eſt, diſpoſitiones ad gratiam in parvulis non eſſe alias, quàm virtutes infuſas, tam theologicas, quàm morales. Unde in adultis anima diſponitur ad receptionem gratiæ, nedum per habitus, ſed etiam per actus, quia illi habent uſum rationis & libertatis: in parvulis verò per ſolos habitus, quia iſti non ſunt capaces diſpoſitionum per modum actûs ſecundi, defectu libertatis. Hic dicendi modus valde rationi conſentaneus eſt: nam ſicut in naturalibus inferimus accidentia quædam diſponere ad introductionem formarum, quia formæ illæ benè & connaturaliter ſe habent cum illis, nec poſſunt connaturaliter ſine illis ſubſiſtere: ita pariter colligi debet prædictas virtutes diſponere ad gratiam, quia cum illis gratia benè ſe habet, & eſt in ſtatu ſuo connaturali, jiſque deſtructis periret, niſi miraculosè à Deo conſervaretur. Sicut ergo in naturalibus accidentia quædam dimanant naturaliter à formis, & ſunt illis ſimpliciter poſteriora, utpote in genere cauſæ efficientis ab eis procedentia, & tantùm ſecundùm quid, in genere ſcilicet cauſæ materialis diſpoſitivæ, priora, ut docent communiter noſtri Thomiſtæ, in Tractatu de generatione & corruptione; ita virtutes infuſæ dimanant phyſicè à gratia, ſuntque illâ poſteriores in genere cauſæ efficientis, ac proinde ſimpliciter; & tamen ſunt eâ priores ſecundùm quid, nimirum in genere cauſæ materialis diſpoſitivæ.

65. Dico ſecundò, actus liberi arbitrij moti à Deo, eſſe diſpoſitiones phyſicas, & ex natura rei, ad gratiam ſanctificantem. Eſt contra Suarem, Lorcam, & alios extra Scholam D. Thomæ, aſſerentes tales actus eſſe diſpoſitiones ad gratiam, duntaxat morales, & ex divina inſtitutione.

66. Probatur primò concluſio ex D. Thoma hîc artic. 2. ubi ſic habet. *Præexigitur ad gratiam aliqua gratia præparatio, quia nulla forma poteſt eſſe niſi in materia diſpoſita.* Ex quibus ſic argumentor: Eam diſpoſitionem D. Thomas requirit ad gratiam, ſine qua nulla forma poteſt eſſe in materia: Sed diſpoſitio ſine qua nulla forma poteſt eſſe in materia, eſt phyſica, & ex natura rei requiſita, ut patet, cùm ſine diſpoſitione morali poſſit aliqua forma eſſe in materia: Ergo ad gratiæ receptionem D. Thomas requirit diſpoſitiones phyſicas, & non ſolùm morales.

67. Probatur ſecundò cum Conrado hîc artic. 2. Ordo & natura rei requirit, ut qui per actualem motum gratiam amiſit, & à Deo averſus eſt, ſeſe per motum actualem ad Deum convertat, & gratiam conſequatur; & niſi talem motum habeat, non ſit aut cenſeatur ad gratiam diſpoſitus: Ergo talis motus eſt diſpoſitio phyſica, & ex natura rei, & non ſolùm moralis, ac ex inſtitutione divina.

68. Probatur tertiò: Illæ diſpoſitiones dicuntur phyſicæ, & ex natura rei, quæ verè & realiter coaptant ſubjectum ad formam, & habent neceſſariam cum ea connexionem, & incompoſſibilitatem ac oppoſitionem cum forma oppoſita: Sed actus contritionis & charitatis habent omnes illas conditiones reſpectu gratiæ ſanctificantis; cùm enim ſint ejuſdem ordinis cum gratia, verè & realiter coaptant animam ad eam recipiendam; & cùm pœnitentia & charitas ſint proprietates gratiæ, ab ipſa dimanantes, actus ipſarum habent intrinſecam & neceſſariam cum ea connexionem, & infallibiliter ipſam trahunt: item cùm actus charitatis ſit converſio actualis in Deum, ut ultimum finem, habet indirectam ſaltem oppoſitionem cum peccato, quod ab ipſo avertit, & cum illo eſt incompoſſibilis: Ergo actus contritionis & charitatis ſunt diſpoſitiones phyſicæ, & ex natura rei, ad gratiam ſanctificantem.

69. Probatur quartò: Omnis cauſalitas moralis reducitur ad meritum, vel impetrationem: Sed actus contritionis & charitatis non diſponunt ad primam gratiam juſtificantem, per modum meriti, vel impetrationis: Ergo ad illam non diſponunt ſolùm moraliter. Major conſtat: Minor etiam quantùm ad primam partem patebit ex dicendis Tractatu ſequenti, ubi oſtendemus primam gratiam actualem, vel habitualem, non poſſe cadere ſub merito operum præcedentium. Probatur verò quoad ſecundam partem. Ad orationem non ſemper, nec infallibiliter ſequitur effectus: Sed poſitis actibus contritionis & charitatis, ſemper, & infallibiliter ſequitur gratia ſanctificans, ut docet Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 7. Ergo illi actus non ſe habent ſolùm per modum impetrationis ad gratiam obtinendam, ſed verè, realiter, ac phyſicè, ad illam recipiendam animam præparant, ac diſponunt.

§. II.

Solvuntur objectiones.

70. OBjicies primò contra primam partem primæ concluſionis: Agens infinitæ virtutis nullam requirit diſpoſitionem in materia: Sed Deus qui gratiam cauſat, eſt agens infinitæ virtutis: Ergo ad illam producendam nullas requirit diſpoſitiones ex parte recipientis.

71. Reſpondeo primò cum Divo Thoma hîc art. 2. ad 3. agens infinitæ virtutis non præexigere diſpoſitionem ab alio agente præſuppoſitam, benè tamen diſpoſitionem quam ipſum faciat: Deus autem mediante gratiâ actuali, movente & applicante liberum arbitrium, actus contritionis & charitatis in nobis cauſat, licèt non ſine nobis ipſi cooperantibus.

72. Reſpondeo ſecundò, agens infinitæ virtutis non requirere diſpoſitionem propter impotentiam ſuam, ſed propter recipientis conditionem: cùm enim voluntas nequeat immutari per violentiam, ſed proprio motu, ad immutationem quæ fit per gratiam, debet in adulto præſupponi, in genere cauſæ materialis, diſpoſitio per proprium actum cauſatum ex motione divina.

73. Objicies ſecundò contra ſecundam partem ejuſdem aſſertionis, in qua diximus requiri diſpoſitiones ad gratiam, etiam in parvulis: Scriptura, Concilia, & SS. Patres ponunt diſpoſitiones ad gratiam in actibus liberi arbitrij: Sed parvuli carent uſu liberi arbitrij: Ergo in ipſis nulla poteſt eſſe diſpoſitio ad gratiam. Unde S. Thomas in 4. diſt. 17. quæſt. 1. art. 2. aſſerit in parvulis non requiri aliquam præparationem ad gratiam.

74. Reſpondeo Scripturam, Concilia, & Patres loqui de diſpoſitionibus adultorum, quia utplurimum monent aut hortantur homines ut ad gratiam ſe diſponant.

Ad D. Thomam dicendum eſt ipſum loqui de diſpoſitionibus in actu ſecundo, ut patet ex termino quo utitur: præparatio enim non ſignificat quamcumque diſpoſitionem, ſed diſpoſitionem per modum actûs ſecundi.

75. Objicies tertiò contra ſecundam concluſionem: Diſpoſitio phyſica recipitur in eodem ſubjecto cum forma ad quam diſponit: Sed actus liberi arbitrij, diſponentes ad gratiam ſanctificantem, non ſunt in eſſentia animæ, quæ eſt ſubjectum talis gratiæ, ſed in ejus potentijs: Ergo non ſunt diſpoſitiones phyſicæ ad illam, ſed tantùm morales, & ex divina inſtitutione.

76. Confirmatur: Diſpoſitio phyſica ad aliquam formam, debet ſemper, & in omni recipiente eſſe neceſſaria: Sed motus liberi arbitrij, diſponentes adultos ad juſtificationem, non ſunt diſpoſitiones neceſſariæ in omni ſubjecto ad receptionem gratiæ ſanctificantis, ut conſtat in parvulis: Ergo non ſunt diſpoſitiones phyſicæ, ſive ex natura rei, ad receptionem talis gratiæ.

77. Confirmatur ampliùs: Diſpoſitio phyſicè neceſſaria ad formæ introductionem, ſolet etiam eſſe neceſſaria ad conſervationem ejus in objecto: Sed gratia ad ſui conſervationem non indiget diſpoſitione conſiſtente in actibus liberi arbitrij, ut patet in juſtis dormientibus: Ergo illi actus non ſunt diſpoſitio phyſica, ſive ex natura rei ad ipſam.

78. Ad objectionem reſpondeo, diſpoſitiones & formam debere quidem recipi in eodem ſubjecto *quod*, id eſt in eodem compoſito, vel ſuppoſito; non requiri tamen quod in eodem ſubjecto *quo* & immediato, ſeu in eadem potentia ſubjectentur: nam ut docet Ariſtoteles, bona imaginatio eſt diſpoſitio ad bonum ingenium, & tamen non reſident in eodem ſubjecto; & in ſententia Thomiſtarum diſpoſitiones ad formam ſubſtantialem non recipiuntur immediatè in materia prima, in qua recipitur forma ſubſtantialis, ſed in toto compoſito: non eſt ergo neceſſarium ut diſpoſitiones ad gratiam ſanctificantem, quamvis phyſicæ ſint, ſubjectentur in eſſentia animæ, in qua eſt talis gratia, ſed ſatis eſt, ut immediatè ſubjectentur in aliqua animæ potentia; hanc enim perficiendo, actuando, & elevando, perficiunt etiam & elevant animam, ut ſit proportionata ad recipiendam gratiam.

79. Ad primam confirmationem reſpondeo negando Majorem univerſaliter ſumptam: diſcurſus enim eſt diſpoſitio phyſica, ſive ex natura rei, prærequiſita in homine ad ſcientiam, à quo tamen non dependet ſcientia in Angelo; vita in uno homine realiter dependet à tali complexio-

ne, à qua tamen non dependet, sed à contraria, in alio; mollities in cera ex natura rei dependet à calore, & tamen hanc dependentiam non habet in luto. Pariter ergo, licèt gratia sanctificans in pueris nullam dicat dependentiam à motibus liberi arbitrij, eam tamen ex natura rei importat in adultis peccatoribus.

Ad secundam similiter dico, Majorem non esse universaliter veram, sed aliquando falsam: calor enim qui requiritur ad introductionem formæ carbonis in lignum, non est necessarius ad talis formæ conservationem.

Agendum hîc esset de dispositionibus ad gratiam actualem, & discutiendum, an homo ex viribus naturæ possit se disponere ad primum auxilium gratiæ, vel saltem, an facienti quod in se est ex sola facultate naturæ, Deus non deneget gratiam, sed ipsam infallibiliter & ex certa lege impertiatur? Verùm quia in Tractatu de prædestinatione, dilucidè & exactè has difficultates resolvimus, ab his in præsenti abstinemus, & ad locum illum Lectorem remittimus. Unde fit

Disp. 2. art. 3.

DISPVTATIO V.

De Certitudine Gratiæ.

DIvus Thomas artic. 5. hujus quæstionis 112. agit de certitudine gratiæ: unde ut ea quæ ibi docet exponamus, hanc disputationem subjungimus, in qua duo tantùm examinanda occurrunt. Primum est, an aliquis, seclusâ peculiari revelatione, possit esse certus certitudine fidei, vel theologicâ, se esse in gratia, & emundatum ab omni peccato? Secundum, an saltem possit habere certitudinem moralem suæ justitiæ, quæ omnem formidinem excludat?

ARTICVLVS PRIMVS.

An sine peculiari revelatione homo possit esse certus certitudine fidei, vel Theologicæ, se esse in gratia.

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & duplici conclusione proposita difficultas resolvitur.

1. SVpponimus tanquam certum & indubitatum, aliquem hominem privatum certò posse cognoscere, & credere se esse in gratia, si hoc specialiter ei revelatum fuerit; sicut fuisse revelatum Adamo in statu innocentiæ, & Angelis in statu viæ, tenent plures Theologi: imò S. Thomas hîc art. 5. docet aliquibus Sanctis ex speciali privilegio hoc interdum revelari, *ut* (inquit) *securitatis gaudium in hac vita in eis incipiat, & confidentiùs & fortiùs magnifica opera prosequantur, & mala præsentis vitæ sustineant.*

2. Quæstio ergo procedit de via ordinaria, & citra hujusmodi privilegium; & movetur primò contra hujus temporis hæreticos, asserentes hominem in hac vita non tantùm posse esse certum de sua gratia & salute, sed etiam teneri fide Catholicâ credere se esse justificatum. Secundò movetur contra Catharinum, qui opusculo de certitudine gratiæ docet justum posse discursu theologico (deducto ex una propositione de fide, & alterâ lumine naturali notâ) certò & evidenter cognoscere se esse in gratia. Pro veritatis catholicæ declaratione & defensione

Dico primò: nullus, seclusâ revelatione, potest esse certus certitudine fidei se esse in gratia. 3.

Hæc conclusio probari posset multis Scripturæ testimonijs, sed duo sufficient, quæ adducit D. Thomas hîc art. 5. Primum quod habet in argum. *Sed contra*, sumitur ex cap. 9. libri Ecclesiastes: *Nescit homo utrum amore vel odio dignus sit*: ubi de amore & odio Dei sermo est, & de homine justo, ut colligitur ex verbis præcedentibus, *sunt justi &c.* Unde D. Bernardus: *Terribilis est locus iste, & totius expers quietis; totus inhorrui, si quando in eum raptus sum; illam apud me replicans cum tremore sententiam: Quis scit, si est dignus amore, an odio?* &c. *Serm. 23. in Cantica*

Secundum quod adducit in corpore articuli, habetur 1. ad Cor. 4. ubi Apostolus ait: *Neque meipsum judico: nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum; qui autem judicat me, Dominus est.* Quem locum idem S. Doctor ibidem lect. 1. sic exponit: *Nihil mihi conscius sum, id est non habeo conscientiam peccati mortalis; sed non in hoc justificatus sum, id est non sufficit ad hoc ut me justum pronuntiem; quia possunt aliqua peccata in me latere quæ ignoro, secundùm illud Psalmi 18. Delicta quis intelligit?*

Nec obstat quod idem Apostolus (teste D. Thomâ hîc art. 5.) sciverit per revelationem se esse in gratia: nam vel quando prædicta verba protulit, adhuc non habuerat talem revelationem; vel si eam habuerat, ea non protulit, prout erat privata quædam persona, sed ut communem hominum personam agens; sicut cùm dixit ad Rom. 7. *Lex spiritualis est, ego autem carnalis sum, venundatus sub peccato, quod enim operor non intelligo:* aut si pro seipso ea protulit, hoc fecit attendendo ad communem modum cognoscendi propriam justitiam, præciso privilegio specialis revelationis, quod habebat.

Probatur secundò conclusio ex SS. Patribus, in eandem veritatem passim conspirantibus: Augustinus enim super hæc verba Psal. 50. *Incerta & occulta sapientiæ tuæ manifestasti mihi*, nihil tam incertum & occultum esse ait, quàm quod Deus ignoscat peccantibus. Et lib. de perfect. justitiæ post medium: *Quantâlibet* (inquit) *justitiâ sit præditus homo, vereri debet, ne aliquid in se, quod ipse non videt, culpandum inveniatur.* Gregorius Magnus lib. 6. Epist. 22. respondens ad Gregoriam Augustæ cubiculariam, quæ de remissione suorum peccatorum certior fieri vehementer exoptans, ad eum scripserat, hæc habet: *Rem mihi difficilem, & tibi inutilem postulasti; difficilem, quia indignus sum cui revelatio immittatur à Deo; tibi inutilem, quia securitas negligentiam parit.* Idem Bernardus serm. 3. de adventu, de sua & proximi conscientia loquens, *Neutra* (inquit) *satis mihi nota, utraque abyssus inscrutabilis, utraque mihi nox est.* Quibus testimonijs apertè liquet, SS. Patres multùm ab hac certitudine, quam jactant hæretici abfuisse. 4.

Notant etiam SS. Patres, & Scripturæ Interpretes, quod Scriptura agens de remissione peccatorum, respectu personarum particularium, semper adhibet particulam istam, *forte*, ut à nobis pernicioſam hanc justitiæ propriæ confi- 5.

dentiam amoveat : Daniel. 4. *Peccata tua eleemosinis redime, forsitan ignoscet Deus delictis tuis.* Actuum 8. *Age pœnitentiam, & roga Deum, si forte remittatur iniquitas tibi.* Ionæ 3. *Quis scit si convertatur Deus, & ignoscat?*

6. Hanc Scripturæ & SS. Patrum doctrinam confirmat definitio Tridentini sess. 6. cap. 9. dicentis : *Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, deque sacramentorum virtute & efficacia dubitare debet : sic quilibet, dum seipsum, suamque propriam infirmitatem & indispositionem respicit, de sua gratia formidare & timere potest, cùm nullus scire valeat, certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.* Ubi Concilium non solùm reprehendit & damnat dicentes hanc fidem necessariam esse ad justificationem, sed etiam asserentes eam esse possibilem, ut patet ex illis verbis : *Cùm nullus scire valeat,* &c.

7. Potest etiam suaderi conclusio ratione : Per fidem divinam ea solùm cognoscimus, quæ vel in Sacra Scriptura, vel in traditionibus sunt revelata, & proposita ab Ecclesia, per Concilia, vel Summos Pontifices : Sed non est revelatum, nec ab Ecclesia proponitur ut revelatum, quòd aliquis sit in gratia : Ergo id non potest cognosci fide divinâ. Major patet : Minor probatur. Quamvis enim revelatum sit Deum parcere verè pœnitentibus, nullibi tamen est revelatum, quod C ille aut iste in particulari verè & sincerè pœnituerit, & quod minister sacramenti pœnitentiæ habuerit intentionem ipsum absolvendi à peccatis: Ergo &c.

Dico secundò : Non potest homo certò judicare se esse justum, etiam certitudine theologicâ.

8. Probatur breviter : Id dicitur certum certitudine theologicâ, quod virtualiter continetur in aliqua propositione universali à Deo revelata, & nobis per Ecclesiam proposita : Sed hæc particularis propositio, *Ego sum in gratia*, vel, *Mihi sunt remissa peccata*, non continetur virtualiter sub aliqua universali à Deo revelata, & nobis per Ecclesiam proposita : Ergo non potest esse D certa certitudine theologicâ. Major est certa: Minor probatur. Absoluta propositio particularis non continetur sub universali conditionata, quandiu non est certum conditionem esse completam in hoc individuo : Sed omnes propositiones generales de justificatione hominis, à Deo revelatæ, & nobis per Ecclesiam propositæ, sunt conditionales (Deus enim non promittit gratiam & veniam peccatoribus, nisi sub conditione quòd verè & sincerè pœniteant) & nulli certò constare potest talem conditionem esse impletam ; quandoquidem illa posita est in actibus internis conscientiæ hominis, qui nec in se videntur, nec per experientiam sufficienter ipsimet homini innotescunt : Ergo propositio ista, *ego sum justificatus*, non continetur virtualiter sub aliqua universali à Deo revelata.

9. Confirmatur : Certitudo theologica vel potest esse quasi à priori, ex causis nostræ justificationis, vel quasi à posteriori, ex effectibus ejus : Sed neutro modo haberi potest : Ergo simpliciter est impossibilis, absque speciali revelatione. Major patet: Minor quoad primam partem probatur. Causa gratiæ in anima est triplex, scilicet Deus, minister sacramentorum, & actus proprij pœnitentis, qui sunt dispositiones ad illam : Sed nullus potest esse certus de præsentia Dei causantis gratiam in anima, secundùm illud Iob 9. *Si veniet* A *ad me, non videbo eum ; si autem abierit, non intelligam :* neque de efficacia sacramentorum, utpote quæ dependet ab intentione ministri, quæ nobis occulta est, & ab ordinatione & intentione Episcopi ordinantis, & conferentis illi potestatem, de qua etiam non possumus habere certam notitiam : nemo etiam potest esse certus de propria dispositione, cùm non possit certò cognoscere, an habeat verum dolorem de peccatis, ex motivo supernaturali, qui sit contritio, vel saltem attritio : Ergo nemo potest habere certam cognitionem causarum gratiæ.

Quod verò eam à posteriori, & per effectus 10.
certò cognoscere nequeat, manifestum est : quia
B nullus est effectus habens cum gratia necessariam connexionem, certò & infallibiliter cognoscibilis, propter maximam conformitatem quam habent opera naturæ cum operibus gratiæ : mens enim humana (inquit Gregorius) sæpe sibi mentitur, & fingit se bonum amare quod non amat, ut experientiâ compertum est.

Confirmatur : Inter omnia gratiæ indicia, hæc 11.
duo sunt potissima, scilicet velle exponere vitam, seu subire martyrium, & nullius peccati mortalis habere conscientiam : Sed ex nullo istorum potest aliquis certò cognoscere se esse in gratia : Ergo id non potest certò scire à posteriori, seu ex signis aut effectibus. Minor probatur quoad primum: C quia reperiuntur falsi martyres, qui cùm putent se ex vero & laubabili motivo subire martyrium, ex aliquo tamen vitioso, sed occulto, aguntur in mortem, dumque existimant se perfectè relinquere seipsos, id quod habent pretiosissimum, scilicet vitam, profundendo, modo subtiliori seipsos quærunt. Suadetur etiam quoad secundum : Nam David & Paulus erant sine conscientia peccati mortalis, & tamen primus dicebat: *Ab occultis meis munda me Domine:* secundus verò exclamabat: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.* Quæ verba expendens Hieronymus lib. 2. adversùs Pelagianos, ait: *Qui hoc dicebat, nullius vtique peccati sibi conscius erat: sed quia legerat, Delicta quis intelligit? &* D *sunt viæ quæ videntur viro justæ, novissima autem earum respiciunt in profundum inferni : idcircò temperabat sententiam, ne fortè per ignorantiam deliquisset ; maximè cùm Scriptura testetur : Est justus qui perit in justitia sua.*

§. I.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam conclusio- 12.
nem : Apostolus ad Roman. 8. ait: *Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quòd sumus filij Dei :* At testimonium Spiritus Sancti est
E infallibile, eique fide Catholicâ tenemus assentiri: Ergo fide Catholicâ possumus ac tenemur credere, nos esse filios Dei, & per consequens justificatos, & in statu gratiæ. Unde Augustinus lib. de vera pœnit. cap. 2. *Non dicimus* (inquit) *dimitte nobis debita nostra, pro ijs peccatis, quæ remissa credimus in baptismo, nisi de fide dubitemus.*

Respondeo verba Apostoli intelligenda esse de 13.
tota Ecclesia, cui Spiritus Sanctus testatur quod habeat spiritum adoptionis ; non autem de singulis Christianis in particulari : confert enim Apostolus totâ Epistolâ ad Romanos Ecclesiam cum Synagoga, contendens Ecclesiam habere spiritum adoptionis ; Synagogam verò habuisse spiritum timoris. Si tamen velimus illud de fidelibus in

particulari intelligere, dici poterit, Apoſtolum illis verbis nos movere & excitare ad Deum ut patrem invocandum, ait enim: *Quicumque ſpiritu Dei aguntur, hi filij Dei ſunt:* hæc autem invocatio non procedit ex certa fide, quam unuſquiſque fidelis habeat de ſua juſtitia, ſed vel ex certa fide, quâ credimus Deum eſſe patrem, qui nos vult in filios adoptare, ſi per nos non ſteterit; vel ad ſummum ex certitudine ſpei, quâ confidimus Deum jam nobis remiſiſſe peccata, & in filios adoptaſſe.

Ad teſtimonium Auguſtini dicendum eſt, quod ille per particulam (*credimus*) intelligit, confidimus & exiſtimamus: ſæpe enim verbum illud *credere*, vſurpatur pro arbitrari, atque confidere. Unde idem S. Doctor lib. 2. contra Creſconium cap. 26. eandem ſententiam expreſſit, & loco *credimus*, poſuit *confidimus:* confidentia autem multùm à certitudine fidei diſtat, cùm teſtimonium probabile ad eam ſufficiat.

14. Objicies ſecundò: Eccleſia ſancta non eſt magis certa de martyrio hujus hominis, quàm ipſe qui illud ſubit, & mortem pro Chriſto ſuffert: Sed Eccleſia indubitatâ fide aſcribit illum catalogo Sanctorum: Ergo & ipſe Martyr fide catholicâ cognoſcit, & credit ſe habere gratiam & ſanctitatem.

15. Reſpondet Medina negando Majorem: quia (inquit) in canonizatione Sanctorum Eccleſia habet ſpecialem aſſiſtentiam Spiritus Sancti, ut nunquam decipiatur. Sed argumentum non cogit ut ad hoc recurramus: nam vel loquitur de Martyre, dum actualiter ſuffert paſſionem, & nondum mortuus eſt, & ſic non canonizatur ab Eccleſia; vel fit ſermo de Martyre jam mortuo, & tunc certò ſcit ſe habere gratiam, quia experitur fructum martyrij, tuncque ſolùm canonizatur ab Eccleſia.

16. Objicies tertiò: In Symbolo Apoſtolorum nobis proponitur credendus iſte articulus, *remiſſionem peccatorum:* Ergo unuſquiſque credere debet ſuorum peccatorum remiſſionem, ac proinde ſe eſſe in gratia, cùm peccatorum remiſſio non niſi per gratiam fiat.

17. Reſpondetur quod articulus remiſſionis peccatorum, qui nobis in Apoſtolorum Symbolo credendus proponitur, non eſt quòd unuſquiſque credat peccata ſibi eſſe remiſſa, ut volunt hæretici, ſed quòd ſibi remittentur, ſi verè de illis pœniteat, & ad juſtitiam ſe diſponat.

18. Objicies quartò contra ſecundam concluſionem: Quoties aliqua propoſitio particularis evidenter proponitur vel deducitur vt contenta ſub aliqua univerſali de fide, veritas illius creditur certò, certitudine ſaltem theologicâ: At hæc propoſitio, *Ego ſum in gratia*, in univerſali eſt revelata in multis principijs, ex quibus evidenter deducitur: Ergo poteſt eſſe mihi certa, certitudine ſaltem theologicâ. Major patet: Minor probatur. Hoc eſt unum principium revelatum, quod ſcilicet qui ſacramentum baptiſmi vel pœnitentiæ recipit cum ſufficienti dolore, conſequitur peccatorum remiſſionem: At in particulari quis evidenti experimento poteſt cognoſcere, ſe eſſe unum ex illis, qui cum ſufficienti dolore baptizatus & abſolutus eſt; nam de veritate ſacramenti conſtat; de propria etiam diſpoſitione poteſt eſſe certus, tum quia nemo eſt tam ſtupidus, qui ſi attendat non poſſit evidenter cognoſcere, quâ fide, intentione, & affectu ad ſacramentum accedat; tum etiam quia nunquam poſſet homo ſecurus A accedere ad ſacramentum, ſi tam occulta eſſet congrua diſpoſitio ad illud, ut eam nunquam certò cognoſcere poſſet: Ergo &c.

Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem: licèt enim propoſitiones illæ univerſales ſint de fide, quia tamen includunt conditionem, ex vi cujus ſolùm creditur propoſitio particularis contineri ſub illa, ideò abſolutâ fide credi non poteſt propoſitio particularis, donec certiſſimum & indubitabile ſit, conditionem eſſe impletam in tali particulari; quod nunquam citra revelationem contingere poteſt. Nec ad hoc ſufficit ingenij perſpicacitas, cùm mens humana ſæpe fallatur, præſertim quantùm ad actus internos conſcientiæ, ut ex D. Gregorio ſuprà annotavimus: licèt poſſit ſufficere ad hoc quod turâ conſcientiâ accipiat ſa- B cramenta, quia ſatis eſt in hujuſcemodi habere certitudinem practicam, ut infrà dicemus. 19.

Articvlvs II.

An homo poſſit habere certitudinem ſaltem moralem ſuæ gratiæ & juſtificationis omnino infallibilem, ſeu quæ omnem formidinem & dubietatem excludat?

ANdreas Vega lib. 9. in Tridentinum cap. 46. docet aliquos ad certitudinem moralem ſuæ juſtitiæ, ſecundùm viam ordinariam, ita pervenire poſſe, ut abſque ulla formidine & te- C meritate, non minùs poſſint eſſe certi de ſua gratia, quàm certum eſt dari in rerum natura Romam, vel Conſtantinopolim. Alij verò Theologi exiſtimant ſolùm poſſe haberi ab homine juſto probabilem & conjecturalem de ſua ſanctitate & juſtitia cognitionem, quæ omnem quidem anxietatem, non tamen omnem formidinem poſſit excludere. Ita D. Thomas hîc art. 5. & alij Theologi communiter.

§. I.

Duplici concluſione difficultas reſolvitur.

D DIco primò: ſecluſo privilegio, & ſpeciali Dei favore, non eſt poſſibilis propriæ juſtitiæ certitudo moralis, omnem formidinem excludens, & ſimilis ei quâ aſſentimur huic propoſitioni, *Roma eſt.*

Probatur primò concluſio ex Tridentino, loco ſuprà citato, ubi ait: *Quemlibet juſtum debere formidare de ſua juſtitia, dum ſeipſum, ſuamque infirmitatem conſiderat:* Sed moralis certitudo, quâ credimus Romam eſſe, omnem excludit formidinem: Ergo ex Tridentino nullus juſtus, ſecluſo privilegio, poteſt habere certitudinem moralem de ſua juſtitia, omnino infallibilem, ac ſimilem ei quâ credimus Romam eſſe. 20.

E Probatur ſecundò: Si quis talem haberet certitudinem, poſſet jurare ſine temeritate ſe eſſe in gratia; ſicut ego jurare poſſem eſſe Romam, quia eſt ita certum moraliter, ut non poſſit rationabiliter eſſe formido de oppoſito: Sed nullus poteſt ſine temeritate jurare ſe eſſe in gratia, ſeu remiſſa ſibi eſſe peccata: Ergo &c. Major patet: Minor probatur, ex facto Innocentij III. qui in cap. *Accepimus* de purgatione Canonica, reprobavit tanquam temerarium, juramentum cujuſdam Archiepiſcopi Bizuntini, qui juraverat ſe eſſe immunem à quibuſdam criminibus, de quibus infamabatur, quia præſumebat uti æquivocatione, & 21.

ne, & intelligere talia crimina esse per pœnitentiam expiata, & sibi à Deo remissa.

22. Probatur tertiò: Constat viros sanctissimos de sua salute multùm formidasse, cùm tamen propter præclara charitatis opera, quæ toto vitæ suæ tempore exercuerant, multùm de Dei gratia debuissent confidere; præsertim si istud, ut contendit Vega, secundùm legem ordinariam in quibusdam contingeret: Ergo non datur, etiam in viris sanctis, saltem de lege ordinaria, certitudo moralis de sua justitia, omnem excludens formidinem. Consequentia patet: Antecedens probatur. Hilarion enim, ex Hieronymo in ejus vita; Agatho, & Stephanus, ex Climaco in scala paradisi, licèt plurima in vita miracula edidissent, tamen in instanti mortis de statu animæ suæ valde dubitarunt. Undè ipse Hilarion vehementi timore tunc perculsus, coactus fuit animæ suæ dicere: *Septuaginta annis servisti Domino, & mortem times?* Quæ verba manifestè indicant tunc in eo intercessisse luctamen timoris, ob rigorem judiciorum divinorum, & spei, propter obsequium septuaginta annorum, Deo præstitum. Quare verè dixit Augustinus apud Possidium in ejus vita, *Neminem, etsi nullius sceleris sibi conscius sit, permittere debere, ut ex hac vita sine pœnitentiæ sacramento discedat.*

23. Denique suadetur conclusio: Licèt homo possit habere aliqua signa seu indicia de sua justitia & sanctitate, ut dicemus conclusione sequenti, ea tamen non sunt ita certa, ut omnem formidinem possint excludere; quia interdum his similia possunt oriri ex puris naturalibus: At certitudo moralis quâ credimus Romam esse, omnem excludit dubitationem & formidinem; quia innititur testimonio infinitæ ferè multitudinis hominum, diversorum locorum, temporum, ac ætatum, qui de re visa testificantur, & qui propter diversitatem attestantium non potuerunt convenire ad confingendum mendacium: Ergo non est possibilis, secluso privilegio, certitudo moralis propriæ justitiæ, similis ei quâ assentimur huic propositioni, *Roma est.* Dixi, *secluso privilegio*, nam quemadmodum privilegio potuit alicui concedi certitudo fidei de sua justitia, sic etiam puto signis & effectibus specialibus gratiæ, atque extraordinarijs Dei beneficijs, concessam fuisse certitudinem de illa, ab omni dubio alienam, multis ex illustribus Sanctis, ut Martino, Benedicto, Bernardo, & alijs.

24. Dico secundò: Homo justus potest habere probabilem & conjecturalem de sua gratia & justitia cognitionem, seu certitudinem. Ita D. Thomas hîc art. 5. ubi postquam probavit quòd gratia cognosci possit per revelationem, non per demonstrationem, quia ejus principium per quod demonstrari potest, est Deus, qui in hac vita est nobis ignotus, prout scilicet est gratiæ author, subdit: *Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per signa; & hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, inquantum scilicet percipit se delectari in Deo, & contemnere res mundanas; & inquantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis: secundùm quem modum potest intelligi quod habetur Apocal. 2. Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit nisi qui accipit, quia scilicet ille qui accipit gratiam, per quandam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit.* Ubi S. Doctor alludit ad expositionem D. Bernardi in libro de

A conversat. Clericorum, dicentis manna illud esse sapientiam & suavitatem Domini, *quam non eruditio, sed unctio docet, nec scientia, sed conscientia comprehendit.* Ibi etiam cap. 6. assignat tria signa seu indicia, ex quibus sumitur urgentissima conjectura præsentiæ gratiæ in anima, nimirum devotionis affectum erga Deum, contemptum rerum temporalium, animum nihil præter Deum, aut nisi propter Deum amantem. Et serm. 1. & 2. in festo Paschæ alia tria recensetur: nam ibi expendens verba illa 1. Joan. 5. *Tres sunt qui testimonium dant in terra, Spiritus, aqua, & sanguis*, subdit: *Testimonia verò gratiæ sunt hæc tria, in operibus spiritualibus exerceri* (operationes enim vitales spirituales, sunt signa vitæ spiritualis, sicut corporales corporalis) *lachrymarum fonte sordes peccatorum abluere, & sanguinolento pœnitentiæ martyrio pravas affectiones perimere.* His addit Soto aviditatem audiendi verbum Dei: qui enim ex Deo est, verba Dei audit, ut dicitur Joan. 8. De quo plura diximus in Tractatu de prædest. disp. 4. digressione 1. quæ est de signis prædestinationis.

25. Potest etiam suaderi conclusio hac probabili ratione. Suavi divinæ providentiæ dispositioni congruit, ut quemadmodum non oportuit quòd homo perfectam haberet suæ justitiæ securitatem, quæ omnem hæsitationem amoveret, ut cum timore ac tremore nostram operaremur salutem, & semper humiles & subjecti essemus; ita conveniens fuit, ut justi haberent quandam probabilem & conjecturalem cognitionem, seu certitudinem de sua gratia & justitia, ne perpetuâ anxietate cruciarentur, sed inter metum & spem suæ salutis, veluti inter duos cleros, seu terminos, extra quos in hac vita egredi non licet, ambularent.

§. II.

Solvuntur objectiones.

26. OBjicies primò cum Vega: Si fideles non haberent certitudinem moralem omnino infallibilem, se esse in gratia, non possent Sacerdotes sine temeritate sacramentum Eucharistiæ, & alia sacramenta vivorum eis ministrare, nec ipsi fideles ea recipere; quia possent dubitare, an essent in statu gratiæ, & per consequens an essent sufficienter dispositi ad ea recipienda: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud.

27. Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dico duplex à Theologis distingui dubium, unum speculativum, quando de re aliqua in se dubitamus; alterum verò practicum, quando dubitamus de ejus praxi seu exercitio, an scilicet eâm exercere debeamus: inter quæ dubia illud est discrimen, quòd dubium speculativum non impedit quominus tutò possimus operari; practicum verò illud impedit, cùm per illud de opere exercendo dubitemus. Hinc fit ut licèt sacerdos speculativè dubitet, an aliquis sit in statu gratiæ, si tamen probabilem de hoc habeat conjecturam, potest ipsi licitè ministrare Eucharistiam, & alia sacramenta vivorum, quæ gratiam in suscipiente requirunt; quia per talem probabilem conjecturam fit practicè certus de bonitate talis operis. Idemque dicendum est de fidelibus laïcis, qui licèt speculativè de sua justitia dubitent, non tamen dubitant practicè, unde ad Eucharistiam, propter hanc conjecturalem certitudinem, possint accedere. Sicut etiam licèt

ſpeculativè dubitare poſſimus, an aliqua hoſtia ſit conſecrata, quia poſſumus revocare in dubium, an conſecrans ſit ſacerdos, an debitam habeat intentionem, an panis ſit triticeus &c. nihilominus quia probabiles de oppoſito habemus conjecturas, quando illa à ſacerdote adoranda proponitur, eam poſſumus ac tenemur adorare, quia per tales conjecturas ſumus practicè certi hoc eſſe licitum & ſanctum.

28. Objicies ſecundò: Poteſt quis eſſe certus certitudine infallibili de ſua fide & ſpe: Ergo & de ſua gratia & charitate. Conſequentia videtur legitima: idcircò enim non poſſet quis eſſe certus de ſua gratia & charitate, quia gratia & charitas, & actus ipſarum, ſunt quid ſupernaturale: Sed non minùs eſt ſupernaturalis fides aut ſpes: Ergo ſi hoc non obſtante poſſit homo de illis habere certitudinem infallibilem, poterit etiam eſſe certus certitudine infallibili de ſua gratia & charitate.

29. Reſpondet Suarez lib. 9. de gratia cap. 12. num. 12. negando Antecedens: exiſtimat enim non majorem dari certitudinem in homine de ſua fide, quàm de gratia. Sed D. Thomas hîc art. 5. ad 2. docet oppoſitum, ait enim: *De ratione ſcientiæ eſt quòd homo certitudinem habeat de his quorum habet ſcientiam, & ſimiliter de ratione fidei eſt quòd homo ſit certus de his quorum habet fidem: & hoc ideò quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectûs, in quo prædicta dona exiſtunt; & ideò quicunque habet ſcientiam & fidem, certus eſt ſe habere.* Quod verò loquatur de certitudine infallibili, patet, quia verbis illis concedit certitudinem reſpectu fidei, quam denegat reſpectu gratiæ: Atqui de gratia non negavit certitudinem conjecturalem, ſed tantùm infallibilem, ut conſtat ex verbis ſuprà relatis: Ergo iſtam concedit reſpectu fidei.

A Meliùs ergo reſpondetur, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & paritatem: duplex enim reperitur ratio diſcriminis. Prima eſt, quia fides eſt habitus certus, exiſtens in intellectu, qui eſt potentia quæ perfectè reflectitur ſupra ſeipſam: omnis autem forma informans aliquod ſubjectum, tribuit ipſi ſuum effectum formalem; unde fides informans intellectum, primò tribuit ipſi certitudinem infallibilem de ſuo objecto; ſecundariò verò, & per reflexionem, tribuit etiam certitudinem infallibilem de ſeipſa. Hoc autem non poteſt competere voluntati reſpectu charitatis: tum quia voluntas non eſt cognoſcitiva: tum etiam quia charitas non habet pro objecto formali certitudinem, ſicut fides. Et quamvis ſpes ſit in voluntate, nihilominus poteſt homo eſſe certus de ſua ſpe, propter infallibilem connexionem ſpei cum fide: nam ſpes nunquam ſeparatur à fide, niſi in eo qui in actum deſperationis prorumpit; poteſt autem homo eſſe certus, ſe nunquam in talem actum prorupiſſe, & ſic cùm ſit certus ſe habere fidem, arguitivè etiam certus eſſe poteſt ſe habere ſpem. 30.

B

C Secunda ratio diſparitatis eſt, quia fides habet certam & infallibilem regulam extrinſecam, quam certò & infallibiliter poſſumus & debemus cognoſcere, ſcilicet propoſitionem Eccleſiæ: quamvis enim ratio formalis fidei, ſive motivum aſſentiendi per fidem, ſit ſola revelatio divina, quæ ſupernaturalis eſt; nihilominus quoad nos, motivum, ſive potiùs applicatio, eſt ipſa authoritas Eccleſiæ, proponentis nobis aliquid tanquam certò revelatum; & ideò cùm ſimus certi per fidem, Eccleſiam in qua modò ſumus, eſſe veram & legitimam, ſumus etiam certi, nos aſſentientes his quæ proponit ut revelata à Deo, habere fidem de illis. 31.

TRACTATVS NONVS

DE IVSTIFICATIONE IMPII, ET merito justi.

Ad quæstiones 113. & 114. Divi Thomæ.

PRÆFATIO.

RECTE olim à Tertulliano dictum est. Nunquam sine aqua Christum esse: *cùm præcipua religionis mysteria elemento aquæ peracta sint.* Siquidem & ipse Christus aquâ tingitur; prima rudimenta potestatis suæ vocatus ad nuptias, aquâ auspicatur; cùm sermonem facit, sitientes ad aquam invitat sempiternam; cùm de agape docet, aquæ calicem fratri oblatum inter opera dilectionis probat: apud puteum vires resumit, super aquam incedit, libenter transfretat, aquam discumbentibus ministrat: perseverat testimonium Baptismi usque ad passionem; cùm deditur in crucem, aqua intervenit, sciunt Pilati manus; cùm vulneratur, aqua de latere prorumpit, scit lancea militis. *Nec minùs aquas amasse Spiritus Sanctus visus est: cùm ab ipso rerum exordio puritate elementi delectatus, aquam, uti propriam sedem, aut instar triumphantis currus, quo veheretur, elegit.* Tunc (*inquit idem Tertullianus*) terra erat invisibilis & incomposita; tenebræ totæ adhuc sine cultu syderum; informis & tristis abyssus; terra imparata, & cœlum rude; solus liquor semper materia perfecta, læta, simplex, de suo pura, dignum vectaculum Deo subjiciebat. *Et ut mutuam utriusque, Christi scilicet & Spiritus Sancti, consensionem* (AMICE LECTOR) *videas: cùm Christus ad ripas Iordanis tingitur, Spiritus Sanctus aquas eâ virtute & fœcunditate imbuit, quâ Fideles dum Baptismo abluuntur, novâ veneratione in novam creaturam reformentur* Tunc (*pergit laudatus Tertullianus*) ille Sanctissimus Spiritus libens à Patre descendit super Baptismi aquas, & tanquam pristinam sedem recognoscens, conquiescit, columbæ figurâ delapsus. *Sed quod propiùs ad nostrum institutum & argumentum accedit; cùm Samaritanam mulierem, familiari & longiori colloquio, altiora fidei mysteria Christus aliquando edoceret, cubito forsitan innixus fonti, & subjecto exemplo usus, aquæ symbolo gratiæ dotes omnes expressit:* Si scires donum Dei, & quis est qui dicit tibi, da mihi bibere, tu petijsses ab eo, & dedisset aquam vivam. *Nam ut in eundem locum Ioannis Cyrillus inquit:* Aqua hæc, vivificans gratia Spiritus Sancti est. *Et sane si utriusque collationem ineamus, præcipua gratiæ officia, seu dotes, tribus potissimùm aquæ proprietatibus explicare promptissimum est. Primùm enim gratia fontis instar sponte fluit, nec hominum meritis, sed originis suæ perennitate & copiâ diffunditur:* non enim Dei gratia (*inquit Augustinus*) gratia ullo modo erit, nisi gratuita fuerit omni modo. *Quamquam etiam & fonti largè fluenti, & puteo altè effosso, gratia simillima sit. Vnde Canticorum 4.* Fons hortorum, & puteus aquarum viventium *nuncupatur. Quæ verba sic egregiè Gilbertus Ab-*

Lib. de Baptismo cap. 19.

Citato loco cap. 4.

Contra Pelagium & Cœlestium cap. 14.

bas expendit: Si fons, quomodo puteus? Si puteus gratia, quomodo fons? Noſtis quantùm inter ſe diſtent fons & puteus : puteus infoditur, fons gratis fluit ; in illo aquæ reconditæ ſunt, in iſto quaſi propoſitæ, & ſeipſas offerentes ultrò. Accipiamus ergo in fonte gratiæ exuberantiam, in puteo ſecretum ; in illo gratiæ ſpontaneam oblationem, in iſto alta myſteria. Serm. 17.

Sed præterea alterum eſt, quo gratiæ imaginem aqua referat, quòd nimirum animas non intingat ſolùm, ſed & abluat, & detorſis ſordibus, puriſſimas efficiat ; & eo gratiæ officio antiquam legem nova potiſſimùm ſuperat, cùm (ut D. Auguſtinus advertit) lex antiqua proderet, non ſanaret ægrotos ; oſtenderet ægritudinem, non auferret ; & inſtar ſpeculi, objiceret duntaxat maculas, non detergeret : at beneficio gratiæ nova lex non demonſtrat ſolùm animorum ſordes, ſed & aufert ; & ad eam puritatem luſtralibus aquis tinctæ mentes accedunt, ut columbæ quæ lacte ſunt lotæ *dici potuerint (nimirum cùm eâ munditie & candore præditæ ſint, ut penè lactis munditiem traxiſſe videantur) &* reſidere juxta fluenta pleniſſima, *Chriſti ſcilicet vulnera, vel ſacramenta, ad majorem puritatem, innocentiam, & munditiem comparandam, inſtituta.*

Demum hoc utriuſque, gratiæ ſcilicet & aquæ, genium eſt, hæc innata propenſio, ut ad ſuum principium recurrant. Vt enim aquæ ſuæ origini redditæ, ſuo fonti refuſæ, iterum ab eo ſumunt, unde iterum & jugiter fluant ; ita cœleſtis gratiæ fluenta, dum è Libano, excelſo ſcilicet Divinitatis fonte, ad nos uſque labuntur, ſurſum ad ſuam originem animos, quos à criminum ſordibus & maculis purgant, bonorum operum meritis in cœlum, præmia percepturos, ſecum impetu quodam rapiunt: nam qui biberit ex hac aqua, fiet in eo fons aquæ ſalientis in vitam æternam. *Vtinam* (AMICE LECTOR) *his cœleſtibus undis non labra duntaxat extrema præbeas, ſed ſitim omnem rerum terrenarum quæ perituræ ſunt aliquando extinguas : nam* qui bibet ex hac aqua, non ſitiet in æternum. *Sed demum, ut pro munere Theologi, rem apertiùs, & miſſis metaphoris abſolvam, hos gratiæ effectus, quos aquæ ſymbolis oculis ſubjeci, juſtificationem ſcilicet, quæ animam mundat ; & meritum, quod ad vitam æternam evehit ; pro viribus hoc Tractatu explicandos ſuſcipio, eâ perſpicuitate & brevitate, cujus toties experimentum dedi, ut nihil in ea parte ſit quo te diutiùs morari debeam. Vale.*

DISPVTATIO PRIMA.

De Iustificatione.

Ad quæstionem 113. Divi Thomæ.

AVCTVRVS D. Thomas de effectibus gratiæ, priùs de justificatione quam de merito differit: tum quia prius est hominem esse justum, quàm opera æternæ vitæ meritoria exercere, juxta illud Augustini, *Bona* (id est meritoria opera) *non præcedunt justificandum, sed sequuntur justificatum:* tum etiam quia justificatio procedit à gratia habituali in genere causæ formalis, meritum verò quasi in genere causæ efficientis; cuilibet autem formæ priùs & immediatiùs convenit effectus, cujus est causa in genere causæ formalis, quàm qui ab ea procedit in genere causæ efficientis.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum in justificatione impij verè remittantur & tollantur peccata, vel duntaxat justitiâ Christi tegantur?

§. I.

Referuntur tres hæreticorum errores, & primus refellitur.

1. TRes sunt præcipui Hæreticorum hujus temporis in materia de justificatione errores: In primis enim docent, in justificatione verè & propriè peccata non remitti, aut deleri, sed duntaxat radi, vel tegi per justitiam Christi nobis imputatam, eo ferè modo quo vulnera & ulcera alicujus possunt tegi vel occultari sub veste alterius. Unde sicut Jacob Genes. 27. indutus est veste Esaü, ad benedictionem obtinendam, & de facto illam obtinuit, quasi esset Esaü, cùm tamen revera esset Jacob; ita (inquiunt) peccator indutus Christi justitiâ, obtinet benedictionem à Deo, quasi esset justus, cùm tamen revera sit & maneat peccator & injustus. Secundò dicunt, justificationem non fieri per introductionem alicujus formæ, animæ inhærentis, sed per solam justitiam Christi nobis imputatam. Tertiò affirmant, ad justificationem non requiri aliam dispositionem ex parte nostri, quàm actum fidei, quo certò credimus nobis imputari justitiam Christi, & quo veluti manu talem justitiam apprehendimus, & trahimus ad nos, eamque nostram facimus. Primum errorem hîc refellemus; secundum articulo sequenti; tertius verò infra à nobis confutabitur, cùm de dispositionibus ad justificationem necessariis sermo erit.

2. Dico igitur, in justificatione verè & propriè remitti peccata, & non solùm ipsâ Christi Domini justitiâ, tanquam pallio aut veste candidâ, tegi vel occultari. Conclusio est certa de fide, definita in Tridentino sess. 5. can. 5. his verbis: *Si quis dixerit peccatum originale non verè tolli per gratiam Christi, sed tantùm radi, & non ampliùs imputari, anathema sit.*

A Eadem veritas ex Scriptura manifestè colligitur. 3.
Nam Joan. 1. peccata dicuntur tolli & auferri: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi* Psalmo 50. ea dicuntur deleri: *Dele iniquitatem meam.* Homo etiam per infusionem gratiæ dicitur mundari, ablui, lavari, ac dealbari: Psalmo 50. *Asperges me Domine hyssopo & mundabor:* Ezechiel. 36. *Effundam super vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris,* 1. ad Corinth. 3. *Hæc fuistis aliquando* (id est adulteri, maledici, raptores &c.) *sed abluti estis, sanctificati estis, justificati estis:* Isaïæ 1. *Si fuerint peccata tua sicut coccinum, quasi nix dealbabuntur; & si fuerint rubra velut vermiculus, quasi lana alba erunt.* At illi termini, seu modi loquendi Scripturæ, non solam occultationem peccatorum, sed veram ipsorum ablutionem important, ut de se patet; ineptè enim ille diceretur ablutus & mundatus, qui sordibus esset inquinatus, quas pallio aut veste tegeret; incongruè etiam Æthiopem ut nivem aut lanam dealbari diceremus, si tantùm nigredinem suam sub veste candida occultaret: Ergo ex Scriptura in justificatione verè & propriè delentur & remittuntur peccata, & non solùm justitiâ Christi teguntur.

Confirmatur ex illo Apostoli ad Ephes. 1. *Elegit* 4.
nos in ipso (id est in Christo) *ut essemus sancti & immaculati in conspectu ejus.* Ubi notanda est particula *in conspectu ejus*, talis enim est unusquisque, qualis Deo apparet, cùm Deus videat res ut sunt in se: unde si post justificationem simus immaculati in conspectu Dei, à parte rei sumus immaculati, & à peccatis verè abluti & mundati, subindeque illa in justificatione verè tolluntur & delentur, & non solùm teguntur vel occultantur.

Favent etiam SS. Patres, relati à Bellarmino 5.
lib. 2. de justific. cap. 8. Unus nobis sufficiet Augustinus, qui ita clarè hanc veritatem expressit, ut errorem hæreticorum nostri temporis prævidisse videatur: nam lib. 1. contra duas Epistolas Pelagian. cap. 13. hæc scribit: *Dicimus baptisma omnium dare indulgentiam peccatorum, & auferre crimina, non radere, neque radices peccatorum in mala carne teneri, quasi rasorum in capite capillorum, unde crescant iterum resecanda peccata.* Et concione 2. in Psal. 31. solvit præcipuum hæreticorum fundamentum, desumptum ex variis Scripturæ locis, in quibus peccata dicuntur à Deo tegi: ibi enim exponens verba illa Prophetæ, *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata*, sic ait: *Nec intelligatis peccata cooperta esse, quasi ibi sint & vivant, & Deus tegat, non tu; nam si tu tegere volueris erubescens, medicus non curabit: medicus tegit, & curat; sub tegmine medici sanatur vulnus, sub tegmine vulnerati celatur vulnus.* Quibus verbis docet Deum ita tegere peccata hominum, ut revera ea tollat &

deleat, eorumque vulnera gratiæ ſuæ medicamine ſanet.

6. Ratio etiam ſuffragatur: Primò quia ſi poſt juſtificationem peccata manerent in homine, ille ſimul eſſet juſtus & injuſtus; juſtus quidem, quia proprius effectus juſtificationis eſt reddere hominem juſtum, ut ex ipſis terminis conſtat; injuſtus verò, quia cùm peccatum deordinet hominem à Deo, eſt eſſentialiter injuſtitia quædam & iniquitas; ſicut gratia dicitur juſtitia, quia ordinat homines ad Deum: unde ſi peccatum manet in homine poſt juſtificationem, revera facit illum injuſtum.

7. Secundò, Deus paſſim affirmat ſe amare juſtos, odio verò proſequi impios & peccatores: At ſi juſti haberent tantùm peccata tecta, & non deleta, reipſa Deus amaret impios & peccatores; cùm amor, ut docent Philoſophi, rapiatur ab objecto, ſeu feratur in objectum prout eſt in ſe: Ergo &c. Nec valet quod dicunt hæretici, peccatores tunc juſtitiâ externâ Chriſti, tanquam veſte innocentiæ tegi, & ſic eſſe objectum amoris divini. Non, inquam, valet: quia non obſtante juſtitiâ hac externâ Chriſti, quâ dicunt tegi peccatores, illi non deſinent à parte rei, & ſecundùm Deum, eſſe immundi & coinquinati; ſubindeque Deus in objectum immundum & inquinatum per amorem feretur.

8. Tertiò, Ex hac ſententia Calvini ſequitur, Eccleſiam non habere veram & realem remiſſionem peccatorum, ſed tantùm fictitiam, vel impropriam, contra hunc articulum Symboli: *Credo unum baptiſma in remiſſionem peccatorum*; & contra illud Joan. 20. *Quorum remiſeritis peccata, remittuntur eis.* Sequitur etiam, quod ſacramenta novæ legis non verè & propriè auferant peccata, neque mundent animam, contra illud ad Epheſ. 5. *Mundans eam lavacro aquæ, per verbum vitæ*; & iſtud Zachar. 13. *In die illa erit fons patens domui David, & habitantibus Jeruſalem, in ablutionem peccatoris & menſtruatæ:* quod SS. Patres & Scripturæ Interpretes exponunt de Eccleſia, in qua eſt ſacramentum pœnitentiæ, omnibus fidelibus patens, quo verè remittuntur peccata, & omnia ſcelera ſanguine Chriſti delentur.

9. Quartò, hæc ſententia eſt injurioſa meritis & ſatisfactionibus Chriſti, quia vult per imputationem talium meritorum & ſatisfactionum non deleri ſordes ipſorum peccatorum, ſed ſemper in hominibus quantumvis juſtificatis remanere.

10. Denique juſtificatio, ut infrà oſtendetur, fit per infuſionem gratiæ habitualis: Sed illa cum peccato eſt incompoſſibilis, ut etiam infrà patebit: Ergo impoſſibile eſt quod poſt juſtificationem peccata in homine remaneant, & ſolùm tegantur vel occultentur per juſtitiam Chriſti, nobis imputatam.

§. II.

Hæreticorum objectiones ſolvuntur.

11. OBijciunt in primis hæretici varia Scripturæ loca, in quibus peccata dicuntur tegi, & non imputari à Deo, ut Pſalm. 31. *Beati quorum remiſſæ ſunt iniquitates, & quorum tecta ſunt peccata: beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum &c.*

Sed ad hæc facilè reſpondetur, quod cùm nihil ſit opertum vel occultum oculis Dei, & omnia peccata noſtra ſint præſentia conſpectui ejus, juxta illud Pſal. 89. *Poſuiſti iniquitates noſtras in conſpectu tuo, & ſæculum noſtrum* (id eſt delicta ætatis noſtræ) *in illuminatione vultûs tui*; idem eſt peccata noſtra eſſe tecta apud Deum, ac eſſe penitùs deleta & ablata. Item cùm juſtitia Dei, & lex æterna, nullum poſſint peccatum impunitum relinquere, peccata quæ à Deo non imputari dicuntur, hoc ipſo deſtructa & ablata ſupponuntur. Unde Propheta poſt verba relata ſtatim addit: *Nec eſt in ſpiritu ejus dolus:* quo ſignificatur, in eo cui non imputavit Dominus peccatum, dolum, iniquitatem, ſive peccatum non eſſe. In eodem ſenſu charitas dicitur operire multitudinem peccatorum, quia ita illa deſtruit quoad pœnam, ſi ſit fervens, ut nihil eorum juſtitiæ divinæ offeratur puniendum, ut docet D. Thomas in 4. diſt. 22. quæſt. 1. art. 1. ad 2. his verbis: *Charitas dicitur operire peccata Deo, qui omnia videt: unde oportet quod ea deſtruat, non quidem faciens ut actus non præceſſerit, ſed quod vim impediendi gratiam non habeant.*

12. Objiciunt ſecundò: Si peccata in juſtificatione totaliter deſtruerentur, nunquam redirent: Sed interdum redeunt, ut ſignificari videtur Matth. 18. ubi Dominus à ſervo denuo peccante exegit omne debitum quod antea dimiſerat: Ergo &c.

Reſpondeo diſtinguendo Minorem: Peccata interdum redeunt, formaliter & ſecundùm ſuas maculas proprias, nego Minorem: virtualiter & ſecundùm quid, quatenus peccatum ſubſequens, ratione ingratitudinis contra Deum remittentem peccata priora, eſt aliquo modo majus, ut exponit D. Thomas 3. p. quæſt. 88. art. 1. concedo Minorem, & nego Conſequentiam: quia ut peccata ſint verè dimiſſa & ſublata, ſatis eſt quòd formaliter & ſecundùm proprias maculas non redeant.

ARTICVLVS II.

An juſtificatio fiat per introductionem formæ inhærentis, vel per ſolam juſtitiam Dei aut Chriſti nobis imputatam?

HIc nobis rurſus manus cum hæreticis conſerendæ ſunt: illi enim, ut articulo præcedenti annotavimus, non ſolùm docent in juſtificatione peccata verè & propriè non remitti, ſeu deleri, verùm etiam aſſerunt nullam dari formam intrinſecè juſtificantem, ſed impium juſtificari, vel per juſtitiam quâ Deus juſtus eſt, vel per juſtitiam Chriſti, ipſi imputatam extrinſecè. Pro hujus erroris impugnatione, & veritatis catholicæ declaratione, ſit

§. I.

Catholica veritas authoritate & ratione ſtabilitur.

13. DIco igitur: Cauſa formalis noſtræ juſtificationis non eſt juſtitia Dei, vel Chriſti, nobis imputata, ſed realis & interna quædam juſtitia, per quam interiùs renovamur & ſanctificamur, atque ab omnibus peccatorum ſordibus realiter emundamur.

Hæc etiam concluſio eſt certa de fide, & definita in Tridentino ſeſſ. 6. cap. 7. his verbis: *Unica formalis cauſa* (juſtificationis impij) *eſt juſtitia Dei, non quâ ipſe juſtus eſt, ſed quâ nos juſtos facit, quâ videlicet ab eo donati, renovamur ſpiritu mentis noſtræ, & non ſolùm reputamur, ſed verè juſti nominamur & ſumus, juſtitiam in nobis*

recipientes &c. Item Canone 11. anathema dicitur ei qui dixerit, *homines juſtificari ſolâ imputatione juſtitiæ Chriſti, excluſâ gratiâ & charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhæreat.*

14. Eadem veritas colligitur ex Auguſtino lib. de ſpiritu & litt. cap. 9. ubi explicans verba hæc Apoſtoli, *Iuſtitia Dei manifeſta eſt*, ita loquitur: *Non dicit Apoſtolus, juſtitia hominis, ſed juſtitia Dei, non quâ Deus juſtus eſt, ſed quâ induit hominem, cùm juſtificat impium.* Et cap. 37. expendens hæc verba Apoſtoli, *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris*, ſubdit: *Charitas diffunditur in cordibus noſtris, non quâ nos ipſe diligit, ſed quâ nos facit dilectores ſuos, ſicut juſtitia Dei ita dicta eſt, quâ juſti ejus munere efficimur.*

15. Poteſt etiam ſuaderi concluſio quadruplici ratione. Prima eſt: Apoſtolus ad Roman. 5. comparat juſtitiam & obedientiam Chriſti cum peccato & inobedientia Adami: Sed peccatum Adami realiter à nobis contrahitur; nec enim dicimur peccatores per hoc ſolùm quod peccatum primi parentis, commiſſum in paradiſo terreſtri, nobis imputetur, ſed quia in anima cujuſque, quando concipitur, realis macula & iniquitas reperitur, ut in Tractatu de peccatis oſtendimus, agendo de peccato originali: Ergo juſtitia, quæ tali peccato opponitur, illudque ab homine expellit, non debet eſſe quid externum & imputativum, ſed internum & reale in anima; cùm ex Philoſopho contrariorum eadem ſit ratio.

Diſp. 8. art. 5. §. 2.

16. Confirmatur: Chriſtus reſtituit nobis quod perdidimus in Adamo: Sed in Adamo perdidimus juſtitiam intrinſecam, nimirum juſtitiam originalem, quæ erat forma aliqua ſeu perfectio inhærens animæ Adami, quam transfudiſſet in omnes ſuos poſteros, ſi non peccaſſet: Ergo Chriſtus per juſtificationem nobis communicat formam aliquam ſeu qualitatem intrinſecam, à qua juſti denominamur.

17. Secunda ratio: Juſtificatio peccatoris provenit tanquam à cauſa, à dilectione Dei ſupernaturali, quâ diligit hominem in ordine ad vitam æternam: Sed à tali dilectione forma aliqua intrinſeca & ſupernaturalis in homine derivatur, ut oſtendimus in Tractatu de gratia: Ergo juſtificatio impij fit per aliquam formam ſeu qualitatem inhærentem, & non per ſolam juſtitiam Dei aut Chriſti nobis imputatam.

Diſp. 2. art. 1.

18. Tertia ratio: In juſtificatione homo adoptatur in filium Dei, ut conſtat ex Tridentino ſeſſ. 6. de juſtific. cap. 4. ubi ait quod juſtificatio impij eſt *translatio ab eo ſtatu in quo homo naſcitur filius primi Adæ, in ſtatum gratiæ & adoptionis filiorum Dei, per ſecundum Adam Jeſum Chriſtum Salvatorem noſtrum:* Sed filiatio adoptiva Dei fit per aliquam formam intrinſecam, ut docet D. Thomas 3. p. quæſt. 23. art. 1. his verbis: *Hoc autem plus habet adoptatio divina quàm humana, quia Deus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiæ munus ad hæreditatem cœleſtem percipiendam; homo autem non facit idoneum eum quem adoptat, ſed potiùs eum jam idoneum eligit adoptando:* Ergo juſtificatio impij fit per receptionem alicujus formæ intrinſecæ & animæ inhærentis, nimirum gratiæ & charitatis.

19. Ultima ratio: Cauſa formalis & efficiens non poſſunt in unam eandemque rem coaleſcere; cùm nempe formalis interna ſit, efficiens verò externa: Sed juſtitia Chriſti eſt cauſa efficiens noſtræ juſtificationis; principalis quidem in ratione meriti; A inſtrumentalis verò in ratione realis efficientiæ, ut in Tractatu de Incarnatione oſtenditur: Ergo non poteſt eſſe cauſa formalis noſtræ juſtificationis.

Confirmatur: Cùm juſtitia Dei, vel Chriſti, ſit 20.
ſemper æqualis, nec ſuſcipiat magis & minus, ſi homines eſſent juſti per ſolam imputationem juſtitiæ Dei, vel Chriſti, omnes eſſent æqualiter juſti, ſubindeque æquales in beatitudine, contra illud Chriſti, *in domo Patris mei manſiones multæ ſunt.*

Neque valet ſi dicas, juſtos eſſe inæquales in juſtitia, propter inæqualitatem fidei, quâ credunt ſibi imputari juſtitiam Chriſti, illamque ad ſe tra- B
hunt, & veluti manu apprehendunt. Cùm enim juxta hæreticos, juſtitia Dei, vel Chriſti, ſit cauſa formalis noſtræ juſtificationis, fides verò ſolùm conditio applicans, per hanc reſponſionem non evitatur prædictum inconveniens: ſiquidem cùm aliqua forma eſt eadem vel æqualis in pluribus ſubjectis, tametſi conditio ipſam applicans inæqualis ſit, idem vel æqualis eſt effectus formalis quem ſubjecto tribuit; utpote cùm ille nihil aliud ſit, quàm ipſamet forma, ut communicata ſubjecto.

§. II.

Solvuntur objectiones.

C

OBijciunt in primis hæretici plura Scripturæ 21.
loca in quibus videtur inſinuari juſtificationem fieri formaliter per juſtitiam Chriſti nobis imputatam. In primis ad Roman. 5. dicitur: *Per unius juſtitiam in omnes homines in juſtificationem.* Et iterum: *Per unius obedientiam juſti conſtituentur multi.* Et 1. ad Corinth. 3. Chriſtus dicitur factus nobis *juſtitia, & ſanctificatio, & redemptio.* Item Jeremiæ 23. vocatur *Iuſtus noſter*, ſive ut habetur in Hebræo, *Iuſtitia noſtra.* Ergo ex Scriptura homo non juſtificatur per aliquam formam ſeu juſtitiam ſibi intrinſecam, ſed tantùm per juſtitiam extrinſecam Chriſti ipſi imputatam. Unde Apoſtolus 1. ad Corinth. 10. reprehendit eos, qui ſuam propriam juſtitiam volunt ſtatuere, dicens: *Ignorantes juſtitiam Dei, & ſuam volentes ſtatuere, juſtitiæ Dei non ſunt ſubjecti.* D

Confirmatur: Scriptura variis in locis aſſerit 22.
hominem non eſſe juſtum coram Deo: Pſalm. 142. *Non juſtificabitur in conſpectu tuo omnis vivens.* Job 9. *Non juſtificatur homo compoſitus Deo:* At hæc falſa eſſent, ſi homo haberet juſtitiam ſibi intrinſecam: Ergo non eſt juſtus per aliquam juſtitiam ſibi inhærentem, ſed tantùm per extrinſecam Dei aut Chriſti juſtitiam.

Addunt hæretici, fieri injuriam juſtitiæ Chriſti, E
ſi dicamus illam non eſſe ſufficientem ad juſtificandos omnes homines, ſed præter illam requiri juſtitiam aliquam intrinſecam, quæ ſit cauſa formalis noſtræ juſtificationis, nempe gratiam habitualem.

Ad objectionem reſpondeo illa & ſimilia Scrip- 23.
turæ loca non eſſe accipienda in ſenſu formali, ſed cauſali, ſolùmque ſignificare Chriſtum eſſe cauſam efficientem, vel meritoriam noſtræ juſtificationis. Nam ibidem dicitur Chriſtum eſſe nobis ſapientiam. Et Joan. 11. Chriſtus ait: *Ego ſum reſurrectio & vita.* Item Deuteron. 3. Moyſes de Deo loquens dicebat Hebræis: *Ipſe eſt vita tua, & longitudo dierum*; & tamen nullus dicet hæc verba in ſenſu formali eſſe accipienda, cùm cer-

tum ſit Chriſtum non eſſe id quo formaliter reddimur intelligentes & ſapientes ; & hominem vivere per formam & vitam ſibi intrinſecam, ſcilicet animam rationalem, non verò per vitam extrinſecam Dei, vel Chriſti.

Ad id quod additur ex Apoſtolo, dicatur Paulum hoc loco invehi in eos qui in juſtitia, viribus naturæ, aut operibus legis Moſaicæ comparata, confidebant ; quales in primitiva Eccleſia erant Phariſæi, & alij Judæi, qui credebant ſe juſtificari per obſervationem legis naturæ & Moſaicæ : non autem reprehendere eos qui exiſtimant homines juſtificari per juſtitiam internam, meritis Chriſti comparatam.

24. Ad confirmationem dicendum eſt, Scripturam his locis ſolùm aſſerere, juſtitiam noſtram, comparativè ad juſtitiam Dei, eſſe quaſi nullam, aut nullam apparere, ſicut eſſe creaturarum, ad eſſe Dei comparatum, nullum, ſeu non eſſe dicitur Iſaïæ 40. Unde Gregorius in cap. 4. Job: *Humana juſtitia* (inquit) *divinæ juſtitiæ comparata, injuſtitia eſt : quia & lucerna in tenebris lucere cernitur, in Solis radio poſita tenebratur.*

25. Ad aliud quod addunt hæretici, nempe fieri injuriam juſtitiæ Chriſti, ſi dicamus nos juſtificari per aliquam juſtitiam nobis intrinſecam, neganda eſt illa ſequela : nam tantùm abeſt, quòd per hoc derogetur juſtitiæ Chriſti, quin potiùs magis relucet dignitas & excellentia meritorum ejus, ſi virtute illorum nobis communicetur juſtitia inhærens, per quam ſimus formaliter juſti. Unde Tridentinum poſtquam ſeſſ. 6. can. 11. definivit homines non juſtificari ſolâ imputatione juſtitiæ Chriſti, ſed per gratiam & charitatem per Spiritum Sanctum diffuſam, ac nobis inhærentem, tandem canone ultimo ſic concludit : *Si quis dixerit, per hanc doctrinam aliqua ex parte gloriæ Dei, vel meritis Ieſu Chriſti Domini noſtri derogari, & non potiùs veritatem fidei noſtræ, Dei denique, ac Chriſti Ieſu gloriam illuſtrari, anathema ſit.*

26. Objicit ſecundò Calvinus : Juſtitia quâ juſti ſumus coram Deo, debet eſſe ita perfecta, ut dicat tam perfectam commenſurationem cum divina lege, quòd nihil admittat aut compatiatur ei repugnans ; juſtum enim dicimus, quod adæquatur ſuæ regulæ, regula autem hominis eſt lex divina : Sed non poteſt tanta perfectio juſtitiæ in nobis intrinſecè reperiri ; nam ut dicitur Job 3. *Si juſtificare me voluero, reprehendet me cor meum, & ſi voluero contendere cum eo, non reſpondebit unum pro mille :* & 1. Joan. 3. *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipſi nos ſeducimus :* Ergo juſtitia, quâ perfectè ſaltem & completè juſti ſumus, non eſt in nobis ; ac proinde neceſſe eſt recurrere ad juſtitiam Chriſti nobis imputatam, in qua ſola poteſt perfecta illa adæquatio cum divina lege reperiri.

27. Reſpondeo tantam poſſe eſſe in nobis intrinſecè juſtitiæ perfectionem, ut ex ea nata ſit haberi perfecta commenſuratio & adæquatio actuum noſtrorum cum divina lege, quoad omnia quæ præcipit ; ſed in viatoribus eſſe in ſtatu imperfecto, ex defectu luminis gloriæ, & viſionis beatificæ, quibus privamur, ut aliquandiu per fidem ambulemus, priuſquam per ſpeciem : unde non facit actu perfectam & completam adæquationem cum divina lege, niſi ſolùm prout obligat ſub mortali, quandiu eſt in ſtatu viæ (ſecluſo privilegio Beatiſſimæ Virgini conceſſo) ſed ſolùm in ſtatu gloriæ, ubi medio lumine gloriæ quod ex ſe emittet, mentem & affectum in Deo firmabit, & ſic reddet totum hominem indefectibilem.

Objicies tertiò : Remiſſio peccatorum nihil aliud 28.
eſt quàm eorum condonatio, ut patet ex remiſſione offenſæ quæ fit inter homines ; ut enim homo remittat alteri offenſam, ſufficit quòd velit eam ipſi condonare : Sed condonatio in Deo non dicit aliud quàm actum divinæ voluntatis, quo vult peccata remittere, & Chriſti ſatisfactionem pro noſtris peccatis applicari : Ergo remiſſio peccatorum non fit per formæ intrinſecæ receptionem, ſed ſolùm per imputationem juſtitiæ Chriſti, nobis per fidem applicatæ,

Reſpondeo conceſſâ Majori, diſtinguendo Mi- 29.
norem : Condonatio in Deo non dicit aliud quàm actum divinæ voluntatis, ſterilem & infructuoſum, nego Minorem : fœcundum, & producentem formam intrinſecam expellentem peccatum, ob merita Chriſti, concedo Minorem. Unde hoc intereſt diſcriminis inter Deum & hominem condonantes offenſam, quòd homo condonat alteri offenſam actu ſterili, Deus verò actu fœcundo : primò quia Deus condonando offenſam, debet reddere eum cui offenſam remittit, objectum congruum ſuæ dilectionis, ſeu condonationis ; quod non debet facere homo, cùm amor humanus non ponat, ſed ſupponat in ſuo objecto bonitatem, benè autem divinus : ſecundò, quia offenſa non remittitur alicui, niſi eam retractet ; homo autem habet ex ſe ſufficientes vires ad retractandam offenſam in alium hominem commiſſam, ſecùs verò ad retractandam offenſam Deo illatam ; & ſic actus Dei condonantis offenſam homini, debet ei conferre unde poſſit eam retractare, & pro ea aliqualiter ſatisfacere ; quod non debet facere actus hominis, alteri homini offenſam condonantis.

§. III.

Corollaria notatu digna.

EX dictis inferes primò, gratiam habitualem 30.
non ex favore extrinſeco, ſed ex intrinſeca ſua vi & natura, habere hunc effectum expellendi peccatum, non ſolùm quatenus eſt malum hominis, & cauſat maculam in anima, ſed etiam prout eſt offenſa & injuria Dei ; ſubindeque præter beneficium gratiæ habitualis, non requiri ad juſtificationem & remiſſionem peccatorum, favorem extrinſecum Dei, quo offenſa condonetur.

Prima pars hujus corollarij eſt contra Scotum, 31.
& Nominales, qui docent remiſſionem peccati ſolùm ex lege Dei eſſe conjunctam cum gratiæ infuſione, ac proinde ipſam non expellere formaliter peccatum ex ipſa rei natura, ſed ad ſummum ex inſtitutione Dei, qui decrevit nulli permanenti in ſtatu peccati illam formam infundere, ſeu ad præſentiam talis formæ ſemper expellere peccatum. Quæ ſententia facilè confutari poteſt ex ſuprà dictis : oſtendimus enim ex Tridentino gratiam eſſe cauſam formalem noſtræ juſtificationis : Sed non poſſet verè dici cauſa formalis ejus, ſi ab intrinſeco, & ex natura ſua, non haberet conſtituere juſtum, & remittere peccatum : Ergo &c. Minor probatur : Quicumque effectus formalis ex natura rei connectitur cum cauſa formali, imò eſt ipſa forma ut communicata ſubjecto : Ergo ſi juſtificatio, & remiſſio ſeu expulſio peccati, ſolùm ex lege Dei ſit conjuncta cum gratiæ infuſione, iſta non poteſt verè dici cauſa formalis illius : ſicut ſi Sol non haberet virtutem illuminandi effectivè, licèt Deus ex lege ſeu pacto ad præſentiam

Solis

Solis illuminaret, non poſſet verè dici Sol cauſa efficiens luminis. Unde Philoſophi, qui docuerunt cauſas ſecundas non habere virtutem agendi ex natura ſua, ſed Deum ad præſentiam illarum agere, conſequenter dixerunt cauſas ſecundas non eſſe verè cauſas efficientes, ſed ſolùm conditiones neceſſarias, ad quarum præſentiam Deus operatur.

32. Confirmatur primò: Gratia habitualis eſt participatio divinæ naturæ & ſanctitatis, unde ſanctificans appellatur: Ergo ſicut natura & ſanctitas Dei, ipſum ab intrinſeco conſtituunt juſtum & ſanctum per eſſentiam; ita gratia habet ex natura ſua conſtituere juſtum, & ſanctum per participationem, ſubindeque expellere peccatum ab anima.

33. Confirmatur ſecundò: Gratia in Scriptura vocatur lumen, ſeu ſplendor; peccatum verò dicitur tenebra, ut patet ex illo 2. ad Corinth. 6. *Quæ participatio juſtitiæ cum iniquitate? Aut quæ ſocietas lucis ad tenebras?* & ex iſto 1. Petri 2. *Qui de tenebris nos vocavit in admirabile lumen ſuum:* Sed lux ex natura ſua opponitur tenebris, & illas expellit: Ergo & gratia ex ſua natura expellit peccatum, & non ſolùm ex lege Dei extrinſeca.

34. Confirmatur tertiò: Peccatum habituale, ſeu macula peccati, conſiſtit in privatione gratiæ, ut connotante actum præteritum à quo cauſata eſt, ut in Tractatu de peccatis docuimus: Sed quæcunque forma poſitiva ex natura ſua expellit privationem ſibi oppoſitam: Ergo gratia ex natura ſua expellit peccatum, ſaltem ut eſt malum hominis, & cauſat maculam in anima.

Diſp. 8. art. 2.

35. Quod verò etiam tollat illud, quatenus eſt offenſa & injuria Dei, probatur ex Tridentino ſeſſ. 5. can. 5. ubi dicitur: *Si quis per Ieſu Chriſti Domini noſtri gratiam, quæ in baptiſmate confertur, reatum originalis peccati remitti neget, aut etiam aſſerat non tolli totum id quod veram & propriam peccati rationem habet, anathema ſit.* Quibus verbis expreſsè & clarè definit, remiſſionem peccati, quoad omnem rationem, fieri per gratiam inhærentem; qui autem totum dicit, nihil excludit: Ergo ex Tridentino non ſolùm deformitas maculæ, ſed etiam ratio injuriæ & offenſæ Dei in peccato reperta, per gratiam habitualem aufertur.

36. Ratio etiam id ſuadet: Nam per talem gratiam reddimur amici Dei, & ipſi grati: eodem verò actu quo Deus in ſui amicitiam admittit impium, & pacatur illi, remittit injuriam, & non remanet offenſus: ſicut in humanis homo cum offendenti pacatur, ſine nova benevolentia aut favore remittit injuriam, aliàs non diceretur amicus aut pacatus.

37. Ex his probata manet ſecunda pars corollarij: ſi enim gratia habitualis ex intrinſeca ſua vi & natura expellat peccatum, ſecundùm omnem rationem in eo repertam, certè ad juſtificationem ſeu remiſſionem peccati, præter beneficium gratiæ habitualis, non requiretur favor extrinſecus Dei, quo offenſa condonetur. Unde Suarez contradictoria ſentit, & ſcribit, ſimulque calidum & frigidum ſpirat, dum tomo 3. de gratia lib. 7. cap. 12. concl. 2. expreſsè docet gratiam non ex favore extrinſeco, ſed ex intrinſeca ſua vi & natura expellere peccatum ab anima; & nihilominus poſtea tomo 1. in 3. p. diſp. 4. ſect. 8. §. *Ad primum verò*, ait quod cum beneficio gratiæ inhærentis ſimul etiam requiritur divina condonatio, & remiſſio injuriæ ad juſtificationem. Quod non ſolùm videtur priori dicto contrarium, ſed etiam Tridentini doctrinæ repugnans: nam Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 7. ſic ait: *Vnica formalis cauſa noſtræ juſtificationis eſt juſtitia Dei, non quâ ipſe juſtus eſt, ſed quâ nos juſtos facit:* At ſi præter infuſionem gratiæ, & acquiſitionem juſtitiæ internæ, requireretur novus favor, aut condonatio extrinſeca, ad excluſionem peccati, non unica eſſet cauſa formalis noſtræ juſtificationis, ſed duplex, nempe juſtitia inhærens, & favor ille extrinſecus: Ergo &c. Unde Vazquez hîc diſp. 102. cap. 2. in hanc ſententiam acriter his verbis invehitur: *Recentiores Theologos multò magis miratus ſum, quòd poſt præclaram Concilij Tridentini definitionem, tam exilem juſtitiam inhærentem juſtis conceſſerint, ut ex ſe non habeat virtutem tergendi maculas, neque eas purgare valeat, niſi favore & condonatione Dei relaxentur: ſi enim eorum ſententia rectè expendatur, veram rationem juſtitiæ inhærentis è medio tollere videntur, quam Patres Tridentini pro viribus aſtruere & defendere moliti ſunt.*

38. Inferes ſecundò contra hæreticos noſtri temporis, præcipuè contra Calvinum in antidoto ad ſeſſ. 6. Concilij Tridentini, & lib. 3. inſtit. cap. 1. juſtificationem impij non ſolùm importare remiſſionem peccatorum, ſed etiam ſanctificationem, & renovationem interiorem. Ita expreſsè docet Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 7. his verbis: *Hanc diſpoſitionem ſeu præparationem juſtificatio ipſa conſequitur, quæ non eſt ſolùm peccatorum remiſſio, ſed etiam ſanctificatio & renovatio interioris hominis, per voluntariam ſuſceptionem gratiæ & donorum.*

39. Ratio etiam ſuffragatur: Nam ut articulo ſequenti dicemus, juſtificatio fit per infuſionem gratiæ habitualis, quæ eſt cauſa formalis illius: Sed acquiſitio gratiæ non ſolùm eſt remiſſio peccati, ſed etiam vera renovatio interior, & ſanctificatio; nam per acquiſitionem gratiæ homo tranſit à vetuſtate peccati, ad novitatem vitæ & morum, juxta illud ad Epheſ. 4. *Renovamini Spiritu mentis veſtræ*; & ſimiliter ſanctificatur & mundatur, ut patet ex illo 1. ad Corinth. 6. *Abluti eſtis, ſanctificati eſtis, juſtificati eſtis:* Ergo juſtificatio non ſolùm importat remiſſionem peccatorum, ſed etiam ſanctificationem & renovationem interiorem hominis.

40. Inferes tertiò, in juſtificatione, ut eſt motus, principaliorem partem, ſeu principaliorem mutationem, eſſe renovationem interioris hominis: Nam in omni motu propriè dicto principalior eſt acquiſitio termini ad quem, quàm expulſio termini à quo; cùm prior ſit per ſe intenta, poſterior verò ſolùm per accidens: Sed remiſſio peccati ſe habet in juſtificatione per modum termini à quo; acquiſitio verò gratiæ, per quam homo interiùs renovatur, eſt terminus ad quem juſtificationis: Ergo ex duabus mutationibus quæ includuntur in juſtificatione, ſcilicet remiſſione peccatorum, & renovatione interiori hominis, iſta erit principalior. Quod ſignificat Apoſtolus ad Roman. 4. dum ait de Chriſto: *Traditus eſt propter delicta noſtra, reſurrexit propter juſtificationem:* id eſt paſſus eſt propter remiſſionem peccatorum, & reſurrexit propter renovationem interiorem, factam per gratiam; quare ſubdit: *ut in novitate vitæ ambulemus.* Unde oſtendere vult juſtificationem noſtram potiùs conſiſtere in renovatione

peccatorum; aliàs dixisset Christum resurrexisse propter justificationem nostram, ut peccata remitterentur, non verò ut in novitate vitæ ambularemus. Huic expositioni favet Augustinus in Enchirid. cap. 52. dicens: *Quemadmodum in illo vera mors facta est, ita in nobis vera peccatorum remissio facta est, & quemadmodum in illo vera resurrectio fuit, in nobis vera justificatio est.* Ubi justificatio comparatur resurrectioni, per quam acquiritur nova vita: & hoc quia justificatio principaliter consistit in renovatione interiori hominis.

A realis distinctio. Antecedens verò docetur communiter à Theologis, præsertim à D. Thoma hîc art. 5. & 8. & de verit. quæst. 28. art. 8. ad 1. & 2. colligiturque ex Tridentino sess. 14. cap. 4. dicente, *Contritionis motum præparare ad remissionem peccatorum, si conjunctus sit cum fiducia divinæ misericordiæ.*

Dices cum Vazque, Concilium per contritionis motum intelligere contritionem illam imperfectam, quæ dicitur attritio. 44.

Sed contra primò: Concilium ibi loquitur de contritione quam justificatio ipsa consequitur, sive cum reali susceptione sacramenti, sive in voto: Sed extra realem susceptionem sacramenti, justificatio non consequitur ad attritionem, ut de se constat: Ergo Concilium per contritionis motum non intelligit contritionem illam imperfectam, quæ dicitur attritio.

Contra secundò: Concilium ibi loquitur de contritione quovis tempore necessaria ad remissionem peccatorum, ait enim: *Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius:* Sed attritio non fuit quovis tempore necessaria ad veniam peccatorum; nam ante legem Evangelicam extra sacramentum non requirebatur, & cum sacramento non sufficiebat: Ergo non loquitur ibi de attritione, sed solùm in fine ejusdem capitis, ubi ait: *Illam verò contritionem imperfectam, quæ attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennæ, & pœnarum metu communiter concipitur &c.* 45.

Confirmatur ex eodem Tridentino sess. 6. can. 3. ubi sic habetur: *Si quis dixerit sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, aut pœnitere posse, sicut oportet ut ei justificationis gratia infundatur, anathema sit.* Quibus verbis Concilium expresè docet actus dilectionis & pœnitentiæ fieri ut justificationis gratia infundatur: Ergo tales actus non sunt ipsa gratia justificationis, nec consequenter ipsa forma justificans; aliàs sensus Concilij esset, quod fiunt isti actus, ut ipsimet infundantur, si ipsi sunt forma justificans, quod est absurdum. 46.

Confirmatur ampliùs: Causa formalis justificationis non impetrat veniam & remissionem peccatorum, sed illam formaliter causat: Atqui actus contritionis non causat formaliter veniam & remissionem peccatorum, sed eam duntaxat impetrat, ut patet ex eodem Tridentino, dicente loco suprà citato: *Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius:* Ergo actus contritionis non est causa formalis justificationis. 47.

Probatur secundò: Habenti actum contritionis promittitur in Scriptura indulgentia & remissio peccatorum: Sed si talis actus esset forma justificationis & remissionis peccatorum, superflua & vana esset talis promissio: Ergo talis actus non est causa formalis justificationis. Major patet ex illo Jeremiæ 3. *Convertimini filij revertentes, & sanabo vos*; & ex illo Isaïæ 55. *Derelinquat impius viam suam, & revertatur ad Dominum, & miserebitur ejus*; Item ex illo Psalmi 50. *Cor contritum & humiliatum Deus non despicies.* Minor verò probatur: Habenti formam superfluè & in vanum promittitur effectus formalis illius; cùm talis effectus nihil aliud sit quàm ipsamet forma, ut communicata subjecto; verbi gratiâ, si quis 48.

ARTICVLVS III.

An sola gratia habitualis sit causa formalis justificationis?

41. VAzquez hîc disp. 203. cap. 3. & sequentibus, affirmat actum contritionis & charitatis habere in seipso vim justificandi formaliter; & licèt de facto nunc omnes qui justificantur, recipiant habitum gratiæ, tamen quia solùm definitum est ab Ecclesia, justificationem fieri in nobis per justitiam inhærentem; & quæ dicuntur de gratia inhærente, possunt etiam intelligi de ipso actu contritionis, satisfieri Ecclesiæ definitioni, si in his qui sunt capaces contritionis, ipsa contritio dicatur esse causa formalis justificationis.

42. Hæc sententia communiter rejicitur à Theologis, asserentibus actus charitatis & contritionis perfectæ, esse quidem proximas dispositiones ad obtinendam remissionem peccatorum, non tamen causam formalem justificationis impij, sed id soli gratiæ habituali convenire. Imò Suarez tomo 1. in 3. p. disp. 4. sect. 8. censet illam opinionem Vazquezij esse temerariam, & Tridentini doctrinæ parùm consentaneam. Sunt tamen aliqui, qui Vazquem excusare, ejusque doctrinam temperare, & benignâ interpretatione emollire conantur, dicendo ipsum non loqui de facto, sed de possibili, & solùm velle actum contritionis vel charitatis de lege extraordinaria, & per ordinem ad potentiam Dei absolutam, esse posse formam justificantem in adulto, qui extra sacramentum per actus contritionis & charitatis justificatur. Sed hæc interpretatio menti hujus Authoris apertè contradicit; ille enim 3. p. tomo 1. disp. 2. cap. 6. num. 66. hæc scribit: *Memini autem contritionis, quia in adulto qui justificatur extra sacramentum, magis certum est eum justificari contritione, quàm gratiâ habituali, ut ostendimus* 1. 2. *disp.* 203. *cap.* 3. Quibus verbis apertè declarat Vazquez, quid senserit in prima secundæ, & inquit se sensisse, adultum extra sacramentum justificari contritione, & hoc esse certius, quàm quod justificetur gratiâ habituali. Ut confutetur hæc sententia, & vera causa formalis justificationis declaretur, sit

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

DIco igitur, actus contritionis vel charitatis non esse causam formalem justificationis, sed id soli gratiæ habituali competere.

43. Probatur primò: Actus contritionis vel charitatis est dispositio ad formam justificantem: Ergo non est ipsa forma justificans. Consequentia patet: forma enim non est dispositio ad seipsam; cùm inter dispositionem & formam exerceatur aliqua causalitas, subindeque inter illas reperiatur

diceret, faciam te divitem, si habueris divitias; album, si habueris albedinem; irrisoria & nugatoria esset talis promissio: Ergo si actus contritionis esset forma justificans, & remittens, seu expellens peccatum, habenti actum contritionis superfluè & in vanum indu gentia & remissio peccatorum promitteretur.

49. Probatur tertiò: In justificatione homo adoptatur in filium Dei, ut constat ex Tridentino sess. 6. cap. 4. unde illud idem quod est terminus formalis spiritualis generationis, per quam filij Dei adoptivi constituimur, est causa formalis justificationis impij: At sola gratia sanctificans, non verò actus charitatis, vel contritionis, est terminus formalis illius spiritualis generationis, cùm illa sola gratia sit participatio formalis naturæ divinæ, ut talis est, & gerat vices substantiæ seu naturæ in ordine supernaturali, ut in Tractatu de gratia declaravimus: Ergo sola gratia habitualis est causa formalis justificationis.

Disp. 2. art. 5.

50. Probatur quartò: Effectus formalis ejusdem semper rationis non potest provenire à duabus formis specie diversis: Sed esse justum, est effectus formalis ejusdem rationis in omnibus; & gratia habitualis specie differt ab actu contritionis & charitatis; cùm illa sit qualitas permanens, & in specie habitûs, isti verò citò transeant: Ergo non potest provenire à gratia habituali, & ab actu contritionis, vel charitatis, sed à sola gratia sanctificante, quæ est ejusdem rationis & speciei in omnibus justis, sive illi sint parvuli, sive adulti. Minor, & Consequentia patent, Major probatur. Effectus formalis speciem sumit à forma, imò est ipsamet forma, ut communicata subjecto: Ergo à duabus formis specie diversis, duplex effectus formalis specie diversus provenire debet.

51. Denique suaderi potest conclusio hac ratione: Forma justificans expellit peccatum in genere causæ formalis, sicut universaliter omnis forma tribuens suum effectum formalem subjecto, expellit formam, aut privationem oppositam, in genere causæ formalis; v. g. calor qui est causa formalis calefactionis, expellit formaliter frigus aquæ; lux quæ est causa formalis illuminationis, expellit tenebras formaliter, non verò efficienter: Sed actus contritionis, vel charitatis, non expellit ab anima peccatum habituale in genere causæ formalis (quia cùm tale peccatum in privatione gratiæ habitualis consistat, ipsi non opponitur formaliter) sed solùm in genere causæ dispositivæ, quæ ad genus causæ materialis reducitur: Ergo talis actus non est causa formalis justificationis, sed sola gratia sanctificans, quæ talem maculam, seu peccatum habituale formaliter tollit. Unde Tridentinum sess. 6. cap. 7. unicam dicit esse causam formalem justificationis, nempe justitiam inhærentem, quam Vazquez fatetur esse gratiam habitualem. Hæc assertio magis patebit ex dicendis articulo sequenti, ubi ostendemus, justificationem non posse fieri, etiam de potentia absoluta, sine infusione gratiæ, & implicare contradictionem quod aliquis per solum actum contritionis vel charitatis formaliter justificetur.

A detur, dilectionem Dei, seu contritionem perfectam fundatam in dilectione, esse causam formalem nostræ justificationis: Christus enim Lucæ 7. dixit de Magdalena: *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Et Joan. 14. *Si quis diligit me, Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.* Item Proverb. 10. dicitur: *Universa delicta operit charitas.* Et 1. Petri 4. *Charitas operit multitudinem peccatorum.* Similiter Augustinus de natura & gratia cap. 42. ait charitatem esse nostram justitiam; & cap. ultimo: *Charitas inchoata* (inquit) *inchoata justitia est; charitas provecta, provecta justitia est; charitas magna, magna justitia est.*

B Et lib. 2. contra Crescon. grammaticum, cap. 12. dicit quod *à peccatis mundamur, sacrificio cordis contriti*, id est actu pœnitentiæ.

Sed facilè respondetur testimonia illa Scripturæ 53. solùm probare, quod dilectione & contritione, ut dispositione ultimâ, justificamur & sanctificamur, non verò ut causâ formali justificationis & sanctificationis: effectus enim qui complete procedit à forma, attribuitur etiam dispositioni, quia ab ipsa inchoativè procedit. Similiter verba Augustini intelligenda sunt in sensu causali, non formali; charitas enim causat ut dispositio justitiam, subindeque justitia illi proportionatur & commensuratur.

C Addo, actum charitatis vocari perfectam justitiam, vel sanctitatem, quia cùm sit perfectissimus actus gratiæ justificantis formaliter, in quem illa omnem suam efficaciam, virtutem, & perfectionem explicat, quæ formaliter conveniunt gratiæ sanctificanti, de actu charitatis prædicantur.

Objicit secundò: Justificatio fit per illam for- 54. mam, quæ magis opponitur peccato essentialiter considerato: Sed actus dilectionis magis opponitur peccato essentialiter considerato, quàm gratia habitualis; cùm in omni statu peccatum importet privationem dilectionis naturalis, non autem privationem gratiæ; nam in statu naturæ puræ fuisset peccatum, & tamen non fuisset privatio D gratiæ: Ergo justificatio fit formaliter per actum dilectionis, non verò per gratiam habitualem.

Respondeo negando absolutè Majorem: Justi- 55. ficatio enim, pro isto statu, non fit per formam oppositam peccato tantùm essentialiter considerato, sed debet fieri per formam oppositam illi rationi quam peccatum principaliter importat: peccatum autem, pro hoc statu in quo nunc sumus, importat principaliter privationem gratiæ, quia in statu in quo nunc sumus, ordinamur ad finem supernaturalem; unde peccatum mortale habituale, (de quo tantùm hîc loquimur) importat privationem illius principij quo ordinamur ad finem supernaturalem, quod principium est ipsa E gratia habitualis.

Alia argumenta probant actus contritionis & charitatis, de potentia Dei absoluta, posse justificare formaliter: unde commodiùs proponentur & solventur articulo sequenti, ubi de hoc sermo erit.

§. II.

Solvuntur objectiones.

52. OBjicit in primis Vazquez plura Scripturæ & SS. Patrum testimonia, quibus insinuari vi-

ARTICVLVS IV.

An de potentia extraordinaria poſsit quis juſtificari per externum Dei favorem, vel per ſolos actus contritionis & charitatis, etiamſi gratia juſtificans ei non infundatur?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ.

56. SVppono primò, duplicem poſſe diſtingui juſtificationem; unam perfectam & completam, quæ non tantùm dicit remiſſionem offenſæ Deo per peccatum illatæ, ſed etiam ablationem maculæ, ex peccato præcedenti in anima relictæ: alteram verò imperfectam & incompletam, quæ ſolùm importat remiſſionem offenſæ, & relaxationem pœnæ ei debitæ.

57. Suppono ſecundò, hominem poſſe conſiderari duobus modis, ſeu in duplici ſtatu, nempe in ſtatu naturæ puræ, præſcindendo ab ordinatione ad finem ſupernaturalem; & in ſtatu ordinationis & elevationis ad ordinem & finem ſupernaturalem. Primo modo conſideratus, nullum haberet præceptum ſupernaturale, nec peccando offenderet Deum ut authorem & finem ſupernaturalem, ſed ſolùm ut finem naturalem; ſicque peccatum ipſius importaret ſolam tranſgreſſionem legis naturalis, averſionem à Deo ut fine ultimo naturali, & privationem nitoris qui ex refulgentia luminis rationis & legis naturalis procedit. Secundo modo ſpectatus habet præcepta ſupernaturalia, & peccando avertitur à Deo ut fine ſupernaturali, ipſumque ut talem offendit; ac proinde privatur gratiâ, per quam ſolam poteſt eſſe acceptus ad æternam & ſupernaturalem fœlicitatem. Unde plura importat peccatum in homine ad finem ſupernaturalem elevato, quàm ſi fuiſſet ſuæ puræ naturæ relictus: in homine enim ad finem ſupernaturalem elevato, includit averſionem à Deo, ut fine tam naturali quàm ſupernaturali; privationem nitoris provenientis tam ex lumine gratiæ, quàm ex refulgentia luminis rationis, & legis naturalis; & condignitatem pœnæ æternæ: at verò in homine ſuæ puræ naturæ relicto, diceret ſolùm averſionem à Deo ut fine naturali; privationem nitoris rationis naturalis; & condignitatem alicujus pœnæ infinitæ. His præmiſſis.

58. Circa difficultatem propoſitam varia ſunt Authorum placita, quæ ad quatuor vel quinque reduci poſſunt. Prima ſententia aſſerit hominem tam in hoc ſtatu naturæ elevatæ, quàm in ſtatu puræ naturæ, ſine ulla gratia intrinſeca, per ſolum extrinſecum Dei favorem poſſe juſtificari, etiam juſtificatione completâ & perfectâ, quæ non ſolam remiſſionem offenſæ, ſed etiam ablationem maculæ importat. Ita docent Scotus, Suarez, Curiel, & alij Recentiores, quamvis diverſo ducantur fundamento: Scotus enim exiſtimat, tranſeunte peccato, nihil ex illo manere niſi obligationem ad pœnam, quæ obligatio per ſolum extrinſecum Dei favorem tolli & relaxari poteſt: Suarez verò, Curiel, & alij, qui maculam peccati à reatu pœnæ diſtingunt, dicunt eam poſſe tolli à peccatore ſine communicatione alicujus doni gratuiti & intrinſeci, ſubindeque abſque intrinſeca ipſius mutatione, vel per hoc quod homo diſpenſetur ab obſervatione legis, vel per hoc quod à ſtatu naturæ elevatæ, ad ſtatum naturæ puræ transferatur.

Secunda opinio docet juſtificationem imperfectam, quæ dicit ſolam remiſſionem offenſæ, abſque infuſione ullius doni gratuiti & ſupernaturalis, fieri poſſe de potentia Dei extraordinaria, non autem juſtificationem completam & perfectam, quæ non ſolùm remiſſionem offenſæ, ſed etiam ablationem maculæ ex peccato præcedenti relictam, ac interiorem hominis renovationem importat. Ita docet Philippus à S. Trinitate in Tractatu de gratia diſp. 6. dubio 4. citans pro hac ſententia Ferrarienſem, Sotum, & Ledeſmam.

Tertia aſſerit ad juſtificationem peccatoris, ſive perfectam, ſive imperfectam, requiri aliquam gratiam intrinſecam, non tamen gratiam habitualem, ſed ſufficere actus contritionis & charitatis, qui de potentia Dei abſoluta poſſunt eſſe cauſa formalis juſtificationis. Hanc tenent Montezino diſp. 33. quæſt. 6. Aravius hîc dub. 3. concluſ. 2. & Marcus à Serra dub. 2.

Quarta, neceſſariam omnino exiſtimat gratiam habitualem ad juſtificationem & remiſſionem peccati, tam in ſtatu naturæ puræ, quàm in ſtatu elevationis ad ordinem & finem ſupernaturalem. Ita docet Medina hîc art. 1. & Joannes à S. Thoma diſp. 27. art. 2. & quidam alij ex noſtris Thomiſtis.

Quinta denique, quæ in ſchola D. Thomæ communior eſt, affirmat hominem ordinatum ad finem ſupernaturalem, non poſſe juſtificari ſine dono intrinſeco gratiæ habitualis, benè tamen hominem non ordinatum ad finem ſupernaturalem, ſeu in ſtatu puræ naturæ conſtitutum.

§. II.

Rejiciuntur duæ primæ ſententiæ.

DIco primò: Non poteſt homo, etiam per extraordinariam potentiam, perfectè & completè juſtificari per ſolum favorem externum Dei.

Probatur: Juſtificatio perfecta & completa non dicit tantùm remiſſionem, ſeu condonationem injuriæ Deo per peccatum illatæ, ſed etiam emundationem à macula, ex peccato actuali in anima relicta: Atqui homo non poteſt mundari à tali macula, per ſolum extrinſecum Dei favorem, ſed ad hoc requiritur neceſſariò infuſio alicujus doni gratuiti & ſupernaturalis: Ergo non poteſt homo perfectè & completè juſtificari per ſolum favorem Dei extrinſecum. Major patet ex dictis §. præcedenti in prima ſuppoſitione. Minor probatur: Macula peccati non conſiſtit in reatu ſeu condignitate pœnæ, ſed in privatione gratiæ, ut contra Scotum in Tractatu de peccatis oſtendimus: Atqui privatio gratiæ non poteſt tolli per ſolum favorem Dei extrinſecum, ſed ſolùm per infuſionem alicujus doni gratuiti & ſupernaturalis; cùm enim privatio ſit carentia & abſentia formæ, ſemper in ſubjecto intelligitur, donec forma ipſi oppoſita advenire concipiatur: Ergo homo non poteſt emundari à macula peccati, per ſolum extrinſecum Dei favorem, ſed ſolùm per receptionem alicujus doni gratuiti & ſupernaturalis. 59. *Diſp. 9. art. 3.*

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Ea quæ proveniunt ex natura rei, & non ex libero Dei decreto, nequeunt mutari ex ſola mutatione divini decreti, ſicut ea quæ ex ſolo Dei ſtatuto dependent: Sed macula peccati provenit ex ipſa 60.

natura peccati mortalis, independenter et à libero A Dei decreto; sicut esse mortuum, cœcum, aut ignorantem, non provenit ex libero Dei statuto, sed ex natura harum privationum : Ergo sicut homo manebit mortuus, cœcus, aut ignorans, nisi mutetur intrinsecè & physicè in seipso; ita & peccator manebit maculatus, nisi per receptionem alicujus doni supernaturalis mutetur intrinsecè.

61. Confirmatur ampliùs : Macula peccati non pendet à Deo in fieri, nec in conservari; tum quia non est aliquid positivum, sed mera privatio gratiæ; tum etiam quia Deus nequit esse author vel conservator peccati : Ergo non potest solâ suâ voluntate, vel per solam subtractionem B sui concursûs, talem maculam delere aut destruere, sed ut illam tollat, necesse est quòd in anima peccatoris producat aliquam formam ipsi oppositam, quæ illam expellat, subindeque quòd ipsum peccatorem physicè & intrinsecè immutet. Sicut quia tenebræ non sunt aliquid positivum in aëre, sed mera privatio lucis, non possunt ab eo removeri, nec destrui, per solam cessationem divini concursûs, sed duntaxat per introductionem formæ oppositæ, scilicet lucis, & per consequens per veram & intrinsecam ipsius mutationem.

62. Respondent Adversarij, duplicem dari privationem, unam physicam, quæ est carentia formæ, quam subjectum tenetur ex natura rei habere C; aliam duntaxat moralem, quæ est absentia formæ quam habere tenetur subjectum, non ex natura rei, sed ex divina tantùm ordinatione : inter quas hæc est notabilis differentia, quòd prior tolli non potest, nisi per introductionem formæ cujus dicitur privatio, bene tamen posterior, per hoc videlicet præcisè quòd cesset vel mutetur divina ordinatio : privatio autem (inquiunt) in qua consistit macula peccati, non est physica, sed moralis, quia est absentia formæ, videlicet divinæ gratiæ, quam habere non tenetur homo ex natura rei, sed ex divina ordinatione, subindeque solùm remanet in ratione privationis, quandiu durat ordinatio divina; unde si Deus mutaret D talem ordinationem, & hominem ad statum naturæ puræ transferret, vel ipsum per favorem extrinsecum à legis observatione dispensaret, absentia talis gratiæ non esset ampliùs privatio, sed mera negatio, adeòque non haberet ampliùs rationem maculæ, seu peccati habitualis : sicut quando Prælatus in religione dispensat subditum ab obligatione regulæ, per talem dispensationem, quæ est favor duntaxat extrinsecus, cessat obligatio regulæ, & ejus transgressio, quæ durante obligatione erat moralis & privativa, fit purè negativa, & desinit esse culpabilis.

63. Sed contra primò : Tandiu carentia gratiæ habet rationem privationis moralis, quandiu manet voluntaria, nec potest sub ratione maculæ & E privationis moralis tolli à peccatore, nisi ab eo tollatur quatenus est voluntaria : Sed absque intrinseca peccatoris mutatione, non potest tolli à privatione gratiæ ratio voluntarij : Ergo sine mutatione intrinseca peccatoris non potest destrui seu tolli, prout habet rationem maculæ, & privationis moralis & culpabilis. Major patet : ratio enim voluntarij est fundamentum moralitatis & culpæ. Minor probatur : Privatio gratiæ est voluntaria per ordinem ad suam causam, videlicet peccatum actuale, seu volitionem malam & peccaminosam ex qua resultat, unde non potest desinere esse voluntaria, nisi talis volitio retractetur : Sed illa retractari nequit absque intrinseca mutatione peccatoris; quia cùm sit actus liber, & à voluntate elicitus, non potest retractari nisi ab ipsamet voluntate quæ peccavit, & nisi per alium actum ei formaliter aut virtualiter oppositum, vel saltem per infusionem gratiæ habitualis, quæ cùm ordinet hominem ad Deum, & rectificet omnes ejus potentias, est quædam eminens & virtualis retractatio peccati : Ergo non potest tolli à privatione gratiæ ratio voluntarij, absque intrinseca peccatoris mutatione.

64. Secundò : Non potest Deus ita mutare ordinationem hominis ad finem supernaturalem, ut faciat illum qui ordinatus in talem finem peccavit, nunquam fuisse in talem finem ordinatum; ad præteritum enim non est potentia : Sed ut carentia gratiæ maneat in ratione maculæ & privationis moralis, sufficit ut quando homo peccavit, teneretur talem ordinationem habere, atque adeò gratiam ipsam; sicut ut maneat privatio conformitatis ad legem positivam, quam quis transgressus est, sufficit ut tempore ipsius transgressionis teneretur se tali legi conformare, licèt postea, vel quia lex cessavit, vel quia ab ea exemptus est, non teneatur ampliùs ei se conformem reddere : Ergo si homo, quando peccavit, ordinatus erat in finem supernaturalem, atque adeò debebat habere gratiam, etsi postea decernat Deus non dare ipsi gratiam, eumque ad statum puræ naturæ transferat, tamen defectus ejus non erit mera negatio, sed privatio culpabilis, atque adeò rationem maculæ habebit.

65. Tertiò : Peccatum habituale, quod in peccatore remanet, transacto actu peccati, non solùm importat privationem gratiæ habitualis, convertentis habitualiter hominem ad finem supernaturalem, sed etiam privationem conversionis in Deum ut authorem & finem naturalem : Atqui Deus non potest facere per favorem extrinsecum, quòd ista privatio non sit moralis & culpabilis, cùm non possit eximere creaturam rationalem ab obligatione se convertendi in ipsum ut authorem & finem naturalem : Ergo implicat quòd per solum favorem Dei extrinsecum, & absque intrinseca peccatoris mutatione, peccatum habituale totaliter destruatur.

66. Potest insuper suaderi conclusio contra Suarem, argumento ad hominem : Nam ille Author in materia de Eucharistia contendit admittendum esse, unum & idem corpus posse, de absoluta Dei potentia, esse circumscriptivè in pluribus locis, ut ex hoc meliùs defendi possit contra hujus temporis hæreticos, corpus Christi simul in cœlo & in Eucharistia præsens esse. Ergo similiter nos dicere possumus, ad probandum efficaciter contra eosdem hæreticos, justificationem impij fieri per innovationem interiorem, & infusionem justitiæ inhærentis, & firmiùs stabiliendam veritatem catholicam, à Sacrosancta Synodo Tridentina sancitam; nos pariter debere asserere, quod nec de potentia absoluta possit justificatio impij fieri sine justitia inhærente, & intrinseca peccatoris mutatione.

67. Dico secundò : Justificatio etiam imperfecta & incompleta, per solum favorem Dei externum, & absque gratia peccatori inhærente, fieri nequit, etiam de absoluta Dei potentia.

Probatur : Justificatio imperfectè & incompletè sumpta, est remissio seu condonatio offensæ, Deo per peccatum illatæ : Sed talis condona-

tio, seu remissio, nequit fieri per solum favorem Dei extrinsecum, & absque gratia peccatori inhærente, etiam de absoluta Dei potentia: Ergo nec justificatio imperfecta & incompleta. Major patet ex dictis §. præcedenti in 1. suppositione. Minor verò probatur ratione D. Thomæ hîc art. 2. Impossibile omnino est quod Deus peccatori remittat offensam, nisi fiat ipsi pacatus: Sed Deus nequit pacari homini peccatori, sine alicujus doni supernaturalis infusione, subindeque sine intrinseca ipsius peccatoris mutatione: Ergo nec ipsi offensam remittere. Major patet: offensa enim non remittitur, quandiu animus offensi non pacatur offendenti. Minor verò suadetur: Deum pacari nobis, est diligere nos dilectione speciali: Sed Deus non potest peccatorem speciali amore diligere, nisi per talem dilectionem aliquem effectum ipsi imprimat, seu donum aliquod gratuitum & supernaturale ipsi infundat: Ergo Deus nequit pacari homini peccatori, sine alicujus doni supernaturalis infusione, & intrinseca ipsius peccatoris mutatione. Major est evidens, quia pax in Deo respectu nostri in nullo alio potest consistere, quàm in speciali ejus dilectione. Minor probatur primò ex differentia, quam S. Thomas suprà quæst. 110. art. 1. ponit inter amorem divinum & humanum: amor enim humanus, cùm sit sterilis, & non sit effectivus, sed affectivus, non immutat intrinsecè objectum quod diligit, neque ponit in eo bonitatem & perfectionem, sed illam supponit; amor verò divinus, cùm sit fœcundus & efficax, & magis sit effectivus quàm affectivus, intrinsecè immutat objectum quod diligit, nec supponit, sed ponit bonitatem in rebus; unde idem S. Doctor 1. p. quæst. 20. art. 2. sic ait: *Amor Dei est infundens & creans bonitatem in rebus:* Ergo Deus non potest peccatorem speciali amore diligere, nisi per talem dilectionem aliquem effectum ipsi imprimat, eumque intrinsecè immutet.

68. Confirmatur: Divina voluntas non potest intrinsecè mutari in seipsa, sed solùm potest acquirere novum respectum rationis, ex reali mutatione objecti creati ad quod terminatur: unde si voluntas divina incipiat amare peccatorem, quem antea odio habebat, ipsumque per actum specialis dilectionis respicere, oportet quòd aliqua mutatio intrinseca fiat in ipso peccatore.

69. Confirmatur ampliùs: Impossibile est fieri transitum de uno contradictorio intrinseco in aliud, sine aliqua mutatione ex parte alicujus extremi: Sed cùm Deus incipit peccatorem speciali amore diligere, ille transit de uno contradictorio intrinseco in aliud, nempe de infenso & exoso ipsi Deo, in non infensum & non exosum: Ergo tunc debet fieri aliqua mutatio; & cùm illa non possit esse ex parte Dei, necessariò debet se tenere ex parte peccatoris. Minor patet, Major verò suadetur. Si unum contradictorium existat realiter & intrinsecè in subjecto, ut alterum contradictorium possit verificari, necesse est quod à subjecto expellatur aliqua forma intrinseca: Sed expulsio formæ intrinsecæ non potest fieri nisi per mutationem intrinsecam: Ergo nec transitus de uno contradictorio intrinseco in aliud.

70. Respondent primò Adversarij, Deum quidem non posse de novo diligere peccatorem quem antea odio habebat, nisi eum faciendo objectum congruum talis dilectionis; in eo tamen distinguendam esse duplicem dilectionem, unam scilicet positivam, quâ velit ipsum positivè habere amicum, & hanc habere bonum pro objecto: aliam verò quasi negativam, quâ vult non ampliùs esse illi offensus; & istam habere pro objecto solam absentiam mali; sicque peccatorem fieri objectum congruum talis dilectionis, ex eo solùm quod ab ipso aufertur malum culpæ, & ipsi remittitur à Deo injuria sibi per peccatum illata.

71. Sed contra: Etsi inter homines possit ita fieri remissio culpæ, per solam negativam dilectionem, quâ unus homo nolit esse ampliùs offensus & inimicus alteri, condonando ei injuriam, hoc tamen non est Deo possibile. Ratio autem disparitatis est duplex: Prima est, quia unus homo potest remittere & condonare offensam alteri, per sui mutationem, & eliciendo actum de novo, quo vult illi non esse ampliùs offensus; Deus autem, cùm sit ab intrinseco immutabilis, non potest remittere offensam per sui mutationem, sed solùm per mutationem ipsius peccatoris. Secunda est, quia offensa hominis contra hominem nihil offendenti aufert, cujus privatione manente non remittatur offensa, sicque ut remittatur, non est necessarium, aliquid inhærens offendenti producere, sed sufficit extrinseca condonatio offensi: At offensa contra Deum aufert offendenti gratiam, conversionem ad Deum, & conformitatem ad rationem & legem; quarum privatio dum manet, non remittitur Dei offensa, sicque necessarium est, ut aliquid reale & inhærens producatur in homine, quo talis privatio auferatur, & offensa remittatur.

72. Respondent secundò, ut peccator transeat de infenso & exoso, in non infensum & non exosum Deo, sufficere mutationem ipsius extrinsecam & moralem; qualis contingit in moneta, quando authoritate Principis ejus valor augetur aut minuitur.

73. Sed contra primò: Quando valor monetæ augetur à Principe, fit aliqua mutatio in uno extremo, nempe in Principe habente novum actum voluntatis, unde hoc exemplum potiùs confirmat nostram rationem, quàm eam infirmet: sicut enim ex eo quòd valor monetæ petatur à voluntate Principis, non potest mutari, nisi intrinsecè mutetur voluntas Principis: ita similiter cùm ratio offensæ sive injuriæ in peccato habeat quod sit voluntaria ex voluntate peccatoris, non potest tolli, nisi intrinsecè mutetur peccator in sua voluntate.

74. Contra secundò: Cùm valor monetæ non sit quid physicum & intrinsecum, sed morale, & monetæ extrinsecum, non mirum est quòd sufficiat monetam moraliter & extrinsecè mutari, ut mutetur ipsius valor: at verò ratio offensæ, cùm consistat in aversione à Deo, intrinseca voluntati peccatoris; non potest tolli, nisi mutetur intrinsecè peccator. Ex quo etiam patet, ad remissionem offensæ non sufficere solam mutationem temporis, vel alicujus alterius circunstantiæ, aut conditionis peccatori extrinsecæ.

75. Nec valet si dicas, in dispensatione voti Deum relaxare ejus vinculum, absque ulla intrinseca mutatione voventis: Ergo poterit etiam, absque intrinseca mutatione peccatoris, eum liberare à reatu culpæ, & offensam ipsi remittere. Non valet, inquam, Deus enim relaxare potest voti vinculum, absque physica mutatione voventis, per solam mutationem moralem, quia voti obligatio dependet ex duobus, nempe ex promissione voventis, & acceptatione Dei, quæ acceptatio

in votis, quæ diſpenſatione tolluntur, non eſt facta à Deo, niſi uſque ad illud tempus quo peteretur diſpenſatio, & concederetur miniſterio Vicarij Chriſti, aut aliorum habentium in Eccleſia facultatem diſpenſandi; unde adveniente illo tempore, poſitis alijs, ceſſat illa obligatio, per ſolam immutationem moralem voventis. At verò eſſe averſum à Deo, non eſt effectus dependens ex aliqua Dei diſpoſitione, ſed ex ſola natura peccati mortalis; ſicut eſſe cœcum, aut mortuum, provenit formaliter ex ſola natura privationis visûs, aut vitæ: ac proinde ſicut eſſe cœcum, aut mortuum, non poteſt tolli niſi per receptionem formarum, hujuſmodi privationibus oppoſitarum; ita & eſſe averſum à Deo (in quo conſiſtit ratio offenſæ ſeu injuriæ, ipſi per peccatum mortale illatæ) tolli nequit per ſolam temporis, aut divinæ voluntatis mutationem, ſed duntaxat per receptionem alicujus formæ ſupernaturalis, convertentis in Deum, ut in ultimum finem, ut magis patebit ex infrà dicendis.

A

B

§. III.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

76. OBjicies primò contra primam concluſionem: Macula peccati conſiſtit vel in reatu ſeu condignitate pœnæ, ut docet Scotus, vel in aliqua entitate poſitiva, nimirum in aliquo habitu, quo anima & voluntas peccatoris manent converſæ habitualiter ad bonum commutabile, ſicut ad ultimum finem, ut aliqui ex noſtris Thomiſtis exiſtimant: Ergo poteſt à Deo tolli per ſolum favorem extrinſecum, abſque intrinſeca peccatoris mutatione. Conſequentia patet: nam remiſſio pœnæ fieri poteſt per ſolam extrinſecam ejus condonationem: item cùm Deus omnem entitatem poſitivam conſeruet tanquam vera cauſa, eam poteſt deſtruere, ſuſpendendo concurſum conſervantem, quæ ſuſpenſio fit abſque ulla poſitione formæ in ſubjecto: Ergo ſi macula peccati, ſeu peccatum habituale, in condignitate pœnæ, vel in aliquo habitu poſitivo conſiſtat, tolli poterit per ſolum favorem Dei extrinſecum, abſque aliqua mutatione intrinſeca peccatoris.

C

D

77. Reſpondeo negando Antecedens quoad utramque partem. Ut enim oſtendimus in Tractatu de peccatis, macula peccati, ſeu peccatum habituale, nec in reatu ſeu condignitate pœnæ conſiſtit, ſed *eſt aliquid medium inter actum peccati, & reatum, quaſi effectus actûs, & fundamentum reatûs*, ut ait S. Thomas in 2. diſt. 42. in expoſitione textûs; nec in aliquo habitu inclinante voluntatem ad bonum commutabile, ut docet idem S. Doctor in 4. diſt. 18 quæſt. 1. art. 2. his verbis: *Macula non eſt diſpoſitio ex actu cauſata, nec habitus: quod patet ex hoc quod diſpoſitio & habitus poſſunt ſine gratia deſtrui per contrariam conſuetudinem, macula autem ſine gratia non auferetur.* Addo quod, licèt daretur maculam peccati in aliquo poſitivo conſiſtere, tamen non ſequeretur illam poſſe tolli ſine intrinſeca peccatoris mutatione; quia illud poſitivum dependeret eſſentialiter à cauſa voluntaria, & conſequenter niſi per aliquem actum, vel habitum, formaliter aut virtualiter retractaretur, ſemper maneret. Poſſet etiam dici, quod illud poſitivum non poſſet à Deo tolli, niſi ex ſpeciali dilectione & benevolentia, quæ, ut ſuprà oſtendimus, ſine mutatione intrinſeca ſupernaturali nequit intelligi.

Diſp. 9. art. 3.

E

Objicies ſecundò: Eſto macula peccati, ſeu peccatum habituale, in ſola privatione gratiæ habitualis conſiſtat, nihilominus abſque ulla gratia inhærente tolli poteſt: Ergo hoc non obſtante, juſtificatio perfecta & completa fieri poteſt, abſque intrinſeca peccatoris mutatione. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Deus poteſt revocare ordinationem hominis in finem ſupernaturalem, ipſumque ad ſtatum naturæ puræ transferre: Sed tunc macula peccati abſque ulla gratia inhærente tolleretur, dato etiam quòd illa in privatione gratiæ habitualis conſiſtat; nam cùm in illo caſu fieret homo ſubjectum incapax illius, ejus carentia in puram negationem tranſiret, pura autem negatio gratiæ non eſt macula: Ergo, dato etiam quod macula peccati in ſola privatione gratiæ habitualis conſiſtat, poteſt à Deo tolli abſque ulla gratia inhærente, & ſine intrinſeca peccatoris mutatione. 78.

Ad hoc argumentum, quod eſt præcipuum Adverſariorum fundamentum, reſpondeo negando Antecedens. Et ad ejus probationem dico, quod licèt Deus poſſet revocare ordinationem hominis in finem ſupernaturalem, ita ut deinceps in talem finem non eſſet ordinatus, implicat tamen quod poſtquam homo ordinatus in illum finem peccavit, faciat Deus quod non habuerit talem ordinationem: ſufficit autem, ut remaneat privatio gratiæ in ratione privationis, & non reducatur in puram negationem, quòd homo antequam peccaret, vel quando peccavit, talem ordinationem habuerit, ut antea probatum eſt. 79.

Objicies tertiò: De potentia abſoluta gratia poteſt auferri ſine peccato: Ergo & peccatum ſine gratia. 80.

Confirmatur: Quando aliqua duo ita ſe habent adinvicem, ut non opponantur immediatè, poteſt unum expelli à ſuo ſubjecto, abſque eo quod introducatur aliud, ut patet in calore & frigore, in albedine & nigredine; poteſt enim idem ſubjectum fieri de calido non calidum, neque frigidum, & de albo non album, neque nigrum: Sed gratia & peccatum non opponuntur immediatè; quandoquidem inter ſtatum gratiæ, & ſtatum peccati, datur medium, videlicet ſtatus puræ naturæ: Ergo poteſt, ſaltem per abſolutam Dei potentiam, peccatum tam quoad rationem offenſæ, quàm quoad rationem maculæ auferri, ſubindeque peccator perfectè & completè juſtificari, abſque infuſione gratiæ, & ſine intrinſeca ac ſupernaturali ipſius mutatione.

Reſpondeo ad objectionem, conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam, & paritatem. Ratio autem diſcriminis eſt, quia gratia in ſuo eſſe, fieri, & conſervari, à Deo dependet, ſubindeque per ſolam ſubtractionem concurſûs, quo eam conſervat, poteſt deſtrui: at verò peccatum habituale non ſic dependet à Deo; & ideò non poteſt per ſolam concurſûs divini ſubtractionem, ſive per ſolam extrinſecam condonationem deleri, ſed ſolùm mediante infuſione formæ contrariæ. 81.

Ad confirmationem reſpondetur cum D. Thoma quæſt. 28. de verit. art. 2. ad 4. quod licèt gratia & peccatum abſolutè loquendo non ſint oppoſita immediatè, reſpectu tamen hominis lapſi immediatè opponuntur. Sicut cœcitas & viſio in cane non opponuntur immediatè, abſolutè loquendo, bene tamen poſt nonum diem à 82.

productione ipſius canis. Vel etiam ſicut fides & error non opponuntur immediatè reſpectu hominis abſolutè; unde poteſt amittere fidem, abſque eo quod labatur in errorem, ut contingit in beatis: opponuntur tamen immediatè reſpectu hominis ſemel lapſi in errorem; quare impoſſibile eſt hunc hominem amittere errorem, ſine infuſione fidei, aut alterius luminis, habentis fidei perfectionem. Licèt ergo homo, in puris naturalibus conſtitutus, poſſit manere abſque peccato, & abſque gratia; poſtquam tamen ſemel lapſus eſt in peccatum, impoſſibile eſt (ſaltem in ſtatu elevationis ad ordinem ſupernaturalem) ipſum reparari, & à peccato reſurgere, abſque infuſione gratiæ, ut docet D. Thomas hîc art. 2. ad 1. his verbis: *Licèt homo antequam peccet, potuerit eſſe ſine gratia, & ſine culpa, tamen poſt peccatum non poteſt eſſe ſine culpa, niſi gratiam habeat.*

83. Objicies quartò: Deus poteſt annihilare hominem in peccato exiſtentem, & iterum illum reproducere, non communicando ipſi gratiam habitualem, vel aliud donum ſupernaturale: Sed in tali caſu maneret ſine peccato, aliàs peccatum attribueretur Deo ipſum reproducenti; ſicut ſi Angelus in primo creationis inſtanti peccaret, peccatum in Deum ut authorem reduceretur, ut do- *Diſp. 12. art. 5.* cuimus in Tractatu de Angelis: Ergo de abſoluta Dei potentia, poteſt tolli peccatum per ſolum favorem Dei extrinſecum.

84. Reſpondent aliqui, negando Minorem: exiſtimant enim, quod ſi homo in peccato exiſtens annihilaretur à Deo, & ſtatim reproduceretur ab ipſo, non reproduceretur in ſtatu naturæ puræ, ſed in ſtatu peccati: nec propterea (inquiunt) peccatum Deo tribueretur, ſed creatæ voluntati; ſicut originale peccatum quod contrahitur in inſtanti creationis animæ, non refertur in Deum, ſed in Adamum, cujus voluntate omnes peccavimus.

85. Sed meliùs & faciliùs reſpondetur, noſtram concluſionem debere intelligi de homine, dum manet & non corrumpitur (non enim dubitamus, quin poſſit Deus ſine gratia tollere peccatum per accidens, deſtruendo ipſius ſubjectum) atque adeò argumentum non militare contra noſtram concluſionem, neque etiam favere Adverſarijs; cùm illi velint hominem poſſe à Deo juſtificari per ſolum favorem extrinſecum, ſecluſo quocunque dono intrinſeco & ſupernaturali; annihilatio autem non poteſt dici favor Dei extrinſecus, cùm omnis boni carentiam importet.

86. Objicies quintò contra ſecundam concluſionem: Poteſt Deus diligere peccatorem, & pacari illi, abſque eo quod ipſe peccator intrinſecè mutetur per receptionem alicujus doni ſupernaturalis: Ergo poteſt ipſi à Deo remitti offenſa, abſque intrinſeca & ſupernaturali ipſius mutatione, ſubindeque per ſolum favorem extrinſecum, ſaltem imperfectè & incompletè juſtificari. Utraque conſequentia patet ex dictis in ſecunda concluſione. Antecedens verò ſuadetur primò: Quia dilectio Dei, in qua conſiſtit divina pax, non neceſſitate aliquâ, ſed omnino liberè concurrit ad productionem gratiæ habitualis, & aliorum donorum ſupernaturalium: Ergo Deus poteſt illam habere, ſine infuſione gratiæ, vel alterius doni ſupernaturalis, per quod extrinſecè mutetur peccator. Secundò probatur: Quia poteſt homo liberaliter condonare offenſam ſibi ab altero illatam, & eſſe pacatus illi, ſine productione alicujus entitatis: Ergo à fortiori Deus poteſt idem præſtare.

87. Reſpondeo negando Antecedens, Ad cujus primam probationem, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam: libertas enim divinæ dilectionis non poteſt ab ea tollere quod eſt de natura ipſius: de ratione autem dilectionis Dei ſpecialis eſt, reddere hominem objectum ſibi congruum, per infuſionem donorum ſupernaturalium, ut ſuprà ex D. Thoma oſtendimus: unde licèt Deus liberè diligat hominem, ſuppoſitâ tamen ejus dilectione ſpeciali, non poteſt non producere aliquam formam ſupernaturalem in ipſo.

Ad ſecundam, conceſſo Antecedente, neganda eſt conſequentia, & paritas: nam ut diſcurrit S. Doctor 3. p. quæſt. 86. art. 2. in corp. *Offenſa directè opponitur gratiæ: ex hoc enim dicitur aliquis alteri eſſe offenſus, quòd repellit eum à gratia ſua.....hoc autem intereſt inter gratiam Dei & hominis, quòd gratia hominis non cauſat, ſed præſupponit bonitatem veram vel apparentem in homine grato; ſed gratia Dei cauſat bonitatem in homine grato, eò quòd bona voluntas Dei, qua in nomine gratia intelligitur, eſt cauſa omnis boni creati. Vnde poteſt contingere quod homo remittat offenſam quâ offenſus eſt alicui, abſque aliqua immutatione voluntatis ejus; non autem contingere poteſt, quod Deus remittat offenſam alicui, abſque immutatione voluntatis ejus.* Præter hoc diſcrimen, duo alia ſuprà aſſignavimus, impugnando primam reſponſionem, quam Adverſarij adhibent probationi ſecundæ concluſionis.

§. IV.

Confutantur aliæ ſententiæ, & vera ſtatuitur.

88. Dico tertiò: Actus contritionis vel charitatis non poteſt eſſe, etiam de abſoluta Dei potentia, cauſa formalis noſtræ juſtificationis, ſubindeque ad remiſſionem peccati, etiam in ordine ad potentiam Dei extraordinariam, non ſufficit mutatio ſupernaturalis, quæ fit per hujuſmodi actus, ſed inſuper requiritur neceſſariò, in ſtatu naturæ elevatæ, infuſio gratiæ habitualis, non verò in ſtatu naturæ puræ.

89. Prima pars probatur contra Authores tertiæ ſententiæ: Forma quæ ex ſua natura præſtare non poteſt formaliter aliquem effectum, neque per divinam potentiam ipſum formaliter præſtare poteſt: Sed actus contritionis & charitatis non poſſunt ex natura ſua præſtare formaliter, ſed tantùm diſpoſitivè, effectum juſtificationis impij, ſive remiſſionem peccati, ut art. præcedenti oſtendimus contra Vazquem; aliàs non eſſet ratio cur de facto illam remiſſionem diſpoſitivè tantùm præſtarent, non verò formaliter: Ergo nec de potentia Dei abſoluta. Major, in qua ſolùm poteſt eſſe difficultas, probatur: nam ut forma, quæ naturaliter præſtare non poteſt formaliter aliquem effectum, id poſſet de potentia Dei abſoluta, neceſſarium eſſet quòd Deus naturalem illius impotentiam quoad hoc ſuppleret, vel per ſeipſum, vel per aliud: Sed Deus, neque per ſeipſum, neque per aliud, poteſt talem impotentiam ſupplere: Ergo forma quæ ex natura ſua præſtare non poteſt formaliter aliquem effectum, neque per divinam potentiam ipſum formaliter præſtare poteſt. Major conſtat: Prima pars Minoris

noris etiam patet: quia cùm genus cauſæ intrinſecæ materialis & formalis, in ſuo conceptu formali dicant imperfectionem, Deus nequit immediatè per ſeipſum earum vicem ſupplere. Secunda verò probatur, Quia vel illud aliud quod in propoſito ſuperadderetur illi actui contritionis, aut dilectionis, eſſet ejuſdem ſpeciei cum ipſo, vel diverſæ? Si ejuſdem ſpeciei: Ergo & ejuſdem virtutis connaturalis, & ſic manebit actus contritionis & dilectionis, etiam cum illo addito, impotens ad cauſandum formaliter effectum, de quo eſt quæſtio. Si diverſæ ſpeciei, jam non ipſe actus contritionis & dilectionis erit cauſa formalis juſtificationis, ſed illa nova forma ſuperaddita. Addo quod, ſi talem virtutem poſſet recipere cauſa formalis, eſſet propriè & in rigore inſtrumentum; nam inſtrumentum formaliter conſtituitur per hoc quod recipiat virtutem à principali agente, ad cauſandum effectum, quem ex natura ſua, & ex principijs intrinſecis cauſare non poteſt: Sed repugnat dari inſtrumentum in genere cauſæ formalis, cùm illud ad genus cauſæ efficientis pertineat: Ergo & cauſam formalem, talem virtutem recipere.

89. Reſpondent Adverſarij, quod licèt actus contritionis, & charitatis, ex ſe, & ex principijs intrinſecis, ſint formæ incompoſſibiles cum peccato mortali habituali, & illud poſſint expellere, ſubindeque impium juſtificare formaliter, de potentia Dei abſoluta; de facto tamen, & de potentia ordinaria, non eſſe formas remiſſivas peccatorum, nec cauſas formales juſtificationis impij: tum quia eſt alia forma ſuperior, ſcilicet gratia habitualis, ex cujus præſentia impeditur effectus formalis horum actuum: tum etiam quia de potentia ordinaria, & de facto, tales actus exercent cauſalitatem diſpoſitivam, quæ eſt incompoſſibilis cum cauſalitate formali.

90. Sed contra primam rationem hujus ſolutionis ſic arguo: Ex conſortio formæ ſuperioris forma inferior non ſolùm non impeditur, ſed etiam perficitur, & fit potens ut tribuat ſubjecto ſuum effectum formalem perfectiori modo: Ergo ſi actus contritionis & charitatis ſint ex ſe, & ex natura ſua, formæ remiſſivæ peccati, & cauſæ formales juſtificationis, non impedientur ex conjunctione ad gratiam habitualem, ſed potiùs perficientur ad hoc ut talem effectum in genere cauſæ formalis præſtent. Conſequentia patet, Antecedens duplici exemplo ſuadetur. Nam gratia unionis, quæ ſuprema eſt in ordine gratiæ, non impedit quominus in humanitate Chriſti ſimul ſit gratia habitualis gratum faciens, & tribuens ſuum effectum formalem faciendi gratam humanitatem Chriſti, quamvis gratia habitualis ſit inferior, & in infinitum diſtet in perfectione à gratia unionis. Similiter in naturalibus phantaſia & imaginativa in homine non impediuntur ab intellectu, qui eſt potentia ſuperior, ne eliciant ſuos actus ſimiles actibus intellectûs. Imò gratia habitualis in Chriſto, & illæ potentiæ ſenſitivæ in homine, maximè perficiuntur; gratia quidem habitualis, quia recipit ex conjunctione ad gratiam unionis, eſſe gratiam capitis, & eſſe infinitam in ratione gratiæ; phantaſia etiam & imaginativa in homine, ex conjunctione ad intellectum habent componere, & dividere, ac diſcurrere circa ſingularia: Ergo ex conſortio formæ ſuperioris, inferior non ſolùm non impeditur, ſed etiam perficitur, & fit potens ut tribuat ſubjecto ſuum effectum formalem perfectiori modo.

A Contra ſecundam verò rationem, in eadem ſolutione inſinuatam, ſic inſto. Adverſarij contra ſententiam Vazquezij, aſſerentis actus contritionis & charitatis de potentia ordinaria juſtificare formaliter, ſemper inculcant hanc rationem: id quod eſſentialiter eſt diſpoſitio ad effectum formalem alicujus formæ, non poteſt, etiam de potentia abſoluta, eſſe forma ad cujus effectum diſponit; ſicut quia calor eſſentialiter eſt diſpoſitio ad introductionem formæ ignis, & ad ejus effectum formalem, non poteſt, etiam de potentia & lege extraordinaria, eſſe forma ignis, aut præſtare effectum formæ ignis: hæc autem ratio, vel nihil probat contra Vazquem, vel æquè contra B ſententiam Adverſariorum militat, ut conſideranti patebit: Ergo &c. 91.

Poteſt inſuper probari eadem prima pars aſſertionis aliâ ratione, quæ ſic poteſt proponi. Actus contritionis vel charitatis eſt ex natura ſua fluens & tranſiens: Ergo non poteſt eſſe forma juſtificans, etiam de potentia abſoluta. Probatur Conſequentia: De eſſentia formæ juſtificantis & remittentis peccata, eſt ut permaneat in juſtificato, niſi per peccatum mortale auferatur, aut Deus velit eam auferre, ſuſpendendo concurſum conſervantem: Ergo ſi actus contritionis vel charitatis ſit tranſiens ex natura ſua, & deſinat eſſe C abſque introductione formæ contrariæ, & abſque ſuſpenſione concurſûs conſervativi, non poterit, etiam de abſoluta potentia, eſſe forma juſtificans permanenter. 92.

Secunda pars concluſionis, quæ aſſerit ad juſtificationem & remiſſionem peccati requiri neceſſariò, in ſtatu naturæ elevatæ, infuſionem gratiæ habitualis, videtur expreſsè D. Thomæ, qui hîc art. 2. in fine corporis ſic concludit: *Et ideò non poſſet intelligi remiſſio culpæ, ſi non adeſſet infuſio gratiæ:* quibus verbis uti ſolet S. Doctor, quando ſentit oppoſitum implicare contradictionem, eò quòd quidquid non implicat contradictionem, intelligibile ſit: nomine autem gratiæ non D intelligit quodcunque donum gratuitum, ſed ſolam gratiam habitualem, ut patet ex verbis præcedentibus, ait enim: *Effectus divinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, eſt gratia, quâ homo fit dignus vitâ æternâ*: Atqui hæc gratia non eſt alia, quàm habitualis, quæ eſt radix & principium meriti vitæ æternæ: Ergo ex D. Thoma implicat contradictionem quod peccatum remittatur, & homo juſtificetur ſine infuſione gratiæ habitualis. Unde idem S. Doctor quæſt. 28. de verit. art. 2. in corp. ait: *Nullo modo remiſſio peccatorum ſine gratia gratum faciente eſſe poteſt.* Et in reſp. ad 4. dicit gratiam habitualem & peccatum reſpectu hominis lapſi eſſe oppoſita immediatè: horum verò oppoſitorum hæc eſt natura, E quod unum non poteſt excludi à ſubjecto reſpectu cujus opponuntur, ſine altero. Denique in hac parte quæſt. 109. art. 7. docet peccatum remitti non poſſe quoad maculam, ſine gratia habituali: ubi loquitur de potentia abſoluta, ut patet ex ratione quam ibidem inſinuat, & quâ ſecunda pars noſtræ concluſionis breviter ſuaderi poteſt. 93.

Peccatum habituale dicit maculam, quæ in privatione gratiæ habitualis conſiſtit, ut in Tractatu de peccatis oſtendimus: Sed privatio alicujus formæ non poteſt tolli, etiam de potentia abſoluta, niſi per formam quâ privat; ut patet in morte & cœcitate, quæ non niſi per vitam & viſum poſſunt auferri: Ergo peccatum habituale, etiam de 94. *Diſp. 8. art. 3.*

potentia abſoluta, tolli nequit, niſi per infuſionem gratiæ habitualis, nec per conſequens homo juſtificari.

95. Nec valet, ſi dicas, quod quamvis privatio gratiæ phyſicè ſumpta non poſſit tolli ſine infuſione gratiæ, tamen moraliter accepta, & quatenus eſt voluntaria (ſub qua tantùm ratione habet quod ſit culpabilis, & peccatum habituale) tollitur hoc ipſo quod per actum contritionis vel charitatis perfectè retractatur à voluntate actus præcedens, à quo habebat quod eſſet voluntaria. Non valet, inquam, hæc reſponſio: nam dato quod hoc ita ſit, ex hoc tamen non ſequitur poſſe fieri juſtificationem ſine infuſione gratiæ habitualis: cùm enim actus contritionis & charitatis ſint vitales, vitalitate ſupernaturali perfectâ, debent procedere à principio proximo vitali, conjuncto radicali principio vitæ ſupernaturalis, quod eſt gratia habitualis, ſubindeque illam in aliquo priori naturæ in ſubjecto ſupponere; ut *Art. 8.* fusè oſtendemus infrà, cùm diſcutiemus, an actus contritionis & charitatis, qui ad gratiam habitualem proximè diſponunt, ab ipſa effectivè procedant.

96. Tertia denique pars, quæ affirmat quod in ſtatu naturæ puræ remiſſio peccati, & juſtificatio hominis fieret ſine infuſione gratiæ habitualis, mihi certa videtur, quidquid in contrarium ſentiant aliqui ex noſtris Thomiſtis. Et probatur primò: Peccatum habituale hominis in ſtatu naturæ puræ conſtituti, & ad finem ſupernaturalem non elevati, non eſſet privatio gratiæ, aut rectitudinis ſupernaturalis, ſed tantùm converſionis in Deum ut finem naturalem: Ergo per hujuſmodi converſionem poſſet tolli, cùm privatio tollatur per formam ipſi directè oppoſitam.

Secundò probatur: Si ad remiſſionem & expulſionem talis peccati neceſſaria eſſet infuſio gratiæ habitualis, vel alterius doni entitativè ſupernaturalis, ſequeretur impoſſibilem eſſe remiſſionem peccatorum, manente homine in illo ſtatu; cùm per infuſionem gratiæ habitualis, vel alterius doni ſupernaturalis, educeretur homo à ſtatu naturæ puræ, & conſtitueretur in ſtatu gratiæ: Conſequens non eſt admittendum: Ergo &c. Probatur Minor: quia alioquin homo manens in illo ſtatu neceſſariò eſſet miſer; quippe qui ſemel lapſus in peccatum, nullum haberet remedium quo poſſet reparari, & ab illo infœlici ſtatu reſurgere, ſubindeque non poſſet beatitudinem naturalem, ad quam eſſet ordinatus, conſequi: ex quo ulteriùs ſequeretur, ſtatum puræ naturæ eſſe impoſſibilem, & divinæ providentiæ repugnantem; cùm ſuavitati divinæ providentiæ repugnet, hominem in aliquo ſtatu condere, vel ponere, in quo neceſſariò ſit miſer, & ſuum ultimum finem ac beatitudinem naturalem conſequi non valeat. Unde neceſſariò dicendum eſt, quòd ſtatus naturæ puræ haberet proprium remedium ad ſui reparationem, & peccati commiſſi remiſſionem, nimirum actum contritionis naturalis de peccato, includens dilectionem Dei ſuper omnia, ut eſt author naturæ: cùm enim peccatum habituale in illo ſtatu ſolam importaret privationem conformitatis ad legem naturalem, & averſionem à Deo ut fine naturali; ad ipſum deſtruendum ſufficeret actus contritionis, aut dilectionis efficacis Dei ut authoris naturæ, adjuncto favore Dei extrinſeco, condonantis rationem offenſæ.

97. Nec valet quod aliqui dicunt, nempe quod licèt homo in puris naturalibus peccans, averteretur ſolùm formaliter & directè à Deo ut ultimo fine naturali, indirectè tamen & ex conſequenti, etiam à Deo ut ultimo fine ſupernaturali averteretur, tum propter conjunctionem quæ eſt inter Deum ut authorem naturalem & ſupernaturalem; tum etiam quia homo peccans mortaliter in illo ſtatu, conſtitueret ultimum finem in creatura; creatura autem ut ultimus finis, non ſolùm opponitur Deo ut ultimo fini naturali, ſed etiam ut ultimo fini ſupernaturali. Non valet, inquam, nam licèt ſuppoſitâ elevatione naturæ humanæ ad ordinem ſupernaturalem, repugnet hominem averti per peccatum à Deo ut fine naturali, niſi etiam ex conſequenti & indirectè à Deo ut fine ſupernaturali avertatur, propter conjunctionem quæ eſt inter Deum ut authorem naturalem & ſupernaturalem: ſi tamen homo non ſit ordinatus in finem ſupernaturalem, nullo modo à Deo ut authore & fine ſupernaturali averti poteſt, averſione ſaltem privativâ, de qua ſolùm in præſenti agimus, cùm talis averſio neceſſariò ſupponat potentiam & obligationem ſe convertendi in Deum ut authorem & finem ſupernaturalem, ſubindeque ordinationem ſeu elevationem naturæ humanæ ad ordinem ſupernaturalem: At homo in puris naturalibus peccans, non eſſet ordinatus in finem ſupernaturalem; cùm ſtatus puræ naturæ talem ordinationem excludat: Ergo non averteretur à Deo ut ultimo fine ſupernaturali, etiam indirectè & conſequenter.

98. Addo quod, ſi propter conjunctionem, quæ eſt inter Deum ut authorem naturalem & ſupernaturalem, homo in ſtatu puræ naturæ peccans, non poſſet averti à Deo ut fine naturali, niſi ex conſequenti & indirectè ab ipſo etiam ut fine ſupernaturali averteretur; ob eandem rationem non poſſet ſe convertere in Deum ut authorem naturæ, per actum efficacem dilectionis naturalis, niſi etiam indirectè & ex conſequenti in ipſum ut authorem ſupernaturalem ſe converteret; & ſic actus dilectionis & converſionis in Deum ut authorem naturæ, eſſet ſufficiens ad tollendam prædictam averſionem.

§. V.

Solvuntur objectiones.

99. OBjicies primò contra primam partem concluſionis: Si aliquis exiſtens in peccato mortali raperetur ad divinam viſionem, abſque infuſione gratiæ habitualis, ſolo actu dilectionis, qui neceſſariò ſequitur viſionem beatificam, juſtus fieret, & ſine peccato maneret; quia eſſe in peccato, & eſſe beatum, implicat contradictionem, cùm peccatum ſit ſumma miſeria: Ergo actus dilectionis poteſt, ſaltem de abſoluta Dei potentia, eſſe cauſa formalis juſtificationis, ſeu remiſſionis peccati.

100. Reſpondeo primò negando ſuppoſitum, nempe quod ſine habitu gratiæ poſſit eſſe beatitudo: nam beatitudo eſt paſſio gratiæ, & perfectiſſimus actus vitalis, procedens à principio radicali vitæ ſupernaturalis, quod eſt gratia, & ideò ſine illa nequit elici, ſicut nec intellectio ſine principio radicali vitæ intellectualis; ſcilicet anima; & idem dico de dilectione Dei, quæ etiam eſt actus perfectè vitalis, vitalitate ſupernaturali: unde eo ipſo quod Deus hominem in mortali exiſtentem rapere vellet ad

claram ſui viſionem, & amorem beatificum, neceſſitaretur ex ſuppoſitione illi gratiam habitualem infundere, per quam formaliter juſtificaretur, & expelleretur peccatum.

101. Reſpondeo ſecundò, admiſſo caſu, negando Antecedens, ſcilicet quod tunc expelleretur formaliter per actum dilectionis peccatum mortale habituale; quia dilectio patriæ non opponitur directè peccato habituali, ſed tantùm actuali: unde ſicut viſio beatifica Pauli non expulit fidem habitualem (ut docet S. Thomas 2. 2. quæſt. 175. art. 3. ad 3.) quia clara Dei viſio non opponitur directè habitui fidei, ſed tantùm actui, ita nec actus amoris beatifici, in caſu argumenti, expelleret formaliter peccatum habituale, ſed tantùm B diſpoſitivè: quemadmodum poſito calore ut octo in aliquo ſubjecto, Deo impediente introductionem ignis, non tolleretur forma illius ſubjecti, quia calor non eſt formaliter forma expulſiva, ſed tantùm diſpoſitiva ad expulſionem. Item in illo caſu homo non eſſet beatus, quia ad beatitudinem requiritur gratia conſummata & permanens ex natura ſua; ſed ſolùm eſſent viſio & dilectio per modum tranſeuntis, non conſtituentes ſtatum beatitudinis.

102. Objicies ſecundò: Offenſam remitti eſt Deum deponere odium, & fieri pacatum & amicum illi quem antea odio proſequebatur: Sed ad hoc ſufficit actus charitatis: Ergo per illum, ut per cauſam formalem, offenſa Dei remitti poteſt. Major patet ex ſuprà dictis, Minor probatur. Per actum charitatis homo Deum ut amicum diligeret: Ergo cùm amor ſuâ naturâ ſit reciprocus, & Deus non patiatur ſe ab aliquo diligi, niſi ipſum etiam diligat, ille pariter à Deo diligeretur; imò eo ipſo quod Deus dilectionem ſui ei communicaret, ipſum tanquam ſui amatorem & dilectorem diligeret: Ergo actus charitatis ſufficit ut Deus ſit pacatus & amicus illi quem antea odio proſequebatur.

103. Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dico, quod licèt eo ipſo quòd aliquis diligat Deum, diligatur à Deo, D dilectione diſponente ad ipſius Dei amicitiam, ſive dilectione capaci ipſius amicitiæ; non tamen dilectione, quæ ſit formaliter ipſa amicitia Dei cum homine: amicitia enim vera debet fundari in convenientia in natura, quam tamen non facit actus charitatis, imò nec ſupponit, niſi ſupponat gratiam habitualem, quæ eſt participatio formalis divinæ naturæ.

104. Ad illud quod ſubjungitur, ſimiliter dicatur quod Deum communicare homini à quo fuit offenſus, dilectionem ſui, eſt Deum diligere hominem, non formaliter, ſed diſpoſitivè tantùm: quia eſt Deum velle homini illud bonum, quod eſt diſpoſitio ad amicitiam Dei, & remiſſionem E offenſæ, non autem illud quo fiat formaliter amicus Dei; nam ſicut actus charitatis habet ſolùm vim conſtituendi hominem, amantem Deum, amicum verò ſolùm diſpoſitivè; ita Deum velle dare homini actum charitatis, eſt velle dare homini quod amet ipſum formaliter, & diſponatur ut ametur ab eo.

105. Objicies tertiò contra ſecundam partem concluſionis: Gratia & peccatum, etiam in ſtatu elevationis naturæ humanæ ad finem ſupernaturalem, non opponuntur immediatè: Ergo poteſt tolli peccatum, ſine infuſione gratiæ. Conſequentia patet ex ſuprà dictis, Antecedens probatur. Si gratia & peccatum opponerentur immediatè, ſequeretur quod ſicut, juxta nos, non poteſt tolli peccatum ſine infuſione gratiæ, ita nec poſſet auferri gratia ab homine, niſi ſuppoſito aliquo ejus peccato: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet. Minor etiam videtur certa: cùm enim gratia habitualis dependeat à Deo in fieri, & in conſervari, poteſt Deus illam auferre homini dormienti, abſque ulla ejus culpa præcedente, & per ſuſpenſionem concurſûs conſervativi eam deſtruere.

106. Reſpondeo negando Antecedens, Ad cujus probationem, nego Minorem. Ad probationem illius dicendum eſt, quòd licèt Deus abſolutè, & nullâ factâ ſuppoſitione, poſſit auferre gratiam homini juſto dormienti, etiam nullâ ejus culpâ præcedente, hoc tamen impoſſibile eſt, ſuppoſito decreto Dei, ordinante, & elevante naturam humanam ad ordinem & finem ſupernaturalem: nam Deum per extrinſecam ordinationem elevare hominem ad ordinem ſupernaturalem, eſt Deum velle, quantùm eſt de ſe, & niſi per ipſum hominem ſteterit, dare illi gratiam habitualem, ſine qua nequit mereri de condigno vitam æternam: unde ſi Deus auferret alicui gratiam habitualem, abſque ulla ejus culpa, ille non maneret ampliùs ordinatus in vitam æternam, & finem ſupernaturalem.

107. Objicies quartò contra tertiam partem ejuſdem concluſionis: D. Thomas quæſt. 28. de verit. art. 2. ad 5. ſic habet: *Si à ſolo ſtatu naturæ decidiſſet homo, nihilominus tamen ad expiationem infinitæ offenſæ donum divinæ gratiæ requireretur.* Ergo ſentit, quod ſi homo conditus in puris naturalibus peccaret mortaliter, non poſſet peccatum mortale ipſi remitti ſine infuſione gratiæ habitualis.

108. Reſpondeo D. Thomam per donum divinæ gratiæ non intelligere gratiam habitualem, aut aliud donum entitativè ſupernaturale (ſtatus enim naturæ puræ talia dona excluderet) ſed auxilium intra ordinem naturæ ſpeciale, ſine quo homo, in puris naturalibus conditus, non potuiſſet actus contritionis naturalis, vel dilectionis Dei ut authoris naturæ elicere, ut oſtendimus in Tractatu de gratia: cùm enim tale auxilium non eſſet ſtatui puræ naturæ debitum, ſed ex divinæ providentiæ ſuavitate conceſſum, donum divinæ gratiæ appellari poteſt. *Diſp. 1. art. 4. §. 2. concluſ. 3.*

109. Objicies quintò: Homo in ſtatu puræ naturæ, peccando mortaliter, averteretur ab ultimo fine, non ſolùm naturali, ſed etiam ſupernaturali: Ergo non poſſet ei remitti peccatum, ſine converſione in eundem finem ſupernaturalem, atque adeò ſine gratia. Utraque conſequentia patet, Antecedens probatur primò. Homo ille poſt peccatum non maneret converſus in E finem ſupernaturalem: Ergo maneret averſus ab eo; nam inter iſta duo in homine lapſo non datur medium. Secundò probatur: Homo ille poſt peccatum non poſſet converti in Deum ut finem ſupernaturalem, niſi ablato peccato: Ergo peccatum in eo importaret averſionem à Deo ut eſt finis ſupernaturalis; nam ſola averſio à fine eſt incompoſſibilis cum converſione ad ipſum; & ita quia peccata venialia non avertunt à fine ultimo, poſſunt eſſe ſimul cum converſione ad ipſum. Probatur tertiò idem Antecedens: Si homo ordinatus ad finem ſupernaturalem, ignorans invincibiliter talem finem, peccaret mortaliter, à Deo, nedum ut fine naturali, ſed etiam ſupernaturali, averteretur: Ergo etiam & homo in

puris naturalibus conſtitutus, ſi in eo ſtatu peccaret mortaliter. Conſequentia videtur legitima: nam qui peccat cum ignorantia invincibili authoris ſupernaturalis, non magis offendit Deum ut eſt finis ſupernaturalis, quàm qui eſſet in puris naturalibus, cùm invincibiliter eum ignoret: Ergo ſi primus à Deo ut fine ſupernaturali avertitur, ſecundus quoque ab eo averteretur. A

110. Reſpondeo negando Antecedens, Ad cujus primam probationem dico, quòd homo in eo caſu neque eſſet converſus ad finem ſupernaturalem, neque averſus ab illo privativè, ſed ſolùm negativè, hoc eſt non converſus: cùm verò dicitur non dari medium, reſpectu hominis lapſi, inter converſum in finem ſupernaturalem, & averſum ab eo, ſi intelligatur de averſo privativè, hoc verificatur ſolùm de homine ordinato in finem ſupernaturalem, non verò de homine in puris naturalibus conſtituto. B

Ad ſecundam probationem dicendum, quod quamvis ille, qui in ſtatu puræ naturæ peccaret mortaliter, non poſſet poſt peccatum converti in finem ſupernaturalem, niſi ablato peccato; non tamen inde ſequitur quod peccatum in ipſo importaret privativam averſionem à Deo, ut eſt finis ſupernaturalis: quia converſio in finem ſupernaturalem non ſolùm impeditur per averſionem ab eodem fine, ſed etiam per averſionem à fine naturali, quæ tanquam fundamentum requiritur ad converſionem in finem ſupernaturalem, eò quòd rectitudo gratiæ ſupponat rectitudinem naturæ. C

Ad tertiam nego Antecedens: cùm enim ignorantia invincibilis excuſet à peccato, repugnat quod ille, qui Deum ut authorem & finem ſupernaturalem ignorat invincibiliter, ab ipſo ut tali avertatur averſione privativâ & culpabili: unde ille, qui cum ignorantia invincibili Dei ut authoris & finis ſupernaturalis peccaret mortaliter, ſolùm ab ipſo ut fine naturali privativè averteretur, & ab eodem ut fine ſupernaturali negativè tantùm maneret averſus. Idem dicendum eſt de illo, qui in ſtatu puræ naturæ peccaret mortaliter, ut in reſponſione ad primam probationem diximus: unde illi quoad hoc eſſent æquales. D

111. Objicies ultimò: Non poteſt remitti peccatum ſine intrinſeca peccatoris mutatione, ut §. 2. oſtendimus: At hujuſmodi mutatio non poteſt fieri, niſi per infuſionem gratiæ: Ergo in ſtatu naturæ puræ requireretur gratiæ infuſio ad remiſſionem peccati.

112. Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem: quia licèt in ſtatu naturæ elevatæ, ad remiſſionem peccati mortalis requiratur mutatio facta per infuſionem gratiæ; tamen in ſtatu puræ naturæ ſufficeret mutatio facta per actum dilectionis naturalis, & acceptatio à Deo per modum compenſationis offenſæ: nam ratione primi, tolleretur ab homine deordinatio maculæ, & ratione ſecundi, malitia offenſæ. E

ARTICVLVS V.

Vtrum de potentia Dei abſoluta, gratia habitualis, & peccatum mortale, poſſint eſſe ſimul in eodem ſubjecto?

§. I.

Referuntur ſententiæ, & vera eligitur.

113. QVæſtio procedit tam de peccato actuali, quod eſt actus quidam inordinatus & difformis regulis morum, vel omiſſio actûs debiti; quàm de habituali, quod conſiſtit in quadam macula, ex peccato præcedenti in anima relicta, ut in Tractatu de peccatis declaravimus. Unde quæritur an gratia habitualis, & peccatum mortale, poſſint eſſe ſimul in homine, vel actualiter peccante, vel exiſtente habitualiter in peccato mortali: ſive Deus id efficiat, conſervando in illo gratiam jam exiſtentem, ſive de novo infundendo gratiam habitualem; eadem enim eſt quæſtio, neque majorem ingerit difficultatem unum quàm aliud. *Diſp. 8. art. 3.*

114. Prima opinio aſſerit gratiam habitualem & peccatum mortale; tam actuale, quàm habituale, non adeò inter ſe pugnare, quin de abſoluta Dei potentia in eodem ſubjecto, atque eodem tempore, ſimul eſſe poſſint. Ita Scotiſtæ, ſaltem plerique, Nominales, Curiel hîc art. 2. dub. 3. & latiſſimè Suarez lib. 7. de gratia cap. 19. & 20.

Secunda diſtinguens inter peccatum actuale & habituale, docet per Dei omnipotentiam poſſe gratiam habitualem ſimul eſſe cum peccato actuali mortali; implicare tamen ut pariter ſimul ſit cum habituali, eodem tempore, & in eodem ſubjecto. Ita Petrus à Lorca hîc diſp. 40. §. *dico tertiò*, & 2. 2. quæſt. 24. ſect. 3. diſp. 22. in appendice.

Pro tertia opinione, communi in Schola Thomiſtarum, quam ſequuntur Montezino, Vazquez, Turrianus, Gamachæus, Amicus, & alij.

Dico: tanta eſt inter gratiam habitualem, & peccatum mortale, tum actuale, tum habituale pugna, ut ne divinâ quidem virtute in eodem ſubjecto ſimul eſſe poſſint.

115. Probatur primò concluſio ex Scriptura: dicitur enim 1. Joan. 3. *Qui natus eſt ex Deo, peccatum non facit, quoniam ſemen ipſius* (ſcilicet gratia ſanctificans) *in eo manet; & non poteſt peccare, quoniam ex Deo natus eſt.* Quibus verbis Apoſtolus non ſolùm incompoſſibilitatem gratiæ cum peccato declarat, ſed etiam profundiſſimam illius rationem inſinuat, quæ ſic poteſt breviter proponi. Gratia eſt ſemen Dei, ſeu natura divina participata, ut in Tractatu de gratia fusè oſtendimus: Sed natura divina participata non poteſt cum peccato, ſive actuali, ſive habituali ſtare, etiam de abſoluta potentia: Ergo nec gratia: Minor probatur: ſicut natura divina eſt ipſamet rectitudo, ſanctitas, & puritas per eſſentiam; ita participatio divinæ naturæ eſt participatio divinæ rectitudinis, puritatis, & ſanctitatis: Ergo ſicut natura divina, ratione ſuæ infinitæ ſanctitatis & puritatis, habet omnimodam incompoſſibilitatem cum peccato; ita & gratia, ob participationem eiuſdem puritatis & ſanctita- *Diſp. 2. art. 4.*

tis, eandem participativè habebit cum peccato repugnantiam: quod enim alicui formæ convenit per essentiam, participationi ipsius competit per participationem; sicut lunæ competit illuminare, & expellere tenebras, quia lumen ejus est participatio lucis Solis.

116. Confirmatur: Fides, prophetia, & lumen gloriæ stare nequeunt cum errore, mendacio, & falsitate, quia participant divinam cognitionem, quæ cum illis defectibus est incompossibilis: item charitas non potest simul esse cum aversione & odio Dei, quia est participatio divini amoris, qui aversionem seu odium Dei formaliter excludit, & cum eo stare nequit: Ergo similiter cùm gratia habitualis divinam sanctitatem participet (unde & sanctificans dicitur) sicut natura divina, ratione suæ infinitæ sanctitatis, omnimodam habet cum peccato, sive actuali, sive habituali, incompossibilitatem; ita & gratia, ratione sanctitatis participatæ quam in se continet, eandem habebit repugnantiam.

117. Probatur secundò conclusio: Cùm gratia habitualis habeat ex natura rei vim expellendi peccatum, ut suprà ostensum est, si Deus de absoluta potentia impediret ne ipsum de facto expelleret, illud Deo ut conservatori speciali tribueretur: Sed hoc repugnat: Ergo & illud. Minor est certa: sicut enim Deus, ratione suæ infinitæ sanctitatis, non potest causare peccatum in anima, ita nec illud in ea conservare; præsertim cùm conservatio sit continuata productio, & talis naturæ, quòd produceret rem quam conservat, si eam non inveniret productam, ut communiter docent Philosophi. Major verò suadetur: Illud quod est à Deo ut operante præternaturaliter, seu contra exigentiam, & connaturalem inclinationem causarum secundarum, ipsi ut authori speciali tribuitur; hac enim ratione omnia miracula in Deum ut authorem & provisorem specialem reducuntur: Ergo sicut si Deus per absolutam potentiam impediret, ne calor ignis expelleret frigus ab aqua, conservatio frigoris, ipsi ut authori & causæ speciali tribueretur; ita cùm gratia habitualis non minorem habeat vim ex natura sua expellendi peccatum, quàm calor ad expellendum frigus, imò multò majorem, ut infrà patebit; si Deus de absoluta potentia impediret ne ipsum de facto expelleret, ejus conservatio, seu non expulsio, in Deum ut authorem, seu conservatorem specialem reduceretur.

Art. 2. corol. 1.

118. Probatur tertiò: Quæ privativè opponuntur, nō possunt simul esse in eodem subiecto, etiam de absoluta Dei potentia: Sed respectu naturæ elevatæ ad ordinem & finem supernaturalem, gratia habitualis & peccatum opponuntur privativè: Ergo de absoluta Dei potentia simul esse nequeunt. Major patet: aliàs enim forma & carentia eius possent simul stare in eodem subjecto, subindeque idem simul esse & non esse posset; quod manifestam contradictionem continet. Minor probatur: Peccatum habituale consistit in quadam macula, relicta in anima ex peccato actuali, & in ea veluti habitualiter perseverante, donec præcedens peccatum retractetur: Sed talis macula, in statu elevationis naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem, consistit in privatione gratiæ habitualis, cum respectu ad actum peccati præcedentem, à quo causatur, ut docet D. Thomas suprà quæst. 86. art. 1. ad 3. & nos fusè ostendimus in Tractatu de peccatis, subinde-

Disp. 8. art. 3.

que privativè ipsi opponitur: Ergo in statu elevationis naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem, gratia & peccatum habituale opponuntur privativè. Idem cum proportione dicendum de peccato actuali: illud enim opponitur etiam privativè gratiæ, quamvis non ita directè, sicut habituale; quia istud opponitur immediatè per seipsum, illud verò ratione effectûs quem essentialiter connotat. Unde propterea peccatum habituale expellit gratiam, nedum moraliter & demeritoriè, sed etiam physicè, non activè, sed formaliter, per incompossibilitatem, & eo modo quo mors expellit vitam, & tenebræ lucem: at verò peccatum actuale expellit eam activè moraliter, & physicè; quia expellere physicè aliquam formam, non est aliud quàm causare physicè aliquid cum ea ex naturâ rei incompossibile; peccatum autem actuale causat peccatum habituale, quod ex natura rei cum gratia incompossibile est.

119. Confirmatur: Peccatū actuale est obstaculum infusioni & conservationi gratię: Ergo necessariò infert privationem gratiæ. Consequentia patet: ideò enim corpus opacum Soli oppositum, facit umbram, & infert privationem lucis, quia est obstaculum ejus irradiationi. Antecedens probatur: Peccatum mortale actuale contrariatur amicitiæ Dei; quia homo, illud eligendo, præfert privatum commodum, vel voluntatem propriam, amicitiæ & dilectioni Dei: Ergo est obstaculum infusioni & conservationi gratiæ, quæ est effectus dilectionis Dei specialis erga hominem.

120. Probatur quartò ratione quam habet D. Thomas 2. 2. quæst. 24. art. 12. in argum. *sed contra.* Per peccatum mortale homo fit dignus pœnâ æternâ, juxta illud ad Roman. 6. *stipendia peccati mors*; è contra verò per gratiam & charitatem meretur vitam æternam; dicitur enim Joan. *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum*, in qua manifestatione consistit vita æterna, juxta illud Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum, & quem misisti Iesum Christum:* Sed nullus potest esse dignus simul vitâ & morte æternâ: Ergo est impossibile quòd aliquis habeat gratiam habitualem, & habitum charitatis, simul cum peccato mortali actuali.

121. Quintò suaderi potest conclusio: Implicat contradictionem quod aliquis simul habeat plures ultimos fines totales, inter se non subordinatos; aliàs quilibet esset ultimus & non ultimus, ut in Tractatu de ultimo fine variis rationibus demonstravimus: Sed ille qui gratiâ & charitate præditus est, habet Deum pro ultimo fine totali; ille verò qui peccat mortaliter, ultimum finem in creatura, seu in bono proprio & privato adæquatè constituit, ut contra Adrianum in Tractatu de peccatis ostensum est: Ergo implicat contradictionem, quod aliquis in gratia & peccato simul existat.

Disp. 1. art. 6.

Disp. 9. art. 2.

122. Sextò probatur conclusio: Gratia habitualis, cùm sit principium radicale operum supernaturalium, est vita spiritualis, seu supernaturalis animæ, sicut anima est vita corporis; peccatum verò è contra est mors spiritualis ejus; unde Gregorius Nazianzenus orat. 19. ad finem ait: *Una mors peccatum est, est enim animæ interitus*; & Augustinus serm. 5. de verbis Domini: *Sicut anima* (inquit) *est vita corporis, ita animæ vita est Deus* (unitus ipsi per gratiam & charitatem) *sicut expirat corpus, cùm animam emittit, ita expirat anima cùm*

Deum amittit; Deus amissus, mors animæ; anima A *emissa, mors corporis.* Ergo sicut vita & mors corporea non possunt simul esse in eodem subjecto, etiam de absoluta Dei potentia, ita nec gratia & peccatum, sive actuale, sive habituale, simul stare in eadem anima.

123. Confirmatur: Gratia in Scriptura vocatur lumen; peccatum verò dicitur tenebra, ut patet ex illo 1. Petri 2. *De tenebris nos vocavit in admirabile lumen suum*, id est de peccatis ad gratiam: Ergo sicut tanta est inter lucem & tenebras pugna, ut ne divinitùs quidem in eodem subjecto, & eodem tempore, simul esse possint, ut constat; ita tanta est inter peccatum mortale & gratiam repugnantia & oppositio, ut etiam per absolutam Dei potentiam, simul stare nequeant in eadem anima. *Quæ enim* (inquit Apostolus) *participatio justitiæ cum iniquitate, aut quæ societas luci ad tenebras?*

124. Denique probari potest conclusio hac ratione fundamentali. Effectus formales gratiæ sanctificantis, & peccati mortalis, sunt incompossibiles, etiam per divinam potentiam: Ergo & ipsæ eorum formæ, nempe gratia habitualis & peccatum. Consequentia patet: cùm enim effectus formales nihil aliud sint quàm ipsæmet formæ communicatæ subjecto, & significatæ in concreto, quâ ratione inter se pugnant effectus formales, eadem quoque inter se pugnant formæ à quibus proveniunt. Antecedens verò probatur: Effectus formales gratiæ sanctificantis sunt, reddere hominem divinæ naturæ consortem, ac subinde illum filium Dei adoptivum constituere, & acceptum ad divinam amicitiam, illique jus tribuere ad æternam beatitudinem; è contra effectus formales peccati mortalis, tam actualis, quàm habitualis, sunt destruere in homine participationem divinæ naturæ, reddere illum inimicum Deo, & privare illum divinâ filiatione, & per consequens jure ad æternam beatitudinem: Sed ejusmodi effectus nequeunt ullâ potentiâ eidem subjecto convenire simul, ut constat: Ergo nec effectus gratiæ sanctificantis, & effectus peccati mortalis, sive actualis, sive habitualis. B C

125. Nec valet, si dicas cum Suare, effectus illos gratiæ habitualis non esse primarios, sed secundarios, ac proinde ab illa per absolutam Dei potentiam separari posse; sicut risibilitas separabilis est à rationalitate, extensio localis à quantitate, & gaudium beatificum à clara Dei visione. Non valet, inquam: Tum quia aliqui ex illis effectibus sunt primarij, ut reddere hominem consortem divinæ naturæ, & filium Dei adoptivum, subindeque tribuere ipsi jus ad regni cœlestis hæreditatem: Tum etiam quia licèt aliqui secundarij sint, omnes tamen in natura gratiæ sanctificantis sunt intimè radicati, sicut proprietates radicantur in essentia à qua dimanant: unde sicut habenti rationalitatem, potest quidem, de absoluta potentia, deesse risibilitas actualis, non tamen inesse hinnibilitas; ita homini habenti gratiam habitualem, possunt fortè, de potentia extraordinaria, deesse aliqui ex effectibus recensitis, repugnat tamen quòd in eo sint effectus peccati, privativè, vel contrariè illis oppositi. D E

Addo quod, cùm actus communicativus gratiæ sanctificantis sit perfecta Dei dilectio, fœcunda, & efficax, non supponens, sed faciens objectum sibi congruum, ut articulo præcedenti declaravimus, impossibile est quod in homine, quem Deus hac speciali dilectione prosequitur, remaneat aliquid, quod reddat illum Deo inimicum, & invisum, atque objectum odij & aversionis ipsius.

§. VI.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò: Peccatum mortale actuale non expellit gratiam physicè, sed tantùm moraliter & demeritoriè, quia scilicet facit ut peccator mereatur à Deo puniri amissione gratiæ, ipsâque privari ac spoliari in pœnam illius: Ergo de absoluta Dei potentia fieri potest, quod adveniente peccato mortali, homo retineat gratiam; subindeque quod peccatum actuale & gratia simul in eodem subjecto existant. Consequentia videtur legitima: quia quantumcumque quis peccando mereatur aliquam pœnam, non tenetur Deus illam infligere, sed potest, de potentia saltem extraordinaria, eam remittere seu condonare: Ergo si peccatum mortale actuale solùm moraliter & demeritoriè expellat gratiam, quatenùs meretur ejus privationem, poterit, saltem de absoluta potentia, simul cum ea stare in eodem subjecto. 126.

Respondeo negando Antecedens: Peccatum enim actuale mortale effectivè simul & demeritoriè, subindeque physicè & moraliter gratiam sanctificantem expellit ab anima. In eo siquidem tria considerari possunt, nimirum ratio offensæ, seu injuriæ Deo illatæ; & sub hac ratione demeritoriè tantùm & moraliter gratiam expellit: aversio à Deo, & conversio ad creaturam; & hæc gratiam physicè expellunt, non quidem proximè & immediatè, sed mediante conversione habituali ad creaturam ut ultimum finem, quam peccatum actuale relinquit; hæc enim expellit charitatem, & consequenter gratiam in qua radicatur: denique potest considerari in peccato actuali id quod causat & relinquit in anima, scilicet macula; & hæc proximè & immediatè expellit gratiam, sicut privatio formam: nec est inconveniens quod unum & idem, sub diversa ratione, physicè & moraliter, effectivè ac demeritoriè aliquam formam expellat. 127.

Dices primò: Solus Deus causat gratiam effectivè: Ergo ille solus potest eam effectivè expellere. 128.

Sed negatur Consequentia: Nam sicut anima rationalis efficitur à solo Deo, & tamen non solus Deus eam expellit effectivè à corpore, sed etiam omne illud quod causat dispositiones incompossibiles cum unione ejus cum corpore; ita pariter, licèt solus Deus effectivè gratiam causet per modum principalis agentis, homo tamen peccando, & ponendo dispositiones cum ea incompossibiles, effectivè concurrit ad ejus expulsionem & corruptionem.

Dices secundò: Esto peccatum actuale efficienter destruat gratiam, Deus tamen potest ejus causalitatem impedire: Ergo potest efficere quod peccatum actuale gratiam non expellat, subindeque ut simul cum ea in eodem subjecto existat. 129.

Respondeo negando Antecedens: Deus enim illam solam causalitatem impedire potest, quæ ab ipso dependet & procedit; causalitas verò, per quam peccatum actuale dicitur causa peccati habitualis, nec à Deo dependet, nec procedit; quia Deus neque peccati actualis, nec habitualis, subindeque nec eorum causalitatis, potest esse causa.

130. Objicies ſecundò : Si gratia habitualis non poſſet ſimul eſſe cum peccato actuali, per potentiam Dei abſolutam, haberet cum eo oppoſitionem aliquam, ratione cujus hoc repugnaret : Sed non poteſt explicari quæ ſit iſta oppoſitio : Ergo non repugnat ea ſimul in eodem ſubjecto exiſtere. Major conſtat, Minor probatur. Vel hæc oppoſitio eſſet privativa, vel contraria ? Neutrum dici poteſt: Ergo &c. Major eſt evidens : cùm enim neutrum ſit in genere relationis, neque negatio, manifeſtum eſt quod nec relativè, nec contradictoriè poſſunt opponi, ſubindeque quod ſi opponantur, non niſi privativâ vel contrariâ oppoſitione gaudere poſſunt. Minor verò quoad utramque partem ſuadetur. Et in primis quòd peccatum actuale gratiæ habituali privativè non opponatur, videtur certum : quia peccatum actuale non conſiſtit in privativo, ſed in actu inordinato, vel omiſſione actûs debiti ; & quamvis in privativo conſiſteret, non haberetur intentum, quia non conſiſteret in privatione gratiæ habitualis, ſed in carentia rectitudinis debitæ ineſſe actui.

Deinde quòd non opponatur ipſi contrariè, probatur multipliciter. Primò, cùm ex Philoſophorum doctrina, contraria ea ſint quæ ab eodem ſubjecto mutuò ſe expellunt, debent habere idem ſubjectum : Sed peccatum actuale non eſt in eodem ſubjecto, in quo gratia ſanctificans exiſtit, quia peccatum eſt in potentia, gratia verò ſanctificans in ſubſtantia animæ : Ergo peccatum actuale non opponitur ipſi contrariè.

Secundò, Peccatũ mortale & veniale interdum ſunt ejuſdem ſpeciei, tam in eſſe naturæ, quàm in eſſe malitiæ moralis, ut conſtat in peccato mortali & veniali furti : At peccatum veniale non contrariatur gratiæ : Ergo nec peccatum mortale ipſi contrariè opponitur.

Tertiò, Peccatum omiſſionis dicitur peccatum actuale, & tamen cùm ſit privatio, non contrariatur gratiæ habituali : Ergo idem quod priùs.

Quartò, Si peccatum actuale opponatur contrariè gratiæ habituali, vel hoc habet ratione materialis quod importat, vel ratione formalis in quo conſiſtit ? Neutrum dici poteſt : Ergo &c. Probatur Minor : & quidem quòd non opponatur gratiæ ratione materialis, ſatis conſtat, cùm illud ſit bonum, & effectus Dei, ſubindeque gratiæ minimè adverſum. Quod verò neque ratione formalis, probatur. Vel enim illud formale conſiſtit in privatione actualis bonitatis, ſeu rectitudinis debitæ, vel in relatione diſſonantiæ à lege? neutrum autem iſtorum gratiæ phyſicè contrarium eſt : non quidem privatio bonitatis, ut conſtat : ſed nec etiam relatio diſſonantiæ à lege; quia cùm ſit formalitas moralis, non eſt aliquid phyſicum (aliàs genus moris non diſtingueretur à genere phyſico) ſubindeque nequit habere phyſicam repugnantiam cum ente phyſico, quale eſt gratia habitualis : Ergo &c.

Denique, Actus non contrariatur habitui oppoſito, ſed poteſt cum ipſo ſimul exiſtere, in eodem ſubjecto, ut patet in actu intemperantiæ, qui poteſt ſimul eſſe cum virtute temperantiæ, vel è contra unus actus temperantiæ cum vitio intemperantiæ, quia habitus acquiſiti non tolluntur per unum actum contrarium : Ergo peccatum actuale non opponitur contrariè gratiæ habituali, ſed poteſt ſimul cum illa in eodem ſubjecto exiſtere.

A Reſpondeo ad objectionem, conceſsâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, nego etiam Minorem quoad utramque partem, & dico peccatum actuale privativè & contrariè gratiæ habituali opponi, non quidem immediatè, ſed mediatè : nam peccatum actuale cauſat habituale, quod cùm in privatione gratiæ habitualis conſiſtat, ipſi per ſe & immediatè privativè opponitur, ſubindeque peccatum actuale, à quo cauſatur, mediatè ſaltem & per accidens illi quoque opponitur eodem genere oppoſitionis. Item cùm peccatum actuale ſit diſpoſitio, ad quam ſequitur corruptio ſeu expulſio gratiæ ab anima, & inter formam & contrariam diſpoſitionem reperiatur oppoſitio contraria mediata, illud etiam contrariè opponitur gratiæ habituali, ſaltem mediatè. Unde

B Ad primam probationem in contrarium, diſtinguo Majorem: Contraria phyſicè debent habere idem ſubjectum, vel proximum & immediatum, vel remotum, mediatum, & totale, concedo Majorem : debent habere ſemper idem ſubjectum proximum & immediatum, ita ut nunquam ſufficiat remotum, mediatum, & totale, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem ; Peccatum actuale non eſt in eodem ſubjecto, proximo & immediato, in quo eſt gratia habitualis, concedo Minorem : non eſt in eodem ſubjecto, mediato & totali, nego Minorem, & Conſequentiam.

C Explicatur : Licèt ſubjectum immediatum peccati actualis ſit ſola voluntas, mediatum tamen eſt ipſa anima, ſeu perſona peccans, quia ita voluntatem afficit, ut etiam toti perſonæ aliquos effectus tribuat, v. g. eſſe Dei inimicum, & ab eo averſum, & dignum pœnâ æternâ. Similiter licèt ipſa gratia habitualis ſit in eſſentia animæ, tanquam in ſubjecto proximo & immediato, conſtituit tamen totum hominem converſum ad Deum, ſaltem radicaliter, & dignum vitâ æternâ ; & hoc ſufficit ut opponantur contrariè, ſeſeque invicem ab eodem ſubjecto excludant.

D Ad ſecundam dicendum eſt, in peccatis mortali & veniali duas ſpecies eſſe diſtinguendas ; unam eſſentialem actibus in quibus peccata illa conſiſtunt, quæ ſcilicet ſumitur ex eorum objecto, & fine proximo, qui dicitur finis operis : alteram accidentalem, quæ ſumitur ex fine operantis : licèt autem peccatum veniale & mortale habere eandem ſpeciem eſſentialem contingat, quando ſunt in eadem materia, ſemper tamen habent diverſam ſpeciem accidentalem ; quia finis ultimus operantis in commiſſione peccati mortalis eſt creatura, non verò in commiſſione venialis.

E Ad tertiam reſpondeo peccatum omiſſionis ex actu & privatione compleri : non poteſt enim eſſe peccatum, niſi ſit voluntarium, nec eſſe voluntarium, niſi ratione actûs : unde conſiſtit in omiſſione ſive privatione voluntaria, ac proinde contrariatur gratiæ habituali.

Ad quartam dicatur peccatum actuale opponi contrariè gratiæ habituali, non præcisè ratione materialis, neque præcisè ratione ſui formalis, ſed ratione materialis, ut ſubſtrati rationi formali.

Ad ultimã reſpondetur, actum non contrariari habitui oppoſito, nec ipſum deſtruere vel expellere, quando talis habitus eſt acquiſitus ; ſecùs verò ſi ſit infuſus, qualis eſt gratia ſanctificans : nam habitus acquiſiti à virtute ſui ſubjecti pendent

131.

in fieri & conſervari: gratia verò & alij habitus infuſi, quoad ſui productionem & conſervationem, pendent ex actione Dei illos infundentis & conſervantis; ſicut lux in ſuo fieri & conſervari pendet ex illuminatione Solis: unde quemadmodum lumen ſtatim ceſſaret in aëre, ſi aliquod obſtaculum poneretur illuminationi Solis, ita poſito uno ſolùm peccato mortali in anima, ſtatim deficit habitus gratiæ & charitatis, quia per quodlibet peccatum mortale ponitur obſtaculum ejus infuſioni & conſervationi.

Addo quod ſi argumentum valeret, probaret non ſolùm de potentia abſoluta, ſed etiam de ordinaria, gratiam eſſe poſſe cum uno aut altero peccato mortali: quandoquidem abſque miraculo habitus acquiſitus cum actu contrario eſſe poteſt.

132. Dices: Etſi detur peccatum actuale & gratiam habitualem opponi contrariè, tamen cùm Deus poſſit duas formas contrarias ſimul in eodem ſubjecto conſervare, ut calorem & frigus, poterit etiam conſervare gratiam in anima, non obſtante præſentiâ peccati actualis; ſubindeque efficere ut gratia & peccatum actuale ſimul in eodem ſubjecto exiſtant.

Reſpondeo primò, quod hæc inſtantia valeret, ſi gratia & peccatum actuale ſolùm contrariè inter ſe opponerentur: at verò illa, ut ſuprà diximus, gaudent non ſolum oppoſitione contrariâ, ſed etiam privativâ, mediatâ ſaltem; cùm peccatum actuale cauſet habituale, quod per ſe & immediatè gratiæ habituali privativè opponitur.

Reſpondeo ſecundò, quod licèt poſſit Deus duas formas contrarias ſimul in eodem ſubjecto conſervare, quando poteſt utriuſque cauſalitates effectivas impedire, non tamen quando hoc eſt ei impoſſibile: impoſſibile autem eſt quod impediat ne peccatum actuale producat habituale, & conſequenter gratiam deſtruat: quia illam ſolam cauſalitatem impedire poteſt, quæ ab ipſo dependet & procedit, qualis tamen non eſt ea, per quam peccatum actuale dicitur cauſa peccati habitualis, quia Deus neque peccati actualis, neque habitualis, ſubindeque nec eorum cauſalitatis, cauſa eſſe poteſt, ut ſuprà annotavimus.

133. Objicies tertiò: Exiſtente actuali peccato, ut habitus gratiæ expellatur, neceſſarium eſt, ut Deus ſuſpendat concurſum quo illum conſervabat: Sed peccatum actuale non infert Deo neceſſitatem phyſicam ſuſpendendi talem concurſum, neque apparet unde talis neceſſitas abſoluta provenire poſſit: Ergo exiſtente peccato actuali, de potentia Dei abſoluta, poteſt habitus gratiæ ab anima non expelli, ſed in ea conſervari. Major patet, Minor probatur. Licèt habitus gratiæ fortaſſe naturâ ſuâ poſtulet, ut non conſervetur in ſubjecto pravè affecto, Deus tamen poteſt non agere ſecundùm exigentiam naturalem formæ creatæ, & ſupernaturaliter conſervare ea quæ naturaliter pugnant inter ſe: Ergo peccatum actuale non infert Deo neceſſitatem phyſicam ſuſpendendi concurſum conſervativum gratiæ habitualis.

134. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Ut habitus gratiæ expellatur, neceſſarium eſt quod Deus ſuſpendat concurſum quo illam conſervabat, annihilando talem habitum, nego Majorem: ut ſuſpendat concurſum mediâ aliquâ formâ incompoſſibili cum illo, ſcilicet peccato quod Deus eſſe permittit, concedo Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: Peccatum actuale non infert Deo neceſſitatem phyſicam ſuſpendendi concurſum conſervativum gratiæ, abſolutè, concedo Minorem: ex ſuppoſitione quòd permittat peccatum, nego Minorem. Ad probationem in contrarium dicatur, quod exigentia ex parte peccati ut gratia non conſervetur, eſt oppoſitio privativa, quæ neceſſariò tollit formam oppoſitam: licèt enim peccatum actuale non opponatur gratiæ oppoſitione privativâ immediatâ, benè tamen oppoſitione privativâ mediatâ, ut antea declaravimus.

135. Objicies quartò: Quòd peccatum ſimul cum gratia vel charitate exiſtat, non repugnat ex parte juſtitiæ Dei, vel ex parte ſapientiæ ejus: Ergo id videtur poſſibile. Conſequentia videtur legitima: Antecedens quoad primam partem probatur. Deus non eſſet injuſtus, ſi conſervaret gratiam cum peccato mortali; cùm non obligetur ex rigore juſtitiæ omnem pœnam peccato debitam exigere, quia ſupremus dominus & gubernator poteſt vel diſpenſare, vel miſericordiâ uti: Ergo id non repugnat ex parte divinæ juſtitiæ. Suadetur etiam quoad ſecundam: Conſervare gratiam cum peccato mortali, non eſt intrinſecè malum, ut mentiri; neque extrinſecè ex parte finis, quia Deus poteſt infinitas rationes & fines ſuorum operum habere, quamvis homo non valeat eos percipere; magiſque ſtupendum & mirabile eſt, Deum mori pro peccatoribus, quàm conſervare peccatum cum gratia, & tamen illius plures rationes & fines inveniuntur: Ergo &c.

136. Confirmatur: Deus nunc de facto conſervat habitum fidei & ſpei in peccatore fideli, & non in hæretico, propter ſpecialem repugnantiam peccati hæreſis cum fide, & tamen utrumque poterat Deus immutare, & conſervare habitum fidei in hæretico, ipſumque, propter quodlibet peccatum mortale ab homine fideli auferre: Ergo licèt ſit ſpecialis repugnantia inter peccatum mortale & habitum charitatis, poteſt Deus, de abſoluta potentia, habitum charitatis, vel gratiæ ſanctificantis, conſervare cum peccato.

137. Ad argumentum in primis dico, quod licèt daretur divinæ juſtitiæ vel ſapientiæ non repugnare, quod conſervet gratiam cum peccato mortali, nihilominus ſtaret veritas noſtræ ſententiæ; quia ad illam ſufficit, quod talis conjunctio alicui Dei attributo repugnet: illa autem, cùm multiplicem, ut oſtendimus, contradictionem involvat, repugnat divinæ omnipotentiæ; & cùm ex ea ſequatur, quod Deus eſſet ſpecialis author vel conſervator peccati, ut in ſecunda probatione noſtræ concluſionis declaravimus, non poteſt ſtare cum divina ſanctitate.

138. Secundò reſpondeo negando Antecedens: repugnat enim ſapientiæ, & juſtitiæ Dei, quod ſimul judicet hominem dignum morte æternâ, & dignum vitâ æternâ; & ſimul diligat hominem amore ſupernaturali ſimpliciter, & odio ipſum proſequatur; & quod acceptet ad vitam æternam, quem judicat dignum pœnâ æternâ: hæc autem inconvenientia ſequerentur, ſi peccatum ſimul cum gratia habituali exiſteret, ut ex ſuprà dictis conſtat.

139. Ad confirmationem nego Antecedens quoad ſecundam partem: nam eodem modo implicat hominem ſimul habere fidem & hæreſim, vel errorem, quo repugnat gratiam & peccatum eſſe ſimul, propter ſimilem oppoſitionem privativam vel contrariam, quæ inter fidem & hæreſim, vel errorem reperitur.

140. Objicies ultimò: Infuſio gratiæ non ſufficit ad remiſſionem peccati, ſed ad hunc effectum præterea

terea requiritur ſpecialis ac novus favor Dei, condonantis injuriam ſibi per peccatum illatam: Ergo cùm poſſit Deus ſuum illum favorem ſpecialem continere, utpote à libera ſua voluntate dependentem, & gratiam ſolis ſuis nativis viribus relictam infundere, poteſt etiam efficere, quòd gratia peccatum habituale ab anima non expellat, ſed ſimul cum ea exiſtat. Conſequentia patet, Antecedens verò probatur. Quod eſt bonitatis finitæ, nequit vi ſuâ expellere malitiam infinitam: Sed bonitas gratiæ eſt finita, & malitia peccati mortalis infinita ſaltem ſecundùm quid: Ergo gratia nequit ex vi propria, & ex ſua efficacia, & valore intrinſeco, deſtruere peccatum habituale, ſeu illud ab anima expellere, ſed ad hoc, præter infuſionem gratiæ, requiritur ſpecialis ac novus favor Dei condonantis injuriam ſibi per peccatum illatam.

141. Confirmatur: Poteſt Deus de potentia abſoluta hominem in gratia exiſtentem non acceptare ad vitam æternam, & è contra exiſtentem in peccato mortali, ad æternam gloriam acceptare: Ergo & efficere quod idem homo ſit ſimul in gratia, & in peccato mortali.

142. Reſpondeo negando Antecedens: Cùm enim gratia habitualis, & peccatum habituale, opponantur privativè, neceſſariò in ipſa gratiæ & charitatis infuſione includitur voluntas divina remittendi peccatum, ac proinde non eſt neceſſarius alius favor, vel alia condonatio ad remiſſionem peccati, præter infuſionem gratiæ; maximè quia gratia ex ſe præcisè ſufficientem habet efficacitatem ad conſtituendum hominem filium Dei adoptivum, atque adeò ad tribuendum illi jus ad gloriam tanquam hæreditatem, quod ſtare non poteſt cum peccato mortali non remiſſo. Gratia item, cùm ſit participatio divinæ naturæ & ſanctitatis, ex ſe præcisè ſanctificat, ac proinde removet peccatum; ſanctitas enim eſt puritas & mundities à peccato. Ad probationem autem in contrarium, diſtinguo Majorem: Quod eſt bonitatis finitæ, nequit expellere malitiam infinitam, per modum ſatisfactionis, concedo Majorem. Per modum formæ incompoſſibilis cum ipſo peccato, qualis eſt gratia habitualis, nego Majorem.

143. Addunt aliqui, quod ſicut peccatum, ut eſt offenſa Dei, habet malitiam ſecundùm quid infinitam, quatenus offendit perſonam infinitæ dignitatis; ita gratia habitualis gaudet bonitate & perfectione infinitâ ſecundùm quid, quia eſt participatio formalis naturæ divinæ, etiam formaliter & reduplicativè ut infinita eſt, & actus purus, habetque totam eſſendi plenitudinem, ſubindeque ex infinita malitia peccati non rectè inferri, ad remiſſionem ſeu expulſionem peccati habitualis, præter infuſionem gratiæ, requiri favorem extrinſecum Dei condonantis injuriam ſibi illatam; cùm malitia ſecundùm quid infinita, quæ in peccato reperitur, deſtrui poſſit per bonitatem & perfectionem infinitam ſecundùm quid, quæ convenit gratiæ ſanctificanti. Sed de hoc in Tractatu de Incarnatione dicemus.

144. Ad confirmationem, conceſsâ primâ parte Antecedentis, negatur Conſequentia: ut enim idem homo eſſet ſimul in gratia & peccato mortali, oporteret quod eſſet ſimul intrinſecè dignus gloriâ, ratione gratiæ, & intrinſecè illâ indignus, ratione peccati: licèt autem poſſit Deus, utendo ſuâ potentiâ abſolutâ, hominem in gratia exiſtentem, extrinſecè, & non attendendo ad jus quod habet ad gloriam, eum non acceptare ad illam, non tamen efficere, quandiu remanet in ſtatu gratiæ, quod ſit intrinſecè gloriâ indignus.

Quantùm verò ad ſecundam partem Antecedentis, dico quod licèt exiſtentem in peccato mortali poſſit Deus acceptare ad gloriam, pro tempore futuro, quando erit in gratia (hoc enim modo peccatorem prædeſtinatum acceptat ad gloriam) non tamen pro tempore præſenti, in quo ſupponitur habere peccatum mortale, & carere gratiâ habituali: cùm enim viſio beatifica ſit actus perfectè vitalis, vitalitate ſupernaturali, ſupponit neceſſariò in homine principium radicale vitæ ſupernaturalis, quod eſt gratia, & ſine illa nequit elici; ſicut nec intellectio ſine principio radicali vitæ intellectualis, quod eſt anima rationalis.

ARTICVLVS VI.

An & quæ fides requiratur ad juſtificationem adulti, & utrum illa ſola ad eam ſufficiat?

OStendimus in Tractatu de gratia ad gratiam juſtificantem aliquas requiri diſpoſitiones: unde ſolùm hîc reſtat examinandum, quænam illæ ſint, ſeu qui actus ad juſtificationem adulti, tam ex parte intellectûs, quàm ex parte voluntatis ſint neceſſarij? Hîc ſolùm agemus de actu fidei, qui ſe tenet ex parte intellectûs, & articulo ſequenti alios actus ex parte voluntatis requiſitos exponemus. *Diſp. 4. art. 3.*

Duo verò circa neceſſitatem fidei ſunt hæreticorum errores, omnino oppoſiti. Primus eſt Manichæorum, qui teſte Auguſtino, libro de utilitate credendi, omnem neceſſitatem fidei abſtulerunt, exiſtimantes nihil omnino eſſe credendum, ſed duntaxat aſſentiendum his quæ ratione naturali evidenter perſuaderi poſſunt. In quem errorem incidit Petrus Abailardus, teſte D. Bernardo Epiſt. 190. Secundus è contra ſolum motum fidei ſufficere ad juſtificationem adulti exiſtimat. Hæc fuit hæreſis exorta temporibus Apoſtolorum, ut refert Auguſtinus lib. de fide & operibus cap. 14. contra quam ſuas Epiſtolas canonicas Petrus & Jacobus ſcripſerunt, eamque noſtris temporibus Lutherus, & Calvinus, eorumque ſequaces ſuſcitarunt. Sed in eo differt Lutherus à Calvino, quòd Lutherus vult fidem illam, quâ juſtificamur, non eſſe aliud quàm firmam fiduciam, quâ peccator confidit ob merita Chriſti ſibi peccata non imputari, unde eam ponit in voluntate: Calvinus verò talem fidem collocat in intellectu, & dicit eſſe actum quo certò credimus, ob Chriſti merita, omnia peccata nobis eſſe remiſſa, & quo veluti manu apprehendimus & trahimus ad nos ipſam juſtitiam Chriſti, & noſtram, ſaltem imputativè, facimus.

§. I.

Duplici concluſione veritas Catholica ſtabilitur.

145. DIco primò, fidem requiri ad juſtificationem adulti.

Probatur primò ex Scriptura: dicitur enim ad Hebræos 10. *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo*; & Marci ultimo: *Qui crediderit, ſalvus erit, qui verò non crediderit, condemnabitur.* Sed illud, ſine quo impoſſibile eſt placere Deo, & ſine quo homo condemnatur, eſt neceſſarium ad juſtificationem: Ergo ad illam fides requiritur.

146. Probatur secundò ex Tridentino sess. 6. cap. 6. ubi inter dispositiones ad justificationem requisitas primò numeratur actus fidei, his verbis: *Disponuntur* (adulti) *ad ipsam justitiam, dum excitati divinâ gratiâ & adjuti, fidem ex auditu concipientes, liberè moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitùs revelata & promissa sunt.* Et cap. 8. ait: *Fides est humanæ salutis initium, fundamentum, & radix omnis justificationis,* juxta illud Augustini serm. 22. *Domus Dei fide fundatur, spe erigitur, charitate perficitur.*

147. Probatur tertiò conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 4. Ad justificationem adulti requiritur motus aliquis liberi arbitrij, quo mens hominis avertatur à peccato, & convertatur ad Deum: Sed primus accessus ad Deum fit per cognitionem fidei, juxta illud ad Hebræos 11. *Accedentem ad Deum oportet credere:* Ergo ad justificationem adulti requiritur actus fidei.

148. Confirmatur: Cùm voluntas sit potentia cœca, & indigeat luce & directione intellectûs, impossibile est eam converti in Deum ut finem supernaturalem, sine præcedenti actu intellectûs, quo Deum ut finem supernaturalem cognoscat: Sed hic actus est actus fidei, ut patet: Ergo fides ad justificationem adulti requiritur.

149. Dico secundò: Fides quæ ad justificationem requiritur, non est fiducia quâ credimus, seu confidimus peccata nostra nobis esse remissa.

Conclusio est certa de fide, definita in Tridentino sess. 6. can. 12. his verbis: *Si quis dixerit fidem justificantem nihil esse quàm fiduciam divinæ misericordiæ, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse quâ justificamur, anathema sit.*

Eadem veritas colligitur ex Scriptura: Cùm enim Apostolus ad Hebræos 11. dixisset: *Justus ex fide vivit, quod si subtraxerit se, non placebit animæ meæ,* statim in eodem capite definit fidem (sine dubio illam ex qua dixerat justum vivere) & dicit eam esse *sperandarum substantiam rerum, argumentum non apparentium:* Sed hæc non possunt verificari de fiducia, quâ credimus seu confidimus peccata nostra nobis esse remissa, sed solùm de fide, quæ est prima virtus theologica: Ergo &c. Probatur Minor: Tum quia primum fundamentum & basis spei nostræ, & totius vitæ spiritualis, est firma adhæsio intellectûs ad mysteria revelata; hac enim sublatâ, nulla manet certa ratio sperandi in voluntate: Tum etiam quia argumentum, hoc est manifestatio, & quasi convictio eorum quæ inevidentia sunt, est actus intellectûs, & non voluntatis. Addo quod fiducia est potiùs effectus ostensionis, quàm ipsa ostensio: hoc enim ipso quod certò nobis aliquid ostenditur, de eo fiduciam concipimus; unde ad Ephes. 3. dicitur: *In quo* (scilicet Christo) *habemus fiduciam per fidem:* ubi Hieronymus ait fiduciæ & accessus ad Deum primum principium & originem esse credere in Christum.

150. Dico tertiò: Fidei justificantis objectum non est solùm Dei misericordia, vel promissio remissionis peccatorum, sed omnia mysteria nobis à Deo revelata.

Probatur ex Scriptura sacra, in qua ponitur aliud fidei justificantis objectum, quàm divina misericordia, vel promissio remissionis peccatorum. Nam ad Roman. 10. sic habetur: *Hoc est verbum fidei quòd prædicamus, quia si confitearis in ore tuo Dominum Iesum, & credideris in corde tuo quod Deus suscitavit illum, salvus eris.* Ubi Christus, & ejus resurrectio, ponuntur inter objecta fidei justificantis. Et Marci ultimo Christus dixit Apostolis: *Prædicate Evangelium omni creaturæ &c. Qui crediderit, salvus erit.* Et 1. ad Corinth. 15. Apostolus ait: *Notum vobis facio fratres Evangelium quod prædicavi vobis, quod accepistis, & per quod salvamini.* Item in Symbolo Athanasij, recensitis omnibus mysterijs fidei, sic concluditur: *Hæc est fides Catholica, quam nisi quisque fideliter, firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.* Denique Tridentinum loco suprà citato explicans modum præparationis ad gratiam, sic ait: *Disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitati divinâ gratiâ & adjuti, fidem ex auditu concipientes, liberè moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitùs revelata & promissa sunt.* Ergo fidei justificantis objectum, non est solùm Dei misericordia, vel promissio remissionis peccatorum, sed omnia mysteria nobis à Deo revelata.

151. Advertendum tamen est, ad justificationem non esse necessarium quod omnia mysteria & objecta fidei eodem modo credantur. Nam quædam solùm credenda sunt necessitate præcepti; quia scilicet quamvis absque eorum fide justificari possit homo, postquam tamen à Deo revelata sunt, præceptum est ea discere & credere, ut descensum Christi ad inferos, perpetuam Dei Genitricis virginitatem, &c. Alia necessariò credenda non sunt, sed sufficit eis non dissentire, ut historia Davidis, vel Tobiæ. Alia demum sunt credenda necessariò necessitate medij, quia eorum fides medium est necessarium ad justificationem: & hæc à D. Thoma 2. 2. quæst. 1. art. 8. reducuntur ad duo capita, nempe ad finem quo beati sumus, qui est Deus prout in se est, qui appellatur finis supernaturalis; & ad media per quæ finem illum consequimur, quæ sunt gratia justificans, & causa ejus. In primo continetur Trinitatis mysterium, cujus visione beamur: in secundo mysterium Incarnationis, quæ est causa nostræ justificationis, & fons ac origo gratiæ justificantis, & omnium donorum supernaturalium. De quo plura dicemus in Tractatu de fide. *Disp. 2. art. 5.*

152. Dico ultimò, solam fidem non sufficere ad justificationem, sed præter ipsam requiri pios aliquos motus in voluntate.

Hæc etiam conclusio est de fide, & definita in Tridentino sess. 6. can. 9. his verbis: *Si quis dixerit solâ fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, & nulla ex parte necesse esse, eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi, anathema sit.* Et cap. 6. præter fidem alios enumerat actus ad voluntatem pertinentes, quos ad justificationem disponere asserit, nimirum timorem, spem, dilectionem, & pœnitentiam; de quibus articulo sequenti dicemus. Item D. Jacobus in sua Epistola apertè declarat solam fidem ad justificationem & salutem non sufficere, ait enim cap. 2. *Quid prodest fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid fides poterit salvare eum?* Et subdit: *Videtis quoniam ex operibus justificatur homo, & non ex fide tantùm.* Et tandem concludit: *Sicut enim corpus sine spiritu mortuum est, ita fides sine operibus mortua est.* Quæ testimonia adeò expressa & perspicua sunt, ut hæretici coacti sint negare Epistolam illam esse canonicam: cujus oppositum definit Tridentinum sess. 4. decreto de canonicis Scripturis.

153. Accedunt etiam SS. Patrum teſtimonia, præſertim Auguſtini & Bernardi: ille enim ſerm. 237. hæc ſcribit: *Attende ad ipſum fidei nomen: fides enim appellata eſt, quia fit quod dicitur: duæ ſyllabæ ſonant, cùm dicitur fides, prima ſyllaba à facto, ſecunda eſt à dicto. Interrogo te utrum credas? dicis, credo: fac quod dicis, & fides eſt.* D. verò Bernardus hæc verba Canticorum, *Recti diligunt te*, exponens, ſic ait: *Quid fidem tuam ab actu dividis? fidem perimis tuam, fides enim ſine operibus mortua eſt. Munus mortuum offers. Quæ hoſtia pacifica, ubi tanta diſcordia? Non Deum placas, ſed offendis, diſcors tibi. Nec mirum ſi Caïn in fratrem ſuum inſurrexerit, qui fidem priùs occiderat ſuam: fideicida, priuſquam fratricida. Fidem ergo tuam animet dilectio, probet actio.*

154. Poteſt etiam ſuaderi concluſio congruâ ratione: Homo per voluntatem ſuam averſus eſt à Deo cùm peccavit: Ergo ut remittatur ei peccatum, debet ad ipſum converti per actum voluntatis; & per conſequens non ſufficit actus fidei.

155. Confirmatur: Voluntas per peccatum fuit præcipuè fauciata: Ergo congruum eſt, ut illa per aliquos actus ſibi proprios moveatur ad juſtificationem, quæ eſt illius ſanitas.

156. Confirmatur ampliùs: Deus unumquemque movet juxta modum ſuæ naturæ accommodatũ: nam ut dicitur Sapient. 5. *Diſponit omnia ſuaviter:* Atqui modus homini conſentaneus eſt, ut per intellectum & voluntatem operetur; cùm hæ duæ facultates ad naturam rationalem pertineant: Ergo congruum eſt, ut Deus moveat hominem ad juſtificationem, mediante utraque facultate, ipſumque ad eam diſponat, non ſolùm per actum fidei, qui pertinet ad intellectum, ſed etiam per timorem, ſpem, contritionem, & dilectionem, quæ ſunt actus à voluntate eliciti.

§. II.

Exponuntur quædam Scripturæ loca quæ objiciuntur ab Hæreticis.

157. COntra hanc concluſionem objiciunt hæretici plura Scripturæ teſtimonia, in quibus homo dicitur juſtificari per fidem, vel juſtificatio ſoli fidei tribuitur: Actorum 13. *In hoc omnis qui credit juſtificatur.* Ad Rom. 13. *Arbitramur juſtificari hominem per fidem.* Et cap. 4. *Reputata eſt fides Abrahæ ad juſtitiam.* Et ad Galat. 4. *Ex fide juſtificat Gentes Deus.* Unde Lutherus, teſte Roſenſi art. 36. ait: *Figmenta ſunt omnia, quæ de præparatione liberi arbitrij ad gratiam tot libris tractata ſunt.*

158. Sed ad hæc, & ſimilia Scripturæ loca, triplex poteſt adhiberi reſponſio, ſeu interpretatio. Primò dici poteſt, juſtificationem tribui fidei tanquam initio & radici, non excludendo tamen alia opera ad eam diſponentia. Ita Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 8. ubi ſic ait: *Cùm Apoſtolus dicit juſtificari hominem per fidem, ea verba in eo ſenſu intelligenda ſunt, quem perpetuus Eccleſiæ Catholicæ conſenſus tenuit & expreſſit: ut ſcilicet per fidem ideò juſtificari dicamur, quia fides eſt humanæ ſalutis initium, fundamentum, & radix omnis juſtificationis, ſine qua impoſſibile eſt placere Deo, & ad filiorum ejus conſortium pervenire.*

159. Secundò reſponderi poteſt, illa intelligi de fide viva, quæ involuit ipſam formam juſtificantem, nempe gratiam & charitatem. Cui ſolutioni favet Paulus ad Galat. 5. dicens: *In Chriſto Ieſu neque circumciſio aliquid valet, neque præputium, ſed fides quæ per charitatem operatur.* Unde Hieronymus, exponens verba ſuprà relata ejuſdem Apoſtoli ad Rom. 3. *Arbitramur juſtificari hominem per fidem*, ait: *Abutuntur quidam hoc loco ad deſtructionem operum juſtitiæ, ſolam fidem poſſe ſufficere affirmantes: cùm tamen alibi dicat Apoſtolus: ſi habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodeſt.*

160. Tertia ſolutio eſt, quòd juſtificamur per fidem, id eſt per ea quæ in doctrina Evangelica continentur, faciendo ſcilicet omnia, quæ juxta doctrinam Evangelicam ad juſtificationem requiruntur; inter quæ, præter fidem, numerantur plures actus voluntatis, timoris ſcilicet, ſpei, dilectionis, & pœnitentiæ, ut patebit articulo ſequenti.

161. Inſtant hæretici: Apoſtolus variis in locis aſſerit quod ſola fides ſine operibus juſtificat: Ad Roman. 3. *Arbitramur hominem juſtificari ſine operibus legis.* Ad Epheſ. 2. *Gratiâ eſtis ſalvati per fidem, non ex operibus.* Ad Galat. 2. *Scientes quoniam non juſtificatur homo ex operibus legis.* Ergo hæc interpretatio non eſt legitima.

162. Sed facilè reſpondetur, quod quando Apoſtolus aſſerit hominem non juſtificari ex operibus, per hoc non intendit excludere actus ſupernaturales, quibus à peccato recedimus, & in Deum tendimus, ſed duntaxat obſervantiam cæremoniarum & ſacramentorum veteris legis: quia cùm per mortem Chriſti ipſa lex vetus antiquata & abolita ſit, ejus obſervatio non poteſt prodeſſe ad ſalutem & juſtificationem. Unde Paulus non dicit abſolutè hominem juſtificari ſine operibus, ſed addit, *ſine operibus legis.*

Quod ſi interdum abſolutè dicat hominem ſalvari, vel juſtificari ſine operibus, per hoc excludit ſolùm opera meritoria juſtificationis, non verò ad illam diſponentia; vel opera facta ſolâ virtute liberi arbitrij, ſine gratia, ut ſic oſtendat juſtificationem fieri gratis, & non ex merito operum ipſam præcedentium.

ARTICVLVS VII.

Vtrum ad juſtificationem adulti requirantur actus formales & expreſſi ſpei, pœnitentiæ, & dilectionis, vel ſufficiant impliciti & virtuales?

163. SVppono primò, actum ſpei ad juſtificationem requiri. Patet hæc ſuppoſitio primò ex Tridentino ſeſſ. 14. cap. 4. ubi dicitur contritionem, quæ omni tempore fuit neceſſaria ad impetrandam veniam peccatorum poſt baptiſmum commiſſorum, præparare ad juſtificationem, *ſi conjuncta ſit cum fiducia divinæ miſericordiæ.* Et poſtea cùm loquitur de attritione, dicit, quod ſi excludat voluntatem peccandi, *cum ſpe veniæ*, diſponit ad gratiam in ſacramento impetrandam. Secundò colligitur ex Scriptura: dicitur enim Matt. 10. *Confide fili, remittuntur tibi peccata tua:* & ad Roman. 8. *Spe ſalvi facti ſumus.* Tertiò ratione ſuadetur: Cùm enim remiſſio peccatorum non ſit bonum humanum, ſed divinum, & à ſolo Deo ſperandum, non poteſt homo conari ad illud obtinendum, niſi ſperet ſe illud obtenturum, juxta illud Ambroſij lib. 1. pœnit. cap. 1.

Nemo poteſt agere pœnitentiam, niſi qui ſperaverit indulgentiam. Porro talis ſpes conſurgens ex conſideratione divinæ miſericordiæ remittentis peccata & præmiantis bona, ſæpè in pœnitentibus adjunctum habet timorem, qui conſurgit ex conſideratione divinæ juſtitiæ punientis peccata; unde Iſaiæ 25. verſu 18. ubi vulgata habet: *Peperimus ſpiritum, ſalutes non fecimus in terra, &c.* Septuaginta ſic legunt: *A timore tuo Domine concepimus & quaſi parturivimus, & peperimus ſpiritum ſalutis*, id eſt *pœnitentiæ ſalutaris*, ut interpretatur D. Thomas 3. p. quæſt. 85. art. 3. in argumento *ſed contra.* Hæc duo attributa, miſericordiæ ſcilicet remittentis peccata, & juſtitiæ vindicativæ ea punientis, ſunt veluti duo pedes, quos pœnitentem oſculari oportet, ad peccati remiſſionem conſequendam, ut more ſuo eleganter & piè meditatur Bernardus, qui ad eum ſenſum refert ſerm. 6. in Cantica quod Pſal. 24. verſu 10. dicit David: *Vniverſæ viæ Domini miſericordia & veritas*, moxque ſubjungit: *Fœlix mens cui ſemel Dominus Jeſus utrumque infixerit pedem! A duobus eam ſignis cognoſcite, quæ ſecum neceſſe eſt referat è divinis veſtigiis. Ipſa ſunt timor & ſpes: ille judicij, iſta miſericordiæ repræſentans imaginem &c.* Eodem ſenſu in ſermone de ſancta Magdalena pedes explicat quos dicitur peccatrix oſculari Lucæ 7. & quorum unum oſculari ſine altero velle, *vel temeraria ſecuritas eſt*, inquit, *vel deſperatio fugienda.* Similiter Gregorius 33. Moral. cap. 11. explicans illud Deuteron. 24. *Non accipies loco pignoris ſuperiorem aut inferiorem molam*, ſic ait: *A debitore pignus accipitur, cùm à peccatore jam peccati confeſſio tenetur: ſuperior autem & inferior mola eſt ſpes & timor; ſpes quippe ad alta ſubvehit, timor autem cor inferiùs premit; ſed mola ſuperior & inferior ita ſibi junguntur, ut una ſine altera inutiliter habeatur. In peccatoris itaque pectore inceſſanter debent ſpes & formido conjungi, quia incaſſum miſericordiam ſperat, ſi non etiam juſtitiam timeat; incaſſum juſtitiam metuit, ſi non etiam de miſericordia confidat.*

164. Suppono ſecundò, ad juſtificationem adulti, quæ fit extra ſacramentum, præter actum ſpei, requiri etiam actum contritionis, & charitatis. Nam vt diſcurrit D. Thomas hîc art. 5. ad juſtificationem requiritur quod homo recedat à peccato, & accedat ſeu convertatur ad Deum; ſicut ad motum localem neceſſe eſt, quod mobile recedat à termino à quo, & accedat ad terminum ad quem: Sed receſſus à peccato fit per contritionem & deteſtationem peccati; acceſſus verò ſeu converſio ad Deum, per actum charitatis, juxta illud Auguſtini: *Ad Deum accedimus non paſſibus corporis, ſed mentis affectibus:* Ergo ad juſtificationem adulti extra ſacramentum requiritur actus contritionis & charitatis. Dixi *extra ſacramentum:* quia quando adultus juſtificatur ex vi ſacramenti, ſufficit attritio ſupernaturalis, ut docent Theologi in Tractatu de pœnitentia.

165. Hæc ut certa ab omnibus admittuntur: Sed de tribus eſt difficultas & controverſia inter Theologos. Primò de actu ſpei, an ſcilicet ad juſtificationem requiratur quòd ille ſit formalis & explicitus, vel ſufficiat quòd ſit implicitus & virtualis, ſeu in alio actu eminentiori & perfectiori contentus? Reſpondeo breviter, probabilius eſſe actum ſpei formalem non requiri ad juſtificationem, ſed ſufficere virtualem. Licèt enim quando in juſtificatione proceditur paulatim de imperfecto ad perfectum, actus ſpei præcedat actum pœnitentiæ & dilectionis Dei ſuper omnia, poteſt tamen homo ſubitò moveri de peccato ad juſtitiam, ex ſola expreſſa conſideratione Dei, & peccati, ut eſt ipſi injurioſum, non attendendo ad idem peccatum, ut eſt malum proprium, nec ad bona quæ Deus promiſit; ſubindeque poteſt per actum pœnitentiæ & dilectionis Dei ſuper omnia juſtificari. Unde quando Tridentinum, locis ſuprà citatis, docet actum ſpei præcedere juſtificationem, hoc debet intelligi, vel de ſpe formali, vel de virtuali, quæ in alio actu eminentiori contineri poteſt, nimirum in actu charitatis: cùm enim ſpes reſpiciat Deum ut bonum proprium & particulare amantis, & charitas illum attingat ut eſt in ſe ſummum & univerſale bonum, continens omnia bona particularia; ſicut objectum charitatis comprehendit materialiter objectum ſpei; ita & charitas eminenter continet ſpem, & actus charitatis eſt virtualiter in actu exercito actus ſpei.

166. Secundò controverſia eſt de actu pœnitentiæ ad juſtificationem requiſito, an ſcilicet ille debeat neceſſariò eſſe formalis & expreſſus, & ab actu dilectionis diſtinctus? Quidam enim ex noſtris Thomiſtis partem affirmativam tenent, alij negativam amplectuntur.

Sed dicendum exiſtimo, regulariter quidem, & per ſe loquendo, ad juſtificationem adulti requiri actum formalem pœnitentiæ: quandoque tamen per accidens ſufficere actum charitatis, abſque formali contritione.

167. Prima pars probatur: Homo qui ſe convertit ad Deum, non ſolùm tenetur recedere à peccato, ut eſt malum Dei, & quatenus opponitur bono divino, ſed etiam debet recedere ab illo, ut eſt ejus injuria, & quatenus violat jus divinum; ratio enim naturalis poſtulat, ut qui injuriam intulit, de ea doleat, & inquantum fieri poteſt, eam compenſare conetur: Sed dolor de peccato, ut eſt injuria Dei, & inquantum opponitur juri divino, pertinet ad pœnitentiam, & non ad charitatem, quæ ſolùm habet deteſtari peccatum, inquantum eſt malum Dei, & prout bono divino contrarium, ut in Tractatu de pœnitentia explicari ſolet: Ergo regulariter & per ſe loquendo, ad juſtificationem adulti requiritur actus formalis pœnitentiæ. Unde Cajetanus 3. p. quæſt. 87. art. 1. exiſtimat quod etiam Magdalena, cui Lucæ 7. dicuntur dimiſſa peccata, quoniam dilexit multum, non fuit juſtificata ſine formali pœnitentia, quam declarabant lacrymæ, quibus irrigabat pedes Domini; quamvis Chriſtus ibi non fecerit mentionem de ipſius pœnitentia, ſed tantùm de dilectione, ut declararet dilectionem fuiſſe principalem & originalem cauſam diſplicentiæ quam habuit de peccatis ſuis, & ex ejus imperio talem dolorem proceſſiſſe.

168. Dices: Ut quis avertatur à Deo, & convertatur ad creaturam ut ad ultimum finem, non oportet intervenire duos actus, quorum unus ſit formalis deteſtatio Dei, & alter formalis amor creaturæ; ſed uno eodemque actu quo quis peccat, avertitur à Deo, & convertitur ad creaturam ut ad ultimum finem: Ergo èconira, quando quis avertitur à peccato, & convertitur in Deum, eodem actu recedit à peccato, & accedit ad Deum, & per conſequens ad juſtificationem, per ſe, & regulariter, ſufficit unus actus, qui ſimul ſit amor Dei formalis, & virtualis fuga ſeu deteſtatio peccati.

169. Reſpondeo primò ex D. Thoma de verit. quæſt. 28. art. 5. ad 2. conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & paritatem: ratio diſcriminis eſt, quia averſio à Deo, quæ reperitur in peccatis, eſt præter intentionem, & per accidens, & ideò non per ſe terminat aliquem actum, nec ſpecificat illum, ut docetur in Tractatu de peccatis: averſio verò à peccatis, quæ requiritur ad juſtificationem, eſt per ſe intenta; & ideò debet dari actus ſpecialis, ad illam per ſe primò terminatus.

170. Reſpondeo ſecundò, quod licèt fuga & deteſtatio peccati, ut opponitur bono divino, poſſit eſſe idem actus cum amore Dei; quia ibi unum attingitur propter alterum, ſub eadem ratione: non tamen odium peccati, ut violat jus divinum; quia habet diverſam rationem formalem objectivam ab actu charitatis, qui terminatur ad Deum ſub ratione ſummæ bonitatis.

171. Secunda pars, quæ aſſerit per accidens, & in aliquo caſu extraordinario, ſufficere ad juſtificationem adulti pœnitentiam virtualem, breviter ſuadetur. Si non occurrat memoria alicujus peccati mortalis, poſt diligentem conſcientiæ diſcuſſionem, & eliciatur actus charitatis, ſine dubio deſtruetur peccatum, ſine ullo actu formali pœnitentiæ: tunc enim excuſatur homo ab obligatione pœnitentiæ, propter invincibilem ignorantiam quam habet peccatorum, & ab illis per actum charitatis (qui eſt pœnitentia quædam virtualis) mundatur; aliàs homo haberet duos ultimos fines, nempe Deum ratione charitatis, & creaturam ratione peccati mortalis; quod implicat. Unde D. Thomas 3. p. quæſt. 87. art. 1. ait virtualem pœnitentiam ſufficere ad remittenda venialia, non tamen mortalia, *niſi quantùm ad peccata oblita poſt diligentem inquiſitionem.* Idem contingeret, ſi aliquis ita ſubitò raperetur ad martyrium, ut non haberet tempus recogitandi peccata: ille enim tunc juſtificaretur ſine pœnitentia, per actum formalem charitatis. Nam ut docet idem S. Doctor 3. p. quæſt. 68. art. 2. ad 2. paſſio pro Chriſto ſuſcepta obtinet vim baptiſmi, & mundat ab omni culpa veniali & mortali, niſi actualiter voluntatem inveniret inhærentem peccato: idem habet in 4. diſt. 4. quæſt. 3. art. 3. quæſtiunc. 4. Sed qui pro amore Dei repentè rapitur ad martyrium, non habet voluntatem actualiter inhærentem peccato; quia ille amor eſt virtualis deteſtatio peccatorum; & quia aliàs talis homo, ut dicebamus, haberet duos ultimos fines: Ergo ille in tali caſu ſine pœnitentia formali juſtificaretur. Licèt ergo alij peccatores, ut juſtificentur, & diſponantur ad gratiam, teneantur habere formalem contritionem de peccatis, quorum habent, vel poſſunt habere memoriam, tamen quia perfectiſſimus actus martyrij, requirit totam attentionem hominis circa amorem Dei, & confeſſionem fidei, probabile eſt quod talis contritio non exigitur in Martyre qui repente rapitur ad martyrium, ne mens ejus diſtrahatur circa recognitionem peccatorum; ſed ſatis eſt, ſi tota ejus attentio occupetur in amore Dei, & confeſſione fidei, ac voluntate moriendi pro Chriſto, quia iſte actus virtualiter includit odium peccatorum, & tale odium virtuale ſufficit in iſto caſu ad juſtificandum peccatorem, propter privilegium ſpeciale martyrij. Unde Chryſoſtomus ſerm. de pœnit. ait: *Martyrium pœnitentiâ præteriti non egere.*

172. Tertia difficultas eſt de ipſo actu dilectionis, an neceſſariò debeat eſſe formalis, vel ſufficiat quod ſit virtualis? Quidam enim exiſtimant ad juſtificationem ſufficere virtualem dilectionem: quia (inquiunt) voluntas eodem actu fertur in finem ut quo, & in media ut quod; & ſic actus pœnitentiæ, qui eſt in peccata ut deſtruenda, eſt actus in media ut quod, ac proinde eſt in Deum ut quo, & ſic eſt ſimul pœnitentia, & quodammodo dilectio Dei; unde ſolus ſufficit ad juſtificationem.

173. Sed quamvis hæc opinio non videatur omnino improbabilis, longè tamen probabilior eſt illa, quæ aſſerit ad juſtificationem adulti extra ſacramentum requiri neceſſariò actum formalem charitatis: Tum quia actus charitatis, cùm ſit omnium præſtantiſſimus, non poteſt in alio perfectiori & præſtantiori eminenter ſeu virtualiter contineri, ſicut actus ſpei, & pœnitentiæ, in actu charitatis continentur: Tum etiam quia actus charitatis eſt per ſe diſpoſitio ad gratiam; quod patet ex eo quod Angeli, & primi Parentes eam non ſunt conſecuti, niſi mediante tali actu. Addo quod actus perfectæ pœnitentiæ procedit ex imperio charitatis: quare vel non eſt perfecta pœnitentia, quæ ſufficiat ad juſtificationem, vel ſimul eſt cum actu charitatis.

174. Adverte tamen cum Gregorio de Martinez, quod licèt ad juſtificationem requiratur formalis actus charitatis, non eſt tamen neceſſarium, ut talis actus ſit formalis dilectio, ſed ſufficit quod ſit virtualis, incluſa ſcilicet virtualiter in actuali dolore ſeu deteſtatione peccati, elicita à virtute charitatis; quæ duos habet actus, ſcilicet amare Deum ſuper omnia, & dolere de malo illi oppoſito, formaliter quatenus malum ejus eſt; ex quo actu imperatur actus pœnitentiæ, qui eſt formalis deteſtatio peccati, quatenus violat jus divinum, & Deo infert injuriam, cum intentione ipſam recompenſandi & in ſe puniendi.

175. Ex his habes duos tantùm eſſe actus, qui formaliter & explicitè ad juſtificationem requiruntur, & ſine quibus in nullo caſu adultus extra Sacramentum juſtificari poteſt, nempe actum fidei, & charitatis. Cùm enim non dentur aliqui actus præſtantiores in intellectu & voluntate, qui virtualiter contineant actus fidei & charitatis, nullus poteſt juſtificari per fidem & charitatem virtualem, ſed tantùm per formalem. Si verò daretur aliquis actus ſupernaturalis in intellectu, virtualiter ſeu eminenter continens quidquid continetur in cognitione fidei, non eſſet improbabile dicere, quod ille ſufficeret ad juſtificationem; ut ſi alicui poſſet communicari ſcientia infuſa Chriſti, ſine viſione beata, per illam ſine fide non ſolùm poſſet mereri, ſicut Chriſtus meruit, ſed etiam habere omnem cognitionem ſupernaturalem, requiſitam ad juſtificationem.

176. Quæres, an per abſolutam Dei potentiam poſſit adultus juſtificari ſine ullo motu liberi arbitrij in peccatum?

Reſpondeo affirmativè; nam Deus poteſt ponere formam in ſubjecto, ſine propria & congruente ejus diſpoſitione ad illam, ut ſuprà art. 3. contra Vazquem oſtendimus: Ergo Deus poteſt, de abſoluta potentia, adultum juſtificare, ſine actu contritionis aut dilectionis, & ſine ullo plane motu liberi arbitrij in peccatum.

177. Confirmatur: Adultus in Sacramento Pœnitentiæ juſtificatur cum ſola attritione, quæ eſt dolor quidam imperfectus de peccatis; & parvu-

lus in sacramento Baptismi recipit gratiam, sine ullo motu liberi arbitrij: Ergo similiter adultus, de absoluta potentia, justificari poterit, sine aliquo ejus actu, quo disponatur ad gratiam, per hoc scilicet quod ipsi dormienti, vel nihil operanti, habitus gratiæ sanctificantis à Deo infundatur; quia talis infusio erit virtualis peccati præcedentis retractatio; habitualiter enim transmutabit affectum illius à volitione peccati ad amorem justitiæ.

178. Confirmatur ampliùs: Si humanitas maculata peccatis uniretur personaliter Verbo Divino, justificaretur per talem unionem, antecedentem omnem ejus actum, & mundaretur ab omni peccato, ut docent Theologi in Tractatu de Incarnatione: Ergo per absolutam Dei potentiam potest impius justificari, sine ullo motu liberi arbitrij in peccatum. Sed de his fusiùs in Tractatu de pœnitentia, ad quem hujus difficultatis resolutio pertinet.

Disp. 3. art. 2. concl. 3.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum actus contritionis & charitatis, qui ad gratiam habitualem ultimò disponunt, ab ea effectivè procedant, vel ab auxilio actuali, per modum transeuntis communicato?

179. QVæstio solùm procedit de actibus contritionis & charitatis, qui sunt dispositiones ultimæ ad gratiam habitualem, eam concomitantes in eodem instanti in quo infunditur; nam de alijs dispositionibus præcedentibus tempore infusionem gratiæ, non est dubium quin proveniant, tanquam à principio effectivo, ab aliquo auxilio distincto realiter à gratia habituali. Non est etiam hujus quæstionis sensus, an gratia habitualis sit immediatum principium productivum illorum actuum, cùm illa non sit immediatè operativa, ut in Tractatu de gratia docuimus: Sed inquirimus solùm, an gratia habitualis sit illorum actuum principium mediatum, eosque efficiat medijs habitibus operativis charitatis & pœnitentiæ, qui simul cum illa infunduntur in instanti justificationis; vel illi procedant ab aliquo solùm auxilio speciali, à gratia habituali entitativè distincto, & per modum transeuntis communicato.

Disp. 2. art. 6.

180. Ratio dubitandi est, quia ex una parte videtur inintelligibile, quod aliquis actus ab aliqua forma effectivè procedat, & tamen ad ejus receptionem subjectum disponat: si enim ab illa efficitur, eam jam existentem, & in subjecto receptam supponit; cùm nulla causa efficiens agat, nisi existat, & accidentis esse sit subjecto inesse; atque adeò ad ejus receptionem subjectum non disponit. Aliunde verò, cùm actus contritionis & charitatis sint perfectè vitales in ordine supernaturali, & meritorij gloriæ æternæ, non videntur posse procedere, nisi à principio radicali vitæ supernaturalis, quod est gratia sanctificans, quæ in ordine supernaturali gerit vices substantiæ; sicut in ordine naturali intellectio & volitio, quia sunt actus vitales, non possunt procedere nisi ab anima, quæ est principium radicale vitæ intellectualis.

181. Hæc difficultas, quæ, ut ait Medina, magis subtilis, quã utilis est, Theologorum ingenia non parùm torquet, eosque in duas sententias omnino oppositas abire compellit. Quidam enim existimant tales actus ad gratiam disponentes, non procedere effectivè ab ea, sed ab auxilio actuali, per modum transeuntis communicato, & à gratia habituali realiter & entitativè distincto. Hanc sententiam communiter defendunt recentiores Theologi, Suarez, Molina, Bellarminus, Curiel, & alij, & ex Thomistis Joannes à S. Thoma, Aravius, Hacquetus, & Philippus à S. Trinitate. Alij verò Discipuli D. Thomæ, quos sequuntur Vazquez, & Valentia, contendent actus contritionis & charitatis, qui ad gratiam habitualem ultimò disponunt, ab ea procedere efficienter, mediantibus habitibus pœnitentiæ & charitatis, subindeque esse illâ priores & posteriores in diverso genere causæ, & secundùm diversas rationes & formalitates, quas in gratia habituali distingunt. Hæc sententia videtur probabilior, & principijs doctrinæ D. Thomæ, & antiquiorum Thomistarum conformior. Unde pro ea sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur, actus contritionis & pœnitentiæ, ad gratiam ultimò disponentes, esse effectivè ab ipsa, ut à principio radicali, non verò ab aliquo auxilio, ab ea realiter distincto.

182. Hæc conclusio probari solet à nostris Thomistis, pluribus D. Thomæ testimonijs, quæ brevitatis causâ prætermitto, & duo tantùm quæ videntur clariora profero. Primum habetur in 4. sent. dist. 17. quæst. 1. art. 4. quæstiunc. 2. ubi loquens de actibus charitatis & contritionis, qui ad justificationem ultimò disponunt, sic ait: *Cùm isti motus qui sunt in ipsa justificatione impij, sint quasi dispositio ultima ad gratiæ susceptionem, suo modo præcedunt quidem in via causæ materialis, sed sequuntur in via causæ formalis.* Unde cùm ex eodem S. Doctore ibidem in corp. art. *forma, finis, & agens, incidant in idem numero vel specie,* (ex quo ibidem infert infusionem gratiæ esse priorem remissione culpæ, non solùm in genere causæ formalis, sed etiam efficientis, & finalis) manifestum est, juxta illius principia, actus contritionis & charitatis, qui ad gratiam habitualem ultimò disponunt, ab ipsa effectivè procedere, & illam quidem præcedere in genere causæ materialis dispositivæ, sed subsequi in genere causæ, non solùm formalis, sed etiam efficientis & finalis.

183. Secundum sumitur ex art. 8. hujus quæstionis, ubi quærit an gratiæ infusio sit prima in ordine naturæ inter ea quæ ad justificationem requiruntur? & contra partem affirmativam, quam cum aliqua modificatione sustinet, sibi objicit secundo loco: *Dispositio præcedit naturaliter formam ad quam disponit: sed motus liberi arbitrij est quædam dispositio ad susceptionem gratiæ: ergo præcedit infusionem gratiæ:* Cui argumento sic respondet: *Ad secundum dicendum, quòd dispositio subjecti præcedit susceptionem formæ, ordine naturæ, sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subjectum disponitur: & ideò motus liberi arbitrij, naturæ ordine præcedit consecutionem gratiæ, sequitur autem gratiæ infusionem.* Unde constat ex D. Thoma, actionem per quam producuntur actus contritionis & charitatis, ad gratiam disponentes, ex parte ipsius Dei, esse ipsam

infusionem gratiæ, quâ mediante elevatur liberum arbitrium, ut eliciat hujusmodi actus. Per gratiæ verò infusionem non potest intelligi collatio auxilij actualis, à gratia habituali realiter distincti: Tum quia S. Thomas loquitur de gratia ad quam recipiendam requiritur dispositio subjecti; ad gratiam verò actualem nulla requiritur dispositio, ut ipse docet quæstione præcedenti art. 2. Tum etiam quia ibi loquitur de infusione gratiæ, per quam fit remissio culpæ, ut patet ex corpore articuli, & ex resp. ad 1. gratia autem per quam culpa remittitur, est gratia habitualis, non verò actualis.

184. Addo quod idem S. Doctor ad justificationem nullum aliud auxilium movens liberum arbitrium requirit, quàm ipsam gratiam habitualem, ait enim hîc art. 7. *Tota justificatio impij originaliter consistit in gratiæ infusione: per eam enim & liberum arbitrium movetur*, mediantibus habitibus charitatis & pœnitentiæ, *& culpa remittitur:* At culpa non remittitur per auxilium Dei actuale, sed per gratiam habitualem: Ergo juxta D. Thomam in justificatione liberum arbitrium movetur ad eliciendos actus, ad gratiam habitualem disponentes, per ipsammet gratiam habitualem; quæ, ut infrà exponemus, duo exercet munia, nempe auxilij moventis (mediantibus prædictis habitibus) & formæ justificantis, seu peccatum expellentis.

185. Potest insuper suaderi conclusio varijs rationibus, quas breviter hîc exponemus. Prima, quam in ratione dubitandi insinuavimus, sic potest proponi. De ratione actûs vitalis est ut procedat à principio proximo vitæ, ut conjuncto principio radicali, ut patet in omnibus actibus vitalibus, tam corporeis, quàm spiritualibus; nullus enim illorum procedit nisi à principio proximo, scilicet potentia, & à principio radicali, nimirum anima: Sed actus contritionis & charitatis, qui ad justificationem disponunt, sunt vitales, vitalitate supernaturali; ut patet, cùm per charitatem vitâ supernaturali & divinâ vivamus, juxta illud 1. Joan. 3. *Translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus: qui non diligit, manet in morte:* Ergo procedunt ab habitibus pœnitentiæ & charitatis, ut conjunctis gratiæ habituali, quæ est principium radicale vitæ supernaturalis.

186. Dices, ad vitalitatem supernaturalem illorum actuum sufficere, quòd procedant à Deo interiùs in anima operante, & eam movente per auxilium supernaturale, per modum transeuntis communicatum.

Sed contra: Deus non potest immediatè per seipsum supplere vices principij vitalis, sed ad vitalitatem actûs necessariò requiritur influxus potentiæ vitalis, conjunctæ principio radicali vitæ: unde si Deus immediatè per seipsum moveret aliquod corpus mortuum, operando interiùs in illo, talis motus non esset vitalis, quia non procederet à potentia vitali, conjuncta animæ, quæ est principium radicale vitæ naturalis. Ex quo inferunt Theologi in Tractatu de Angelis, actiones elicitas ab Angelis in corporibus assumptis, putà locutionem, comestionem, aut deambulationem, non esse vitales, quia non procedunt à forma informante, sed ab intelligentia assistente: Ergo etsi Deus moveat interiùs hominem per auxilium supernaturale, ad eliciendos actus contritionis & charitatis, ad justificationem ultimò disponentes; si tamen illi non procedant ab habitibus infusis pœnitentiæ & charitatis, qui tenent locum potentiæ vitalis in ordine supernaturali, & à gratia habituali, quæ est principium radicale vitæ supernaturalis, non erunt perfectè vitales vitalitate supernaturali.

Confirmatur: Actus fidei & spei, eliciti à peccatore, vitâ supernaturali gratiæ privato, non sunt perfectè vitales, vitalitate supernaturali, ut communiter docent Theologi, & colligitur ex illo Jacobi 2. *Sicut corpus sine spiritu mortuum est, ita fides sine operibus mortua est*; & ex illo 1. Joan. 3. *Qui non diligit, manet in morte:* & tamen illi actus procedunt à Deo interiùs in anima operante, & eam movente per auxilium supernaturale, per modum transeuntis communicatum: Ergo hoc non sufficit ad perfectam vitalitatem ordinis supernaturalis; sed ad illam necessariò requiritur influxus gratiæ sanctificantis, quæ est principium radicale vitæ supernaturalis, medio aliquo habitu supernaturali, qui teneat locum potentiæ vitalis in illo ordine: unde si actus contritionis & charitatis, ad gratiam habitualem ultimò disponentes, ab ea effectivè non procedant, sed solùm ab auxilio actuali, per modum transeuntis collato, non erunt perfectè vitales, vitalitate supernaturali. 187.

Secunda ratio: Inclinatio actualis voluntatis nostræ in bonum divinum, ut est in seipso, debet effectivè procedere à gratia habituali, tanquam à principio radicali: Sed actus contritionis, & dilectionis perfectæ, qui ultimò disponunt ad gratiam habitualem, sunt inclinatio actualis voluntatis nostræ in bonum divinum, ut est in seipso: Ergo effectivè procedunt à gratia habituali, tanquam à principio radicali. Minor constat, Major verò probatur. Omnis inclinatio in bonum alicujus naturæ, eam supponit, & ab ea effectivè procedit; ex quo inferunt Theologi, quod velle Dei non est ipsius natura, sicut intelligere, quia volitio dicit inclinationem, quæ supponit naturam, & non constituit; & eadem ratione gradus volitivus in rebus creatis non constituit naturam; sicut esse, vivere, & intelligere: Ergo inclinatio actualis in bonum divinum, prout est in seipso, supponit naturam divinam participatam à nobis, & ab ipsa effectivè procedit; subindeque à gratia habituali, quæ sola est naturæ divinæ, ut natura est, formalis & physica participatio, ut in Tractatu de gratia fusè ostendimus. 188. *Disp. 2. art. 4.*

Tertia ratio: Actus meritorij vitæ æternæ supponunt gratiam habitualem, & ab ea effectivè procedunt: Sed actus contritionis, & charitatis, qui ad justificationem ultimò disponunt, sunt meritorij vitæ æternæ: Ergo supponunt gratiam habitualem, & ab ea effectivè procedunt, non verò ab aliquo auxilio actuali, per modum transeuntis communicato. Major patebit ex dicendis disputatione sequenti, ubi conditiones ad meritum vitæ æternæ requisitas exponemus. Minor verò probatur primò ex D. Thoma quæst. præcedenti art. 2. ad 1. sic dicente: *Præparatio hominis ad gratiam habendam quædam est simul cum ipsa infusione gratiæ: & talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiæ quæ jam habetur, sed gloriæ, quæ nondum habetur.* Secundò probatur eadem Minor ratione. Si actus contritionis & charitatis, ad justificationem ultimò disponentes, non essent meritorij vitæ æternæ, sequeretur adultum, justificatum extra sacramentum, posse consequi gloriam sine ullo proprio merito: quod est 189.

contra determinationem Concilij Tridentini, definientis gloriam dari parvulis, titulo hæreditatis, adultis verò, titulo præmij & mercedis. Sequela probatur: potest contingere quod adultus, justificatus extra sacramentum per actus contritionis & charitatis, statim moriatur, post adeptam gratiam justificationis, antequam alios actus vitæ æternæ meritorios eliciat, & quod post mortem gloriam consequatur: unde si eam non consequatur ex merito actuum contritionis & charitatis, quibus ad justificationem ultimò se disposuit, manifestum est, quod sine ullo proprio merito illam obtinebit, eamque non habebit titulo mercedis, sed tantùm hæreditatis, sicut parvuli qui in gratia baptismali decedunt.

190. Respondent Curiel & Joannes à S. Thoma, quod etsi actus illi non essent effectivè à gratia habituali, essent tamen meritorij gloriæ, quia subjectum haberet gratiam habitualem in illo instanti in quo elicerentur, per quam esset gratum Deo.

Sed contra: Ut actus habeant rationem meriti propriè, non sufficit quòd sint in subjecto habente gratiam, sed insuper requiritur aliquis influxus gratiæ, per charitatem, & alios habitus, quo vel eliciantur, vel saltem imperentur formaliter, aut virtualiter; aliàs omnes actus hominis justi, sive supernaturales, sive naturales, essent meritorij, quod non recipitur communiter: Ergo etsi homo habeat gratiam habitualem in eodem instanti, in quo elicit actus contritionis & charitatis ad eam ultimò disponentes, si tamen illi actus effectivè non procedant à gratia habituali, medio habitu charitatis & pœnitentiæ, non erunt meritorij vitæ æternæ, subindeque adultus, qui eam ex vi solùm illorum actuum consequetur, eam non habebit ex meritis, & titulo mercedis, sed sine meritis, & solùm titulo hæreditatis.

191. Quarta ratio: Si actus contritionis, & dilectionis perfectæ, non essent effectivè à gratia habituali, eam mediantibus illis actibus homo mereretur de condigno: Sed hoc non debet admitti: Ergo nec illud. Minor est certa: colligitur enim apertè tum ex Apostolo ad Roman. 3. dicente, *Justificati gratis:* tum ex Tridentino sess. 6. cap. 8. ubi dicitur: *Nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promerentur*; eamque docet expressè D. Thomas suprà citatus, dicens quod *operatio quâ homo præparat se ad gratiam habendam, est quidem meritoria,* SED NON GRATIÆ. *quæ jam habetur, sed gloriæ quæ nondum habetur.* Sequela verò Majoris probatur: Id quod est sufficiens ad merendum de condigno gloriam, est etiam sufficiens ad condignè promerendum gratiam justificantem; si ipsam non præsupponat tanquam principium à quo effectivè procedat; cùm enim gloria sit gratia consummata, quod est sufficiens principium condignè promerēdi gloriam, est etiam sufficiens principium promerendi condignè gratiam habitualem, dummodo talis gratia non sit principium talis meriti: Sed actus contritionis & charitatis, quibus homo ad justificationem ultimò se disponit, sunt sufficientes ad merendam gloriam, ut suprà ostendimus, & fatentur Adversarij: Ergo & ad promerendam primam gratiam, quæ in instanti justificationis infunditur, si ab ea effectivè non procedant.

192. Dices fortè, quod licèt tales actus non procedant effectivè à gratia habituali, eam tamen promereri nequeunt, quia sunt simul cum illa, & meritum aliquo saltem instanti debet præcedere præmium.

Sed contra: Actus charitatis intensiores habitu, merentur de condigno ejus augmentum, ut colligitur ex Tridentino sess. 6. can. 32. & nihilominus tale augmentum est in eodem instanti: Ergo ex eo quòd actus charitatis & contritionis perfectæ, & gratia habitualis existant in eodem instanti, malè infertur tales actus non posse gratiam illam de condigno mereri.

193. Ultima ratio philosophica est, & potest sic proponi. Non repugnat aliquid disponere subjectum ad receptionem alicujus formæ, & nihilominus ab illa procedere: Ergo licèt actus contritionis & charitatis ad gratiam sanctificantem ultimò disponant, possunt tamen ab illa effectivè procedere. Consequentia patet: Antecedens probatur. Forma constitutiva naturæ est causa efficiens omnium suarum passionum, & tamen illæ sunt dispositiones ad recipiendam & conservandam illam in materia: v. g. anima rationalis nequit recipi in materia, sine sensu tactûs, & sine complexione sufficiente ad illum, & ideò ipse tactus & complexio sufficiens pro illo, sunt dispositiones ad introducendam & conservandam animam in corpore; unde teste Aristotele 2. de anima textu 94. & D. Thomâ 1. p. quæst. 76. art. 5. juxta majorem vel minorem perfectionem complexionis requisitæ ad sensum tactûs, anima est perfectior vel imperfectior, & ingenium crassius vel subtilius; & tamen certum est ipsum tactum, & complexionem requisitam ad illum, solùm posse effectivè produci ab anima, ut à causa efficiente immediata, quia tactus est potentia vitalis & animalis, quæ exigit produci à principio radicali vitæ, scilicet anima. Idem contingit in calore ut octo, qui remanet in igne: ille enim effectivè producitur à forma ignis qui generatur, & tamen ultimò disponit ad illam; sicut docet S. Thomas 3. p. quæst. 7. art. 13. ad 2. ubi sic habet: *Calor qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens à forma ignis jam præexistentis;* & quæst. 9. art. 3. ad 2. ait: *Per calorem disponitur materia ad susciendam formam ignis, quâ tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet, quasi quidam effectus talis formæ.* Ergo non repugnat aliquid disponere subjectum ad receptionem alicujus formæ, & nihilominus ab illa procedere.

194. Confirmatur: Organizatio corporis est dispositio ad receptionem animæ, & tamen corpus non habet esse organicum, nisi ab anima, ut docet S. Thomas 1. p. quæst. 76. art. 4. ad 1. & communiter Philosophi, cùm explicant hanc definitionem animæ ab Aristotele traditam: *Anima est actus corporis physici organici* &c. Item diaphaneitas seu perspicuitas est ultima dispositio in corpore diaphano ad receptionem lucis, quæ propterea definitur ab Aristotele, *Actus perspicui*; & tamen talis diaphaneitas à luce procedit, cùm impossibile sit aliquod corpus esse diaphanum, nisi ex participatione lucis. Ergo licèt actus contritionis & charitatis ad gratiam habitualem ultimò disponant, possunt nihilominus ab illa procedere; quia ut ait Philosophus 5. metaph. & 2. physic. *Causæ sunt sibi invicem causæ:* unde quod in uno genere est causa alterius, potest in alio genere ab ipso dependere & causari, subindeque in diverso genere causæ simul esse prius & posterius. Sic materia est prior formâ, in genere

genere cauſæ ſuſtentantis ; & illâ poſterior, in genere cauſæ actuantis & informantis. Sic ambulatio eſt cauſa efficiens ſanationis, & ſanatio cauſa finalis ambulationis. Sic *ex parte Solis prius eſt illuminare, quàm tenebras removere : ex parte autem aëris illuminandi prius eſt purgari à tenebris, quàm conſequi lumen, ordine naturæ, licèt utrumque ſit ſimul tempore*, ut ait S. Thomas hîc artic. 8. ad 1. Sic etiam corruptio ſecundùm ordinem cauſæ materialis diſpoſitivæ, eſt prior generatione, ſeu introductione formæ, & tamen introductio formæ eſt prior alterius corruptione & expulſione, in genere cauſæ efficientis, formalis, & finalis, ut idem S. Doctor tradit in 4. ſent. diſt. 17. quæſt. 1. artic. 4. in corp. Sic denique ingreſſus venti intrantis per feneſtram in aulam, eſt cauſa efficiens apertionis feneſtræ, & tamen apertio feneſtræ, utpote impedimenti remotio, concurrit in genere cauſæ materialis diſpoſitivæ ad prædictum venti ingreſſum. Ex quibus patet, non repugnare, ſed potiùs connaturaliter fieri poſſe, ut aliquid pendeat ab alio in genere cauſæ efficientis, & nihilominus ſit prior illo in genere cauſæ materialis diſponentis, ſubindeque quòd actus contritionis & charitatis effectivè procedant à gratia habituali, ad quam ultimò diſponunt.

Quod ut magis declaretur, & Adverſariorum fundamenta faciliùs convellantur, duo breviter hîc notanda ſunt, ex quorum obſervatione valde illuſtrabitur noſtra ſententia.

195. Primum eſt, quod licèt idem ſint ſecundùm rem in inſtantaneis fieri & factum eſſe, hoc tamen non obſtat, quominus eadem res, quæ ſimul fit & facta eſt, priùs ordine naturæ, & ſecundùm rationem noſtram, cum fundamento in re, concipiatur in fieri, quàm in facto eſſe; & ſic gratia habitualis, quæ in eodem inſtanti infunditur à Deo, & ſimul eſt infuſa, atque recepta in anima, priùs prioritate naturæ concipiatur in fieri & in infundi, quàm infuſa & in facto eſſe.

196. Secundum eſt, quod inter hos duos ſtatus hujuſmodi formæ, poteſt mediare aliqua actio realis, quæ ſupponat unum ſtatum, & ſupponatur ad alterum : quo pacto inter Paternitatem Divinam, ut conſtituentem Perſonam Patris, & eandem, ut referentem Patrem ad Filium, mediat actus generationis, qui ſupponit Paternitatem ut conſtituentem, & ſupponitur ad eandem ut referentem, ut in Tractatu de Trinitate fusè declaravimus. Item noſtri Thomiſtæ communiter docent in Tractatu de auxilijs, quod inter permiſſionem primi peccati activè ſumptam, prout eſt activa denegatio auxilij efficacis, tenens ſe ex parte Dei, & eandem denegationem paſſivè ſumptam, prout eſt carentia ejuſdem auxilij, paſſivè recepta in homine, ſeu concepta ut ſe tenens ex parte hominis, mediat peccatum mortale, quod conſequitur ad permiſſionem activam Dei, conſecutione logicâ, & indirectè ; antecedit verò eandem permiſſionem paſſivè ſumptam, ſeu carentiam auxilij, ut ſe tenentem ex parte peccatoris, qui ideò caret auxilio efficaci, quia per peccatum poſuit obicem ejus receptioni. Denique idem patet in exemplo venti aperientis feneſtram, & per eam in aulam intrantis, quod ſuprà adduximus : nam inter ingreſſum venti, ut eſt in fieri, & in facto eſſe, mediat apertio feneſtræ, quæ effectivè procedit ab ingreſſu venti, ut eſt in fieri, & diſponit ad ejus ingreſſum in facto eſſe.

Diſp. 11. art. 3.

A Dicimus ergo cum Cajetano, Conrado, Ferrarienſi, & alijs celebrioribus Thomiſtis, quod gratia habitualis poteſt conſiderari duobus modis, ſecundùm quos duo munia omnino diverſa exercet : primò ut eſt in fieri, ſeu infundi, & prout ſe tenet ex parte Dei illam communicantis : ſecundò ut eſt infuſa, & in facto eſſe, & quatenus ſe tenet ex parte hominis illam recipientis. Primo modo gerit vices auxilij moventis : ſecundo modo habet rationem habitûs & formæ permanentis ; & animam ſanctificantis, ac dantis eſſe divinum participativè, eſſe gratum Deo, & objectum congruum dilectionis ipſius ; & quia primum munus eſt propter ſecundum, exercet
B priùs primum quàm ſecundum, ordine executionis : unde priùs prioritate à quo communicatur animæ, in ratione auxilij moventis, & ut ſe tenet ex parte agentis, quàm in ratione habitûs, & formæ ſanctificantis ; ut communicata priùs in ratione auxilij moventis, diſponat ad ſui connaturalem receptionem in ratione habitûs, per actus contritionis & charitatis. Ex quo facilè intelligitur, quomodo illi actus ſint cauſa & effectus gratiæ in diverſo genere : ſunt enim effectus à gratia activè procedentes, prout eſt in fieri, & ſe tenet ex parte agentis, habetque rationem auxilij moventis : ſunt verò cauſa materialis diſpoſitiva ejuſdem gratiæ, ut eſt in facto eſſe, &
C prout ſe tenet ex parte ſubjecti recipientis, habetque rationem habitûs & formæ permanentis, atque animam ſanctificantis.

Hæc doctrina maximum fundamentum habet in D. Thoma hîc art. 7. dicente : *Tota juſtificatio impij originaliter conſiſtit in gratiæ infuſione, per eam enim & liberum arbitrium movetur, & culpæ remittitur.* His enim verbis apertè declarat, ad juſtificationem impij non requiri auxilium movens, diſtinctum à gratia ſanctificante, ſed ipſam poſſe ſimul movere liberum arbitrium, & culpam remittere, ſubindeque ſimul gerere munus auxilij moventis, & formæ ſanctificantis. Unde art. 8. in corp. ait : *Ipſa igitur Dei moventis motio, eſt gratiæ infuſio.*
D Ubi loquitur de gratia juſtificante, ſeu remittente peccatum, quæ non eſt gratia actualis, ſed habitualis. Et in reſp. ad 2. *Diſpoſitio ſubjecti* (inquit) *præcedit ſuſceptionem formæ, ordine naturæ, ſequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipſum ſubjectum diſponitur, & ideò motus liberi arbitrij, naturæ ordine præcedit conſecutionem gratiæ* (nempe juſtificantis) *ſequitur autem gratiæ infuſionem*, prout ſcilicet, talis gratia ſe tenet ex parte agentis, & gerit vices auxilij moventis, nam ſub hac ratione & formalitate, cauſat actus contritionis & charitatis, quibus liberum arbitrium in Deum, & in peccatum movetur, ut antea declaravimus.
E

197.

Ratio etiam ſuffragatur : Nullus enim negare poteſt, quod in eodem inſtanti temporis, verificetur fieri rei, & factum eſſe, ſeu infundi gratiam, & eſſe infuſam, & quod fieri ſit priùs naturâ, quam factum eſſe, quia fieri eſt cauſa facti eſſe, & infundi infuſi eſſe : Ergo abſque fundamento negaret aliquis, quod res in fieri cauſet aliquem effectum, antequam intelligatur in facto eſſe : Ergo & quod gratia in infundi, cauſet diſpoſitiones, antequam intelligatur infuſa in facto eſſe. Hæc ſecunda conſequentia patet, prima verò probatur : nam communiter dicitur quod materia & forma, ut intelliguntur in fieri, cauſant totum, ut enim intelliguntur in facto

198.

esse, simul sumptæ, sunt formaliter idem quod totum, unde realiter non possunt illud causare, quia inter causam realem & effectum debet intercedere distinctio realis. Addo quod fieri rei est aliquid reale, habens existentiam realem in instanti temporis vero & reali: Ergo potest habere aliquem effectum realem: Ergo pro illo priori naturæ, quo gratia est in infundi, potest causare dispositiones. Cùm enim fieri rei causet esse illius in facto esse, debet causare quidquid est necessarium ad ponendum factum esse: Sed dispositiones sunt necessariæ ex parte subjecti ad ponendam gratiam in facto esse, & ad illam connaturaliter recipiendam: Ergo ab eodem fieri gratiæ, à quo ponitur ejus factum esse, dispositiones ad gratiam effectivè causari debent.

199. Sed ad majorem hujus obscurissimæ & difficillimæ quæstionis elucidationem, & plurium argumentorum solutionem, diligenter observandum est, quod quando dicimus cum Aristotele & D. Thoma, quod causæ sunt sibi invicem causæ, & sese mutuò in diverso genere præcedunt, & subsequuntur, non intendimus quod causa materialis præcedat efficientem, sub ratione efficientis, ita ut detur mutua causalitas inter causam materialem & efficientem, quia causa efficiens in executione est prior simpliciter & omnibus modis causâ materiali, & formali; nam materialem causam transmutat, ut recipiat formam; formam verò introducit in materiam, in cujus introductione exercetur causalitas utriusque causæ materialis & formalis; materialis quidem, recipiendo formam; formalis verò, informando materiam: unde hanc utramque causalitatem prævenit causalitas causæ efficientis, cùm utramque causet; adeòque nullo modo causalitas causæ efficientis est posterior causalitate materiali & formali, sed solùm causa materialis & formalis, efficiens & finalis, se mutuò in diverso genere præcedunt & subsequuntur. Patet hoc exemplo suprà adducto aëris aperientis fenestram, & per eam intrantis in aulam: impulsus enim, quia concurrit in genere causæ efficientis, prior est omnibus modis apertione fenestræ, & introitu aëris seu venti; introitus verò aëris seu venti, & apertio fenestræ, se mutuò præcedunt & sequuntur in genere causæ materialis & formalis; nam aër non introiret, nisi aperiretur fenestra, neque fenestra aperiretur, nisi aër introiret. Ita similiter in præsenti dicimus quod gratia habitualis, ut est in infundi, & ut habet rationem auxilij moventis, sub qua ratione effectivè causat (radicaliter) actus contritionis & charitatis, simpliciter & omnibus modis illos præcedit, & nullo modo est illis posterior: secundùm verò aliam formalitatem quam habet, nempe ut est forma afficiens subjectum, & constituens illud gratum, filium Dei adoptivum &c. est prior & posterior illis actibus, in diverso genere causæ, eos enim præcedit in genere causæ formalis, & subsequitur in genere causæ materialis dispositivæ. Unde axioma illud, *Causæ sunt sibi invicem causæ*, intelligitur de causis materiali & formali, efficiente & finali, adinvicem comparatis, non verò de causa efficiente, ad materialem vel formalem comparata.

§. II.

Solvuntur objectiones.

200. OBjicies primò: Tridentinum sess. 6. cap. 5. & can. 3. & 4. dispositiones ad justificationem refert in Dei motionem, & gratiam prævenientem, excitantem, atque adjuvantem, tanquam in causam efficientem: Sed gratia excitans atque adjuvans ad producendos actus, qui ad justificationem ultimò disponunt, non est habitualis, sed actualis, nimirum auxilium quoddam transiens: Ergo ex Tridentino actus contritionis & charitatis, ultimò ad justificationem disponentes, non procedunt à gratia habituali, sed ab auxilio actuali per modum transeuntis communicato.

201. Confirmatur: Concilium ibidem cap. 7. ait unicuique dari justitiam & gratiam habitualem, *secundùm propriam cujusque dispositionem & cooperationem:* At si talis dispositio effectivè procederet à gratia habituali, potiùs esset dicendum, dispositionem esse juxta proportionem gratiæ habitualis, quàm gratiam habitualem juxta proportionem dispositionis: Ergo &c.

202. Ad objectionem respondeo concessa Majori, negando Minorem: gratia enim habitualis, ut infunditur, & est in fieri, prævenientis & excitantis auxilij rationem habet; *Per eam enim* (inquit S. Doctor suprà relatus) *& liberum arbitrium movetur, & culpa remittitur*; & rursus: *Ipsa Dei moventis motio, est gratiæ infusio.* Unde licèt ad actus qui justificationem antecedunt, & ad eam remotè solùm disponunt, requiratur aliquod auxilium, à gratia habituali realiter & entitativè distinctum, non tamen ad actus contritionis & charitatis, qui sunt dispositiones gratiam habitualem concomitantes, & ponuntur in eodem instanti quo illa infunditur: cùm enim gratia habitualis possit in hoc instanti diversa obire munia, & simul movere liberum arbitrium, & sanctificare animam, atque ab ea peccatum expellere, frustra tunc admittitur aliquod auxilium realiter ab ea distinctum, nam frustra fiunt per plura, quæ possunt fieri per pauciora.

203. Ad confirmationem nego etiam Minorem: nam licèt gratia habitualis, ut est in infundi, & quatenus gerit munus auxilij moventis, non commensuretur uniuscujusque dispositioni, sed potiùs eam efficiat, & sibi commensuret; ut tamen habet rationem habitûs sanctificantis, & est in facto esse, ac perfectè communicat subjecto suum effectum formalem, datur unicuique juxta proportionem dispositionum.

204. Objicies secundò: D. Thomas 1. parte quæst. 62. art. 2. ad 3. dicit conversionem ad Deum clarè visum requirere gratiam consummatam; conversionem meritoriam beatitudinis, requirere gratiam habitualem; conversionem verò, quâ homo se præparat ad habendam gratiam, non requirere gratiam habitualem, sed operationem Dei moventis animam ad se. Ergo actus charitatis & contritionis, qui sunt præparationes & dispositiones ad gratiam habitualem habendam, non procedunt à gratia habituali, sed actuali. Eandem doctrinam tradit in hac parte quæst. 109. art. 6. his verbis: *Alio modo potest intelligi præparatio voluntatis humanæ ad consequendum ipsum gratiæ habitualis donum: ad hoc autem quod præparet se homo ad susceptionem hujusmodi*

doni, non oportet præsupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum; sed oportet præsupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interiùs animam moventis, sive inspirantis bonum propositum. Ecce quomodò D. Thomas distinguit auxilium seu donum gratiæ, à quo procedit præparatio ad gratiam habitualem habendam, à dono ipso habituali, illudque appellat auxilium Dei moventis, seu Dei motionem: motio autem Dei, in doctrina D. Thomæ, est aliqua qualitas collata per modum transeuntis, non verò ipsum gratiæ sanctificantis donum.

Id confirmat Joannes à S. Thoma hîc disp. 28. art. 2. ex quæst. 28. de verit. art. 8. ubi D. Thomas referens sententiam asserentem, gratiam habitualem præcedere contritionem, quia mediâ contritione causat efficienter remissionem peccatorum, eam his verbis repellit: *Si gratia per actum contritionis, & fidei formatæ, causat remissionem culpæ, causabit eam per modum causæ efficientis, quod esse non potest: nam causa effectivè destruens aliquid, priùs ponitur in esse, quàm id quod destruit sit in non esse, non enim ageret in ejus destructionem quod jam non est: unde sequeretur quòd gratia priùs esset in anima, quàm culpa esset remissa, quod est impossibile. Vnde patet quod gratia non per aliquam operationem est causa remissionis culpæ, sed per informationem subjecti.* Ex quibus verbis existimat Joannes à S. Thoma invictum argumentum desumi adversùs nostram doctrinam: nam si contritio (inquit) inquantum dispositio ultima, est efficienter à gratia habituali, & illa contritio servit ad expellendum peccatum, gratia habitualis per aliquam operationem suam, scilicet per contritionem à se elicitam, est causa remissionis culpæ; quod tamen expressè rejicit S. Doctor verbis relatis. Addit quod si ideò non possit (ut loquitur D. Thomas) gratia habitualis effectivè destruere peccatum, quia aliàs deberet ad ipsum supponi existens, cùm non minùs requiratur existentia gratiæ, ut producat ultimam dispositionem, quàm ut efficienter destruat formam contrariam; eadem ratione quâ probat D. Thomas remissionem culpæ non posse esse à gratia habituali, probatur etiam quòd contritio, ut dispositio ultima ad remissionem culpæ, à gratia habituali effectivè non procedat.

205. Ad primum & secundum D. Thomæ testimonium respondeo, quòd quando S. Doctor ait ad conversionem, per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam, non exigi aliquam habitualem gratiam, vel loquitur de præparatione imperfecta ad gratiam, & antecedente, quæ ab actuali auxilio procedit: vel si loquatur de dispositione perfecta & concomitante, solùm intendit non requiri aliam habitualem gratiam, seu donum habituale, distinctum à gratia sanctificante, quæ in instanti justificationis infunditur; aliàs (inquit) daretur processus in infinitum: vel denique solùm vult excludere donum habituale per modum habitûs, non verò per modum auxilij, & in infundi; & hoc vocat motionem, seu Dei moventis auxilium, quia gratia habitualis, dum infunditur, movet liberum arbitrium: unde ait hîc art. 8. *Ipsa Dei moventis motio est gratia infusio.* Quod autem interpretationes istæ sint legitimæ, patet ex eo quòd D. Thomas ait ibidem, conversionem meritoriam beatitudinis esse à gratia habituali: unde cùm dispositiones simpliciter ultimæ ad gratiam, quæ sunt contritio, & dilectio Dei super omnia, sint meritoriæ beatitudinis, manifestum est, juxta ipsius principia, eas à gratia habituali procedere.

Ad tertium desumptum ex quæst. 28. de verit. 206. similiter dico, S. Thomam ibi loqui de gratia habituali, ut est in facto esse, & habet rationem habitûs, & formæ justificantis; quo pacto formaliter, & non efficienter, remittit seu expellit peccatum, non verò loqui de ipsa ut est in fieri, & habet rationem auxilij moventis: nam sub hac ratione non remittit peccatum formaliter, sed tantùm efficienter, movendo liberum arbitrium, ut per actus contritionis & charitatis ad talem remissionem ultimò se disponat.

Unde ad argumentum quod Joannes à S. 207. Thoma invictum appellat, facilè respondetur, distinguendo Majorem: Si contritio, inquantum ultima dispositio, efficienter procedat à gratia habituali, per aliquam operationem suam, gratia habitualis, considerata in facto esse, & ut habet rationem habitûs, & formæ justificantis, erit causa remissionis peccati, negatur: considerata præcisè in fieri, & quatenus habet rationem auxilij moventis, conceditur. Ad id quod addit dico, ut gratia habitualis producat ultimam dispositionem ad seipsam, necessarium quidem esse quòd existat, sed eo duntaxat modo quo eam producit, non verò alio quo ipsam non causat: subindeque cùm non nisi ut infunditur, & ut est adhuc in fieri, eam efficiat, hoc duntaxat modo, atque adeò imperfectè tantùm, & vialiter, ac incompletè debere existere, non verò perfectè, completè, & in esse quieto & permanenti.

Objicies tertiò cum Suare: Si actus charitatis 208. & contritionis in instanti justificationis sint à gratia, præsupponunt eam existentem (cùm causa efficiens causet ut existens) ac proinde ut unitam animæ; cùm gratia sit accidens, & existentia accidentis sit inexistentia, seu inhærentia: Ergo non possunt animam disponere ad receptionem ejus in subjecto.

Sed facilè respondetur ex dictis, distinguendo 209. Antecedens: præsupponunt eam ut existentem & unitam animæ, in ratione auxilij actualis, concedo Antecedens: in ratione habitûs & formæ sanctificantis, nego Antecedens, & Consequentiam; potest enim gratia habitualis priùs naturâ animæ uniri per modum auxilij moventis, ut illam ultimò præparet ac disponat per actus contritionis & charitatis, ad recipiendos effectus formales quos tribuit, ut habet rationem habitûs & formæ sanctificantis.

Dices: Hujusmodi actus procedunt à gratia, 210. tanquam à principio radicali virtutum charitatis & pœnitentiæ: Sed inquantum est principium radicale talium virtutum, & aliarum infusarum, habet rationem habitûs, & formæ sanctificantis: Ergo tales actus procedunt à gratia, inquantum habet rationem habitûs, non verò ut gerit vices auxilij.

Respondeo gratiam, ut principium radicale 211. virtutum infusarum, habere rationem habitûs & formæ sanctificantis, sed hanc non exercere, nisi priùs prioritate à quo, seu naturæ, & ordine executionis, exercendo rationem auxilij moventis, radicaliter per seipsam, & formaliter per habitus infusos, qui ab ipsa emanant ut proprietates ab essentia, ut sic præparet sibi subjectum,

ut connaturaliter ſuum effectum formalem illi communicet.

212. Objicies quartò cum eodem Authore: Gratia habitualis infunditur homini, quia eſt contritus: At ſi contritio eliceretur ab habitu gratiæ, hæc cauſalis non eſſet vera, ſed potiùs iſta: ideò homo conteritur, quia ipſi infunditur habitus gratiæ: Ergo contritio per quam homo ad juſtificationem ultimò diſponitur, non procedit ab habitu gratiæ, ſed ab auxilio actuali per modum tranſeuntis collato.

213. Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem: cùm enim gratia habitualis exerceat munus auxilij moventis, & formæ ſanctificantis, utraque cauſalis eſt vera: prima quidem, intellecta de gratia ut habet rationem habitûs & formæ ſanctificantis; ſecunda verò, intellecta de eadem gratia, ut gerit vices auxilij, & prout eſt in fieri ſeu infundi, ut antea explicatum eſt. Sicut in ordine naturali, iſtæ cauſales ſunt veræ, in diverſo cauſæ genere: feneſtra aperitur, quia ventus aulam ingreditur: ventus aulam ingreditur, quia feneſtra aperitur. Anima unitur corpori, quia eſt organicum, ſeu ultimò diſpoſitum ad eam recipiendam: corpus organicum eſt, quia anima ei unitur & ipſum informat. Corpus recipit lucem, quia eſt diaphanum: & eſt diaphanum, quia recipit lucem. Aër illuminatur, quia purgatur à tenebris: & purgatur à tenebris, quia illuminatur. Cauſæ enim, ut ſuprà ex Ariſtotele dicebamus, ſunt ſibi invicem cauſæ; unde quod cauſat aliquid in aliquo genere cauſæ, ab ipſo cauſari & dependere poteſt in alio genere.

214. Objicies quintò: Homo per viſionem & ambulationem non poteſt ſeipſum diſponere ad habendos oculos, vel pedes, quia tales actiones effectivè procedunt à potentia viſiva, vel progreſſiva. Calor etiam, quamvis poſſit eſſe ultima diſpoſitio ad formam ignis, non tamen calefactio, quia à tali forma effectivè producitur: Ergo ſimiliter, ſi actus contritionis & charitatis à gratia habituali effectivè procedunt, non poterunt ad ipſam diſponere: vel è contra, ſi ad eam diſponant, non poterunt ab ipſa procedere.

215. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando conſequentiam & paritatem. Ratio autem diſcriminis eſt, quia viſio & ambulatio, cùm ſint actiones ſucceſſivæ, non poſſunt fieri in inſtanti, unde preſupponunt in homine potentiam progreſſivam & viſivam, non ſolùm prioritate naturæ, & inſtantis à quo, ſed etiam prioritate temporis & exiſtentiæ: quare cùm ultima diſpoſitio ad aliquam formam, eam comitetur, & ſit in ſubjecto in eodem inſtanti quo forma in ipſo recipitur, implicat quod homo per viſionem & deambulationem ſeipſum diſponat ad habendos oculos & pedes: & idem eſt de calefactione reſpectu ignis, cùm illa pariter ſit actio ſucceſſiva, & non inſtantanea. Econtra verò cùm actus contritionis & charitatis ſint actiones inſtantaneæ, & non ſucceſſivæ, eliciuntur ab homine in eodem inſtanti juſtificationis, in quo gratia infunditur, eamque prioritate ſolùm naturæ præcedunt; ideòque licèt ab ipſa effectivè procedant, poſſunt tamen ad illam diſponere, non ad modum diſpoſitionis antecedentis, ſed concomitantis: ſicut calor ut octo diſponit ad formam ignis, à qua profluit, ut ſuprà ex D. Thoma vidimus.

216. Objicies ſextò: Gratia juſtificans, etiam reſpectu hominis contriti, eſt novum beneficium Dei, ex cujus acceſſione pœnitens multùm creſcit & ditatur: At ſi illa præſupponeretur in homine, ut principium efficiens primæ contritionis, non eſſet novum Dei beneficium &c. Ergo gratia habitualis non eſt principium efficiens primæ contritionis. Major eſt certa, & communiter recipitur à Theologis. Sequela etiam Minoris videtur manifeſta: cùm nulla forma poſſit eſſe novum donum, ſeu beneficium, reſpectu ejus qui poſſidet illam.

217. Reſpondeo conceſſa Majori, negando ſequelam Minoris: cùm enim actus contritionis non mereantur primam gratiam habitualem, ſed ſe habeant duntaxat ut diſpoſitiones ad illam, ſemper eſt novum beneficium, Deum conferre gratiam habitualem contritionis. Quòd verò tales actus procedant efficienter ab eadem gratia, ſub formalitate auxilij moventis, non tollit rationem novi beneficij; ſicut non tollit novam eſſe actionem aut mutationem quâ introducitur forma in materia diſpoſita, quòd diſpoſitiones concomitantes procedant efficienter ab ipſa forma. Similiter per juſtificationem pœnitens multùm creſcit, & ditatur, quia illa non ſolùm importat gratiam habitualem ut eſt in infundi, & gerit vices auxilij moventis, ſed etiam ut eſt infuſa, & in facto eſſe, & quatenus habet rationem formæ ſanctificantis, & dantis eſſe divinum participativè; ſub qua ratione cauſat plures effectus formales, nempe hominem ſanctificare, renovare interiùs, donis Spiritus Sancti, & virtutibus infuſis adornare, & dare illi jus ad hæreditatem regni cœleſtis, ex quorum acceſſione pœnitens mirum in modum ditatur.

218. Objicies ſeptimò: Actus virtutis acquiſitæ nequit efficienter procedere ab habitu quem cauſat: Ergo nec actus charitatis ab habitu charitatis infuſæ, ad quem ultimò diſponit, ſubindeque nec ab ipſa gratia habituali, quæ eſt illius radix.

219. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & paritatem. Ratio diſcriminis eſt, quia actus virtutis acquiſitæ eſt cauſa efficiens habitûs, cujus dicitur cauſa; unde cùm idem non poſſit eſſe prius & poſterius in eodem genere cauſæ, non poteſt ab illo effectivè procedere: at verò primus actus charitatis ultimò diſponens ad gratiam habitualem, non eſt cauſa efficiens ipſius, ſed tantùm diſpoſitiva, unde non repugnat quod ab illa effectivè procedat.

220. Dices, ex hac ſolutione ſequitur, quod ſaltem contritio, quæ eſt pars ſacramenti Pœnitentiæ, non poteſt effectivè procedere à gratia habituali, quæ in tali ſacramento confertur, cùm illam producat effectivè, ſaltem inſtrumentaliter, & duo non poſſint ſe invicem cauſare in eodem cauſæ genere.

221. Reſpondeo hanc inſtantiam ſolùm probare, quòd gratia habitualis non poſſit producere contritionem, quatenus eſt pars ſacramenti Pœnitentiæ, & virtute clavium habet vim producendi gratiam ſacramentalem; non verò quòd contritio ſecundùm ſe conſiderata, & quantùm ad ſuam ſubſtantiam, à gratia habituali effectivè non procedat. Nam ut ait S. Doctor quæſt. 28. de verit. art. 8. ad 2. *Pœnitentia ſacramentum habet conferre gratiam ex virtute clavium, quibus ſe pœnitens ſubjicit: contritio igitur ſi ſecundùm ſe conſideretur, non ſe habet ad gratiam, niſi per*

modum diſpoſitionis ; ſed ſi conſideretur inquantum habet virtutem clavium , ſic ſacramentaliter operatur in virtute ſacramenti pœnitentiæ. Quando ergo homo contritus ad ſacramentum Pœnitentiæ accedit, duplicem recipit gratiam, unam ex opere operantis, quæ correſpondet contritioni ſecundùm ſe conſideratæ ; alteram ex opere operato, quæ correſpondet virtuti ſacramenti, unde ſacramentalis dicitur. Prima producit contritionem in genere cauſæ efficientis, & ab ea ſolùm dependet in genere cauſæ materialis diſpoſitivæ : ſecunda verò dependet à contritione , non ſolùm ut à diſpoſitione , ſed etiam ut à cauſa effectiva inſtrumentali , & ideò ipſam effectivè non producit.

222. Objicies octavò : Nulla cauſa efficiens dependet à ſua operatione, vel effectu , in alio genere cauſæ , quàm finalis ; unde dicitur communiter, quod omne agens eſt propter ſuam operationem: Sed cauſa materialis , ſeu diſpoſitiva, eſt valde diverſa à cauſalitate finali : Ergo gratia habitualis non poteſt dependere in genere cauſæ materialis , ſeu diſpoſitivæ, ab actibus quos effectivè producit.

223. Reſpondeo diſtinguendo Majorem : Nulla cauſa efficiens dependet à ſua operatione, vel effectu, in alio genere cauſæ, quàm finalis, ſi ſit purè efficiens , concedo Majorem : ſi ſimul habeat rationem cauſæ efficientis & formalis , ſecundùm diverſos reſpectus, vel munia quæ exercet , nego Majorem: nam licèt ut gerit munus cauſæ efficientis, non poſſit dependere à ſua operatione, vel effectu , in alio genere cauſæ , quàm finalis ; prout tamen habet rationem cauſæ formalis, ab illo cauſari & dependere poteſt in genere cauſæ materialis diſpoſitivæ ; ut patet in forma ignis , quæ quia non ſolùm eſt cauſa efficiens caloris ut octo, profluentis ab ipſa per modum proprietatis, ſed etiam cauſa formalis , ab ipſo in genere cauſæ materialis diſpoſitivæ dependet, non quatenus eſt cauſa efficiens ipſius (cùm cauſa efficiens in executione ſit prior ſimpliciter & omnibus modis aliis cauſis) ſed prout eſt cauſa formalis. Idem cum proportione de gratia habituali, reſpectu actuum contritionis & charitatis , dicendum eſt : licèt enim ea, prout eſt in infundi , & gerit vices auxilij moventis (ſub qua ratione effectivè cauſat actus contritionis & charitatis) ſit prior illis ſimpliciter & omnibus modis, & in nullo genere cauſæ , ſub hac ratione & formalitate , ab illis dependeat , ut tamen eſt habitus & forma ſanctificans , & cauſa formalis juſtificationis , ab illis in genere cauſæ materialis, ſeu diſpoſitivæ dependet, ut latiùs expoſuimus in notabili, quod ſolutioni objectionum præmiſimus: & in hoc valde hallucinantur Adverſarij , dùm exiſtimant nos velle quod gratia habitualis , prout eſt cauſa efficiens actuum contritionis & charitatis , ab illis in alio genere cauſæ dependeat ; hoc enim nuſquam ſomniavimus , cùm pro certo habeamus, cauſam efficientem , ut efficiens eſt, à nulla alia cauſa , præterquam à finali, poſſe pendere.

224. Objicies ultimò : Diſpoſitio ad augmentum gratiæ, & virtutum, non eſt ab ipſo augmento effectivè : Ergo neque diſpoſitio ad primam gratiam erit effectivè ab ipſa gratia.

Reſpondeo dato Antecedente, negando conſequentiam , & paritatem. Ratio diſcriminis eſt, quia diſpoſitio ad primam gratiam ſanctificantem non eſt ipſius meritoria , diſpoſitio verò ad augmentum gratiæ , & virtutum , illud de condigno meretur : unde cùm principium meriti non poſſit cadere ſub merito, diſpoſitio ad augmentum gratiæ, ab illo effectivè procedere nequit , ſicut diſpoſitio ad primam gratiam habitualem , ab ipſa effectivè producitur.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis in hac diſputatione inferes primò, 225.
quod licèt aliquando iuſtificatio fiat in tempore , & in ea procedatur de imperfecto ad perfectum, per ſe tamen non requirit tempus, ſed poteſt vnico inſtanti fieri. Ita D. Thomas hîc art. 7. vbi ſic diſcurrit. Tunc homo iuſtificatur , cùm Deus in eius anima gratiam introducit : Sed poteſt eam in inſtanti introducere : Ergo homo poteſt in inſtanti juſtificari. Major patet , Minor probatur : Primò quia gratia per Spiritum Sanctum in cordibus noſtris diffunditur , vt dicitur ad Roman. 5. Sed Spiritus Sanctus advenit in inſtanti , juxta illud Actor. 2. *Factus eſt repente de cœlo ſonus, advenientis Spiritus vehementis :* Unde Gloſſa Ambroſij in illud Lucæ 1. *Abiit in montana cum feſtinatione :* ait : *Neſcit tarda molimina ſpiritus ſancti gratia :* & Chryſoſtomus homil. 25. in Joan. in principio aſſignat differentiam inter nativitatem ex carne, & ex Deo, per gratiam Spiritus ſancti, quòd illa indiget tempore, hæc verò perficitur in momento : Ergo Deus poteſt in inſtanti gratiam homini infundere.

Secundò probatur eadem Minor : Quòd aliqua forma non ſtatim introducatur in ſubjectum, provenit ex eo quòd ſubjectum non eſt diſpoſitum, & agens indiget tempore , ut diſponat illud ; videmus enim in naturalibus , materiâ diſpoſitâ , formam introduci in inſtanti ; & lucem in inſtanti recipi in diaphano , quia ex ſe eſt diſpoſitum ad eam recipiendam: Sed Deus non requirit aliam diſpoſitionem in anima, ad gratiam producendã, quàm eam quam ipſe facit , & hanc in inſtanti efficere poteſt : Ergo &c. Minor probatur quoad ſecundam partem , prima enim ſupponitur ex dictis de diſpoſitionibus ad gratiam & juſtificationem : Quòd agens non ſtatim diſponat ſubiectum, provenit ex diſproportione aliqua inter indiſpoſitionem ſubjecti , & virtutem agentis ; unde quantò fortior eſt virtus agentis, tantò citiùs diſponit ſubjectum : Sed virtus divina , cùm ſit infinita , ſuperat quamcumque indiſpoſitionem ſubjecti : Ergo poteſt quamcumque materiam in inſtanti diſponere, ac proinde liberum arbitrium ad gratiam juſtificantem in inſtanti præparare.

Dices : Motus liberi arbitrij eſt electio : At electio, cùm requirat deliberationem conſilij , quæ important diſcurſum, non poteſt fieri in inſtanti: Ergo liberum arbitrium non poteſt in inſtanti ad gratiam præparari. 226.

Confirmatur : Ad actus liberi arbitrij, ad juſtificationem diſponentes , neceſſaria eſt conſideratio plurium , Dei ſcilicet , & peccati : Sed intellectus non poteſt ſimul plura intelligere : Ergo nec liberum arbitrium in inſtanti ad juſtificationem diſponi.

Ad inſtantiam reſpondeo cùm D. Thoma hîc art. 7. ad 1. motum liberi arbitrij ad juſtificationem requiſitum , eſſe conſenſum ad deteſtandum peccatum , & ad accedendum ad Deum : conſenſus autem poteſt eſſe in inſtanti , ſicut & ipſa electio, quæ ad juſtificationem eſt neceſſaria ; ut patet in Adamo , & in Angelis , qui per proprios actus, Deum omnibus aliis præligendo, ſe ad gratiam diſpoſuerunt. 227.

Ad confirmationem dico cum eodem S. Doctore in resp. ad 2. intellectum posse intelligere simul plura, si habeant ordinem adinvicem, quia tunc se habent per modum unius, juxta illud commune proloquium: *Ubi est unum propter aliud, ibi est unum tantùm:* peccatum autem ut destruendum propter Deum, & ipse Deus, aliquem inter se ordinem habent.

228. Inferes secundò, justificationem, ex parte termini per eam producti, esse maximum opus Dei; cùm gratia habitualis, quæ est ejus terminus, sit perfectior omni ente creato, & creabili, ut in Tractatu de gratia ostendimus, & innuit D. Thomas hîc art. 9. ad 2. dicens, *Bonum gratiæ unius, majus est quàm bonum naturæ totius universi.* Creatio tamen secundùm quid, seu ex parte modi agendi, perfectior est justificatione: quia per creationem aliquid fit ex nihilo; per justificationem verò gratia educitur ex anima, non ratione potentiæ naturalis, sed obedientialis, sicut in Tractatu de gratia declaravimus.

Disp. 2. art. 4.

Disp. 4. art. 2.

229. Inferes tertiò, justificationem, ut communiter fit, esse quidem actionem mirabilem, sed non miraculosam.

Prima pars patet: nam in justificatione in primis remittuntur peccata; remissio autem peccatorum est præcipuum opus divinæ omnipotentiæ, juxta illud quod canit Ecclesia in collecta Dominicæ 8. post octavas Trinitatis: *Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maximè & miserando manifestas:* cujus dicti tres egregias rationes assignat S. Thomas 1. p. quæst. 25. art. 3. ad 3. Secundò in justificatione fit interna animæ recreatio & renovatio, de qua dicitur Psal. 103. *Emittes spiritum tuum, & creabuntur, & renovabis faciem terræ.* Tertiò anima peccatoris mirum in modum venustatur ac decoratur per gratiam habitualem, quæ est animæ decor & pulchritudo, juxta illud Augustini 15. de Trinit. cap. 8. *Natura cùm à Deo suo conditore justificatur, à deformi forma, formosam transformatur in formam:* unde animæ per gratiam justificatæ dicit Deus Cantic. 4. *Tota pulchra es amica mea, & macula non est in te.* Quartò in justificatione homo fit Dei amicus, & objectum dilectionis specialis illius. De quo effectu loquitur Doctor mellifluus serm. 5. in dedic. Ecclesiæ, explicans illud Job: *Quid est homo quia magnificas eum?* subdit enim *Quid? sine dubio vanitati similis factus est homo, ad nihilum redactus est homo. Quomodo tamen penitùs nihil est, quem magnificat Deus? quomodo nihil, erga quem appositum est cor divinum? Respiremus fratres, & si nihil simus in cordibus nostris, fortè in corde Dei potest aliud latere de nobis. O pater misericordiarum, quid apponis erga nos cor tuum? Scio, scio: ubi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum. Quomodo ergo nihil sumus, si thesaurus tuus sumus?* Denique in justificatione homo non solùm fit Dei amicus, sed etiam in filium ejus adoptatur: quod est adeò mirabile & stupendum, ut Chrysologus serm. 72. id appellet, *Sacramentum pavoris sanctorum*; & serm. 67. & 68. exclamet: *stupent Angeli, miratur cœlum, pavet terra, caro non fert, auditus non capit, non attingit mens, tota sustinere non potest creatura, æstimare non sufficit, credere pertimescit.*

Magna procul dubio Deus olim fecit mirabilia, quæ recenset Propheta Regius Psal. 135. dicens: *Qui facit mirabilia magna solus: qui fecit cœlos in intellectu: qui firmavit terram super aquas: qui fecit luminaria magna, Solem in potestatem diei, lunam & stellas in potestatem noctis: qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum: qui eduxit Israël de medio eorum, in manu potenti & brachio excelso: qui divisit mare rubrum in divisiones: qui percussit petram, & fluxerunt aquæ &c.* Hæc omnia quotidie renovat in justificatione impij. Ibi cœlos facit in intellectu, qui terrenos olim & irrationales peccatores, facit cœlestes & rationales. Ibi firmat terram super aquas, qui ex lachrymarum fluentis, cordis in bono firmitatem operatur. Hîc luminaria magna creat, qui lucem gratiæ è tenebris peccatorum eruit. Hîc percutit Ægyptum, & filios Israël eruit à captivitate Pharaonis, qui peccatores à miserabili liberat Dæmonis servitute. Hîc mare rubrum dividit, & Pharaonem, omnemque exercitum ejus aquis immergit, qui insurgentes affectuum inordinatorum fluctus comprimit, & omnes iniquitates nostras in profundum maris suæ infinitæ misericordiæ projicit. Hîc petram in stagna aquarum convertit, qui ex durissimo corde lachrymarum fontes elicit. Denique justificationi impij istud Poëtæ meritò adaptari potest: *Non alibi miranda magis.* Illa enim opus est humanæ intelligentiæ impervium, mysterium in Deo absconditum, secretum horroris, sacramentum pavoris Sanctorum, & ænigma sacratissimum, & obscurissimum, quod nulla humani ingenij solertia aperire potest. *Indica mihi, si nosti omnia, per quam viam spargitur lux, dividitur æstus super terram?* Job 38. Quæ verba exponens Gregorius magnus lib. 29. Moral. cap. 9. sic ait: *Quid lucis nomine nisi justitia accipitur, & quid per tenebras nisi injustitia designatur? Vnde quibusdam conversis à peccatorum nequitia dicitur: eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino. Tunc verò lux nobis spargitur, quando mens nostra fidei radio illustratur: tunc æstus dividitur, quando divini amoris igne inflammatur. Indica ergo mihi per quam viam lux spargitur? Ac si apertè diceretur: dic quo ordine justitiam suam Deus occultis finibus cordium infundit, cùm & per accessum non videatur, & tamen visibilia opera hominum invisibiliter immutet; cùm unam eandemque mentem modò hac, modò illâ virtute irradiet, tamen per sparsam lucem adhuc ex parte aliqua eam in tentationis tenebris remanere permittat, dum dura corda emollit, dum rigida inflectit, dum aspersa mitigat, dum frigida accendit, dum debilia roborat, dum vaga stabilit, dum nutantia confirmat: intuere si vales, incorporaliter veniens quibus eam meatibus illustret.*

Hunc mirabilem gratiæ effectum eleganter describit S. Prosper in carmine de ingratis, his versibus:

Deus ergo sepultos
Suscitat, & solvit peccati compede vinctos:
Ille obscuratis dat cordibus intellectum:
Ille ex injustis justos facit, indit amorem
Quo redametur amãs, & amor quẽ conserit ipse est.
Hunc itaque affectum, quo sumunt mortua vitam,
Quo tenebræ fiunt lumen, quo immunda nitescunt,
Quo stulti sapere incipiunt, ægrique valescunt.
Nemo alij dat, nemo sibi &c.

Secunda pars corollarij, quæ asserit justificationem, ut communiter fit, non debere dici miraculum, docetur à D. Thoma hîc art. 10. & probatur breviter: Ut aliqua actio sit miraculosa, requiritur ut fiat præter ordinem communem divinæ providentiæ, ut patet in resurrectione mortui, & illuminatione cæci: Sed justificatio impij, ut com- 230.

muniter fit, non fit præter ordinem communem divinæ providentiæ ſupernaturalis, fit enim procedendo paulatim ab imperfecto ad perfectum, & diſponendo peccatorem ad gratiam, per actus fidei, ſpei, contritionis, & charitatis: Ergo illa non debet dici miraculum. Dixi, *ut communiter fit*, quia converſiones aliquæ extraordinariæ, qualis fuit converſio D. Pauli, B. Magdalenæ, poſſunt dici miraculoſæ, quia ſunt præter communem & conſuetum curſum divinæ providentiæ, moventis priùs animam peccatoris ad converſionem imperfectam, ut poſtmodum ad perfectam deveniat; Deus autem animam D. Pauli, & B. Magdalenæ, tam vehementi & potenti gratiâ excitavit & movit, ut ſtatim perfectionem quandam juſtitiæ & charitatis aſſecuti ſint. Unde de B. Magdalena ait Petrus Damianus ſerm. 5. de S. Bonifacio: *Stipula tartari in momento cedrus facta eſt paradiſi, atque ut ita fatear, torris inferni factus eſt ſplendidum ſydus cœli.* Hinc etiam communiter illi adaptant SS. Patres & Scripturæ Interpretes illud Iſaiæ 21. *Ecce Babylon poſita eſt mihi in miraculum.* Et Stephanus Cantuarienſis apud Tilmanum in allegoriis, ait illam eſſe mirabilem illum arcum, quem Deus poſuit in nubibus, vt ſignum eſſet fœderis, quod cum hominibus inierat, de quo dicitur Eccli. 43. *Vide arcum, & benedic eum qui fecit eum, valde ſpecioſus eſt in ſplendore ſuo.* Sicut enim (inquit) arcus fit ex repercuſſione radiorum Solis, & nube rorida; ita Chriſtus, verus Sol iuſtitiæ, reſpiciens Magdalenam veluti nubem roridam, eam velut ſacram Iridem variarum virtutum coloribus decoravit, & in lachrymarum imbrem reſolvit. Quare de ea canit idem Author:

Salve verſicolor cœlum, Iridis inſtar, amœnas
Virtutum formas, florigeraſque ferens.

251. Inferes ultimò, quatuor eſſe cauſas juſtificationis, ſicut & cujuſlibet alterius actionis, materialem, formalem, efficientem, & finalem. Formalis eſt juſtitia inhærens, ſeu gratia habitualis & juſtificans, ut art. 3. oſtenſũ eſt. Materialis eſt eſſentia animæ, *Diſp. 2. art. 6.* in qua reſidet ipſa gratia juſtificans, ut in Tractatu de gratia viſum eſt. Finalis eſt triplex: Prima gloria Dei; nam vt ait Paulus ad Epheſ. 1. *Prædeſtinavit nos in adoptionem filiorum &c. in laudem gloriæ gratiæ ſuæ, in qua gratificavit nos in dilecto Filio ſuo.* Secunda gloria Chriſti, de qua paſſim idem Apoſtolus in Epiſt. ad Coloſſenſes, & ad Hebræos. Tertia eſt gloria & beatitudo cuique propria, quæ in clara Dei viſione conſiſtit, de qua dicitur ad Roman. 5. *Liberati à peccato, finem habemus vitam æternam.* Efficiens etiam eſt multiplex: Prima & præcipua eſt Deus. Secunda, eaque inſtrumentalis, conjuncta tamen cum Divinitate, eſt Chriſtus ut homo. Tertia eſt miniſterialis, nempe ſacerdos, qui eſt miniſter ſacramentorum, quę ſunt vaſa & inſtrumenta gratię Quarta eſt meritoria, & ipſa ſola eſt Chriſtus, *qui, cùm eſſemus inimici, propter nimiam charitatem quâ dilexit nos, ſuâ ſanctiſſimâ paſſione in ligno crucis nobis juſtificationem meruit, & pro nobis Deo Patri ſatisfecit*, ut ait Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 7. Addi poteſt cauſa exemplaris, quæ eſt idem Chriſtus reſurgens à mortuis: quia ut ait D. Paulus ad Roman. 4. *Traditus eſt propter delicta noſtra, & reſurrexit propter juſtificationem noſtram:* id eſt, ut perfectum juſtificationis exemplar nobis exhiberet. Sicut enim Chriſtus citò, verè, & perfectè, ſeu non iterum moriturus reſurrexit; ita juſtificatio noſtra, quæ eſt ſpiritualis quædam reſurrectio à morte peccati ad vitam gratiæ, debet eſſe prompta, vera, & perfecta: & ſicut *Chriſtus reſurgens ex mortuis, jam non moritur, mors illi ultra non dominabitur*, ut ibidem ait Apoſtolus; ita Chriſtianus in juſtificatione ſpiritualiter renaſcens, & ad vitam gratiæ reſurgens, non debet ampliùs mori morte peccati, nec peccatum illi ultra dominari.

DISPVTATIO II.

De merito Iuſti.

Ad quæſt. 114. D. Thomæ.

EXplicato primo effectu gratiæ habitualis, qui eſt juſtificatio impij, conſequens eſt ut de merito juſti, quod eſt effectus ejus ſecundarius, diſſeramus, & quæ tradit S. Doctor quæſt. 114. breviter exponamus.

ARTICVLVS PRIMVS.

An homo poſſit aliquid verè & propriè, ſeu de condigno, à Deo promereri?

MEritum in communi eſt quædam affectio ſeu proprietas actûs humani, prout eſt moraliter bonus, ut docet D. Thomas ſuprà quæſt. 21. art. 3. & ſi conſideretur in abſtracto, eſt jus quoddam ad præmium, ſeu mercedem ab alio habendam: ſi verò in concreto ſpectetur, definiri poteſt *opus retributione dignum.* Sed quia boni operis retributio duobus modis fieri vel exigi poteſt, nimirum vel ex quadam decentia, liberalitate, & ut ſic dicam honeſtate præmiantis, vel ex juſtitiæ debito, Theologi duplex diſtinguere ſolent meritum: unum propriè & ſtrictè ſumptum, quod habet in ſe valorem & æqualitatem cum præmio, & vocatur *meritum de condigno*: aliud largè & impropriè dictum, quod exceditur à præmio in valore, eſt tamen decens & congruum, ut tribuatur à præmiante, unde dicitur *meritum de congruo.* Exemplum utriuſque eſt in milite, cui proprium ſtipendium exhibetur de condigno; de congruo verò datur illi beneficium nobilitatis, vel donativum aliquod à Rege. Hîc ſolùm agimus de merito de condigno: cùm enim illud ſimpliciter & abſolutè meritum appelletur, quando hæretici meritum in genere reſpuunt, potiſſimum de eo loquuntur. Illud autem tanto odio proſequuntur, ut Calvinus lib. 3. inſtit. cap. 15. dicat nomen meriti exoſum eſſe, & eum peſſimè fidei conſuluiſſe, qui primus humanis hoc nomen aptavit operibus, ad Dei judicium comparatis. Sunt tamen aliqui ex recentioribus hæreticis, qui meriti nomen admittunt, & concedunt homini aliquod meritum, non tamen vitæ æternæ, ſed alterius præmij inferioris ordinis, idque non propter operum proportionem, ſed ex ſola Dei miſericordia, ut refert Bellarminus lib. 5. de juſtific. cap. 5. Pro veritatis Catholicæ declaratione & defenſione

Dico, hominem, ex gratia ſeu per gratiam operando, poſſe verè & propriè, ſeu de condigno aliquid à Deo promereri.

Probatur primò ex Scriptura, quæ operibus ho-

minum nomen meriti simpliciter & absolutè tribuit: Eccles. 16. *Misericordia facit unicuique locum, secundùm meritum operum suorum.* Ad Hebræos 13. *Beneficentiæ & communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus*, qui est merces nostrorum operum, juxta illud Genes. 17. *Ego protector tuus sum, & merces tua magna nimis:* nomen verò meriti absolutè dictum, meritum de condigno significat, cùm meritum de congruo non sit verè & propriè meritum. Unde etiam Scriptura valorem seu dignitatem operum supernaturalium apud Deum explicat per hoc nomen *dignus:* Sapient. 3. *Deus tentavit eos, & invenit eos dignos se:* ad Coloss. 1. *Gratias agentes Deo Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum.*

3. Confirmatur: Merces respondet merito de condigno, juxta illud Apostoli ad Roman. 4. *Ei autem qui operatur merces non imputatur secundùm gratiam, sed secundùm debitum*; & illud Augustini Epist. 105. *Idem est merces operanti, quod stipendium militanti:* Sed Scriptura variis in locis docet operibus justorum respondere mercedem apud Deum: Sapient. 5. *Justi in perpetuum vivent, & apud Dominum est merces eorum:* Matth. 5. *Merces vestra copiosa est in cœlis:* Ergo Scriptura tribuit operibus justorum meritum de condigno, & non solùm de congruo. Unde Tertullianus lib. de pœnit. cap. 2. *Bonum factum Deum habet debitorem, sicut & malum; quia judex omnis remunerator est causæ.*

4. Confirmatur ampliùs ex aliis testimoniis, in quibus affirmatur Deum, ut justum judicem, retribuere præmia benè operantibus: 2. ad Timoth. 4. *Reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus justus judex:* quod verò datur à Deo ut justo judice, datur ex justitia & ob meritum de condigno. Unde Augustinus tract. 3. in Joan. verba illa Apostoli expendens, sic ait: *Ut susciperet gratiam, misericordem patrem opus habet; ut præmium gratiæ, justum judicem:* Ergo &c.

5. Potest etiam suaderi conclusio congruâ ratione. In omni Republica benè ordinata necessarium est, ut membra ejus spe præmij ad benè operandum alliciantur, & metu supplicij à malo coerceantur: Sed Deus est supremus hominum gubernator, & ejus providentia est perfectissima, præsertim in ordine supernaturali: Ergo maximè decuit, ut etiam in illo ordine hominibus præmia proponeret, quæ de condigno mereri possent, sicut præordinavit & præparavit supplicia, quibus mala opera puniantur. Et in hoc Deus honori nostro non modicum profecto consuluit: nam ut eleganter ait Cassiodorus, *Parum laudis habet virtutum corona, quæ ex labore non descendit; potest quidem habere palmam, sed non habet gloriam. Hæc est magnarum ratio virtutum, ut quantò plus homo laborat, tantò plus mercedis acquirat.* Simili ratione utitur S. Thomas 3. p. quæst. 19. art. 3. ad probandum actiones humanas Christi Domini fuisse meritorias. *Habere* (inquit) *aliquod donum per se, est nobilius quàm habere illud per aliud: semper enim causa quæ est per se, potior est eâ quæ est per aliud, ut dicitur 8. physic.* Et post pauca: *Ille qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per seipsum: unde nobilius habetur id quod habetur per meritum, quàm id quod habetur sine merito.* Nobilius ergo est & gloriosius homini, quod cœlestem hæreditatem, aliaque præmia ordinis supernaturalis, ex propriis meritis, quàm ex sola Dei gratia & liberalitate consequatur.

Eadem veritas patebit ex infrà dicendis, cùm agemus de conditionibus ad meritum requisitis, & cùm ostendemus opera justorum, informata gratiâ & charitate, esse meritoria de condigno vitæ æternæ.

6. Fundamenta verò hæreticorum levissima sunt, & ad duo præcipua capita reducuntur. In primis dicunt in hominibus etiam justis nullum esse opus bonum simpliciter, sed omnia eorum opera esse peccata, subindeque non præmio, sed supplicio digna, nisi Deus ex misericordia sua illa non imputet. Sed hoc evidenter falsum ac erroneum est, & in Tractatu de gratia fusè impugnatum. Secundò dicunt injuriam fieri meritis Christi, si alia merita à suis invehamus, & hominibus justis attribuamus. Verùm tantùm abest, quòd merita nostra quidquam gloriæ Christo detrahant, quin potiùs eam magis attollunt & amplificant; cùm maxima gloria sit, quòd Christus non solùm potuerit pro se mereri, sed etiam suis meritis nobis vim ad merendum obtinere: sicut quod causæ naturales possint aliquid efficere, non derogat infinitæ potentiæ & efficientiæ Dei, sed potiùs illius virtutem ostendit, quatenus non solùm virtutem efficiendi habet, sed etiam potest alios efficientes efficere, servatâ sibi nihilominus semper propriâ excellentiâ primæ & universalissimæ causæ. *Disp. 1. art. 3.*

7. Objici tamen potest contra nostram conclusionem. Meritum debet esse in obsequium retributoris, ejusque utilitatem: Sed actiones hominis, quantumcumque bonæ, non possunt habere rationem obsequij utilis Deo; quia non possumus ipsi propriè dare aliquid, cùm ipse habeat majus & perfectius dominium in nostras actiones, quam nos ipsi; unde Job 35. dicitur: *Si justè egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* Ergo homo non potest aliquid à Deo mereri.

8. Confirmatur. Ut aliqua actio sit meritoria apud aliquem, non debet ipsi esse debita aliis titulis: Sed nostræ actiones pluribus titulis Deo debitæ sunt: Ergo non possunt esse meritoriæ apud ipsum.

9. Ad objectionem dicendum cum D. Thoma hîc art. 1. ad 2. non esse necessarium quod opera apud Deum meritoria cedant in ejus utilitatem, sed sufficere quòd cedant in ejus gloriam, quam Deus in nostris & in suis operibus quærit; & quòd ipsi placeant, & ab operante in ipsum ut ultimum finem ordinentur.

10. Ad confirmationem dico hoc argumentum probare quidem opera nostra non esse meritoria de rigore justitiæ apud Deum, non convincere tamen ea non esse meritoria de condigno, suppositâ ordinatione Dei extrinsecâ, vel intrinsecâ, quâ ad præmium ordinantur: in hoc enim differt meritum de rigore justitiæ à merito de condigno, quòd primum omnem gratiam factam personæ merenti excludit; secundum verò solam condignitatem seu proportionem operis ad præmium importat, suppositâ aliquâ gratiâ factâ personæ merenti, ut patebit ex infrà dicendis.

ARTICVLVS

Articvlvs II.

Quæ conditiones ad meritum requirantur?

11. TErminatâ quæstione, an sit in hominibus meritum de condigno apud Deum, consequens est ut quid sit tale meritum declaremus; quod non potest à nobis meliùs explicari, quàm conditiones ad tale meritum requisitas exponendo. Hæ autem ex tribus præcipuè capitibus requiri possunt: primò ex parte actûs capacis meriti: secundò ex parte hominis merentis: tertiò ex parte Dei apud quem meretur. Ex parte actûs tres requiruntur conditiones, nempe quòd sit liber, bonus, & utilis alteri, seu factus in obsequium alterius. Ex parte hominis merentis duæ tantùm necessariæ sunt, scilicet quòd sit in statu gratiæ habitualis seu sanctificantis, loquendo de merito beatitudinis supernaturalis, & quòd sit in statu viæ. Ex parte verò Dei, apud quem homo meretur, requiritur aliqua ordinatio operis meritorij ad præmium. De conditionibus primi & secundi generis agemus in hoc articulo, de ultima verò dicemus in sequenti.

§. I.

Exponuntur tres conditiones ex parte actûs meritorij requisitæ.

12. DIco primò: Ut actus sit meritorius, debet esse liber, non solùm libertate imperfectâ & inchoatâ, quæ spontaneitas dicitur, & solam immunitatem à coactione importat, sed etiam libertate perfectâ & completâ, quæ indifferentiam activam, seu potentiam ad oppositum requirit.

Hæc conclusio est certa de fide, definita ab Innocentio X. in sua Constitutione, ubi hanc propositionem ut hæreticam proscribit: *Ad merendum & demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas à necessitate, sed solùm à coactione.* Eandem propositionem ut hæreticam priùs damnaverat S. Thomas quæst. 6. de malo art. unico, his verbis: *Quidam posuerunt quòd voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant quòd voluntas cogeretur: non enim omne necessarium est violentum, sed solùm id cujus principium est extra; unde & motus naturales inveniuntur aliqui necessarij, non tamen violenti &c. Hæc autem opinio* EST HÆRETICA, *tollit enim rationem meriti & demeriti in humanis actibus: non enim videtur esse meritorium vel demeritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit, quod vitare non possit.* Idem docet in hac parte quæst. 21. art. 3. ubi rationem meriti & demeriti ponit ut proprietatem actûs moralis & humani, de cujus ratione est libertas indifferentiæ. Unde in solut. ad 2. docet hominem esse dominum illorum actuum per quos meretur. Et art. 4. ad 2. sic ait: *Homo sic movetur à Deo ut instrumentum, quòd tamen non excludit quin moveat seipsum per liberum arbitrium: & ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum.*

13. Favent etiam SS. Patres: Hieronymus enim lib. 2. contra Jovinian. ait: *Vbi necessitas, nec corona, nec damnatio est.* Et Bernardus serm. 81. in Cantica: *Vbi non est libertas, nec meritum.* Unde Sapiens Eccles. 31. explicans quâ ratione justus bene operando meruerit laudem, dicit: *Qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit:* quia sine hac libertate indifferentiæ, & potentia ad agendum vel non agendum, nihil esset admiratione vel præmio dignum in operibus justorum.

Ratio etiam suffragatur: Primò quia esse meritorium, vel demeritorium, est proprietas quædam actûs humani: Sed actus purè spontanei, & à sola coactione, non verò à necessitate immunes, non sunt propriè humani: Ergo nec meritorij vel demeritorij. Minor probatur: *Illæ actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt*, ut ait S. Thomas suprà quæst. 1. art. 1. Sed actus purè spontanei non procedunt à voluntate deliberata, id est ex deliberatione rationis, & electione voluntatis, ut patet in amore beatifico, vel in volitione boni ut sic: Ergo non possunt dici propriè actus humani. 14.

Secundò: Inter eum qui meretur, & eum qui præmiat, est quidam contractus; nam qui meretur, exhibet obsequium suum, qui autem præmiat, dat mercedem: constat autem quod inter contrahentes nullus dat aliquid, nisi habeat ejus dominium, unde actus meritorius debet esse sub dominio merentis: Sed dominium voluntatis est per libertatem indifferentiæ, per quam in ejus potestate est agere vel non agere, aut agere hoc vel illud, ut docet S. Thomas 1. p. quæst. 82. art. 1. ad 3. dicens quod *sumus domini nostrorum actuum, secundùm quod possumus hoc vel illud eligere:* Ergo actus meritorius debet esse liber libertate indifferentiæ, & non solùm libertate spontaneitatis, seu immunitatis à coactione. Unde commune Theologorum proloquium est, desumptum ex Aristotele 3. Ethic. cap. 5. *Naturalibus neque meremur, neque demeremur.* 15.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò: Angelus in primo instanti meruit, & tamen in eo non erat perfectè liber. Similiter in Christo non fuit libertas indifferentiæ, & tamen in eo fuit perfectissimum meritum, ut docent Theologi 3. p. quæst. 19. Ergo ad meritum non requiritur libertas indifferentiæ, sed sufficit libertas à coactione. Unde S. Thomas in 3. sent. dist. 18. quæst. 1. art. 2. ad 5. sic ait: *Etiamsi liberum arbitrium Christi esset determinatum ad unum numero, sicut ad diligendum Deum, quod non facere non potest, tamen per hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis sive meriti, quia in illud non coactè sed sponte tendit, & ita est actûs sui dominus.* 16.

Respondeo quod licèt Angelus in primo instanti creationis non fuerit liber libertate specificationis, seu contrarietatis ad bonum & malum, quia in illo instanti peccare non potuit, fuit tamen tunc liber libertate contradictionis, seu quoad exercitium, quod sufficit ad rationem meriti, ut in Tractatu de Angelis declaravimus. Idem dicendum de Christo: licèt enim ille, ratione suæ impeccabilitatis, non esset liber libertate contrarietatis ad bonum & malum, erat tamen liber libertate contradictionis & exercitij. Unde S. Thomas loco citato solùm intendit, quod etsi liberum arbitrium Christi esset determinatum ad unum, scilicet ad dilectionem Dei quoad perfectiones necessarias, poterat tamen mereri, quia cum tali determinatione remanebat liber & indifferens 17. *Disp. 13 art. 5.*

quantùm ad exercitium, seu indifferentiâ & libertate contradictionis, ad eandem dilectionem Dei, prout est ratio diligendi creaturas, ut in Tractatu de actibus humanis fusè exposuimus. *Disp. 2. art. 2.*

18. Objicies secundò: Meritum ex divina acceptatione ad præmium dependet, adeò ut dato quocumque opere perfectissimo, etiam libero, si Deus non acceptet illud ad vitam æternam, non sit meritorium vitæ æternæ: Sed Deus potest acceptare ad vitam æternam non solùm opera libera, sed etiam necessaria; ut patet in morte Sanctorum Innocentium, quam licèt non liberam, sed necessariam, acceptavit Deus ad coronam martyrij: Ergo actus non liber, præsertim ordinis supernaturalis, potest esse meritorius.

19. Respondeo distinguendo Majorem: Meritum dependet ex divina acceptatione, tantùm, negatur: ex divina acceptatione, & simul ex bonitate morali operis, quæ libertatem indifferentiæ supponit, concedo Majorem; & nego Minorem intellectam de acceptatione ad gloriam tanquam ad præmium. Ad probationem in contrarium subjunctam, dico SS. Innocentes non habere propriè & simpliciter aureolam martyrij, subindeque nec ad eam propriè & simpliciter dici posse acceptatos, sed solùm ad aliquam participationem ipsius (idque non tanquam ad præmium) consistentem in gaudio, quod ex mera Dei liberalitate percipiunt, videndo se esse occisos in obsequium Christi: ob quam etiam duntaxat consideratione eos Ecclesia inter Martyres numerat; sicut illos numerat inter Virgines, ob carnis integritatem in qua mortui sunt, licèt eorum virginitas, sive integritas, ad promerendam aureolam virginitatis non pervenerit, defectu usûs rationis & libertatis. Solutio est D. Thomæ in 4. dist. 49. quæst. 5. art. 3. quæstiunc. 2. ad 12.

20. Dico secundò: Ut actus sit meritorius apud Deum, debet esse moraliter bonus.

Ratio hujus conclusionis est, quia opus malum non est dignum præmio, sed pœnâ: opus verò indifferens vel nullum est in individuo, juxta probabiliorem sententiam, vel si opus indifferens in individuo admittatur, non est cur potiùs sit præmio quàm pœnâ dignum; nam si non meretur pœnam, quia caret malitiâ, etiam non meretur præmium, quia caret bonitate: Ergo solus actus moraliter bonus potest esse meritorius apud Deũ. Quod debet intelligi de bonitate plena & perfecta, ita ut ad hoc ut actus sit meritorius, debeat esse bonus ex objecto, & omnibus circunstantiis: Tum quia repugnat quod unus & idem actus sit bonus ex objecto, & malus ex circunstantiis, vel ècontra, sed eo ipso quod malè fit ex quocunque capite, simpliciter malus est, nullamque bonitatem moralem obtinet, ut in Tractatu de moralitate actuum humanorum docuimus: Tum etiam quia etsi daretur actum humanum posse esse simul bonum ex objecto, & malum ex circunstantiis, non esset tamen meritorius apud Deum; quia talis actus, bonus & malus simul, non posset placere Deo, neque esse objectum divinæ dilectionis, ipsum ad præmium acceptantis; *Mundi enim sunt oculi ejus, & ad malum respicere non potest*, ut dicitur Abacuc. 2. Unde de facientibus eleemosynam, aut jejunantibus ex vana gloria, dicit Christus Matth. 6. *Receperunt mercedem suam.* Et D. Gregorius homil. 12. in Evang. de parabola decem Virginum, hæc scribit: *Compellor dicere, ut bona qua agitis, cum magna cautela teneatis: ne per hoc quod à vobis rectum geritur, favor aut gratia humana requiratur, ne appetitus laudis subrepat, & quod foris ostenditur, intus à mercede vacuetur.* *Disp. 4. art. 1.*

Circa eandem conditionem addendum est, non sufficere ad rationem meriti beatitudinis supernaturalis, esse actum bonum quomodocumque, sed requiri ipsum esse ordinis supernaturalis. Ratio est, quia media ordinata ad consecutionem alicujus, debent esse ipsi proportionata: Sed meritum habet rationem medij in ordine ad consecutionem præmij: Ergo meritum beatitudinis supernaturalis debet esse supernaturale, ut servetur proportio. Sed de hoc fusiùs infrà dicetur, cùm ostendemus ad meritum vitæ æternæ requiri influxum aliquem, seu imperium charitatis. 21. *Art. 6.*

Dico tertiò: Ut opus sit meritorium, debet fieri in obsequium alterius, illius scilicet qui mercedem sive præmium redditurus est. 22.

Probatur breviter: Cùm meritum respiciat retributionem, oportet ut retributio expectetur, & debeatur à persona determinata; quod enim à nullo debetur, à nullo jure aliquo exigitur: Sed non debetur merces ab aliqua persona, nec ab ea jure exigi potest, nisi actio ad ipsam dirigatur, & in eius obsequium cedat: Ergo ut opus sit meritorium, debet fieri in obsequium alterius, & cedere in bonum, utilitatem, vel honorem illius, qui mercedem sive præmium redditurus est. Et certè nullus petit aut expectat præmium ab eo, ad quem actionem suam non dirigit, nec ipsa in ejus obsequium vel honorem cedit. Unde S. Thomas suprà quæst. 21. art. 3. ait: *Meritum & demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quæ fit secundùm justitiam: retributio autem secundùm justitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius.*

Quærunt hîc aliqui, utrum ad meritum requiratur necessariò aliquis actus realis & positivus; vel omissio mali, sine aliquo actu positivo, possit esse meritoria? 23.

Ratio dubitandi est primò: Quia peccatum aut demeritum potest esse absque omni actu, ut de peccato omissionis docent aliqui ex nostris Thomistis, & videtur insinuare D. Thomas suprà qu. 71. art. 5. Ergo & meritum.

Secundò: Quia si Deus præcipiat homini ut cessèt ab omni actu, per talem cessationem homo obediet Deo, atque adeò merebitur: Ergo sine omni actu potest esse meritum.

Tertiò: Quia duæ sunt partes universalis justitiæ, scilicet facere bonum, & declinare à malo, teste D. Thomâ 2. 2. quæst. 79. art. 1. & Aristotele 5. Ethic. cap. 5. Sed meritum respondet justitiæ: Ergo tam in omissione mali, quàm in operatione boni, potest meritum inveniri. Unde Eccles. 31. laudatur & beatificatur ille, *qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit.* Et additur: *Ideò stabilita sunt bona illius in Domino.* His tamen non obstantibus.

Dicendum est, ad meritum præmij apud Deum, requiri proprium & positivum actum voluntatis. Ita contra Recentiores aliquos communiter docent nostri Thomistæ, cum Sancto Doctore suprà quæst. 71. art. 5. ad 1. ubi sic discurrit: *Plura requiruntur ad bonum quàm ad malum, eò quòd bonum contingit ex tota integra causa, malum verò ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit cap. 4. de divin. nomin. & ideò peccatum potest* 24.

contingere, ſive aliquis faciat quod non debet, ſive non faciendo quod debet : ſed meritum non poteſt eſſe, niſi aliquis faciat voluntariè quod debet; & ideò meritum non poteſt eſſe ſine actu, ſed peccatum poteſt eſſe ſine actu. A

25. Confirmatur : Meritum apud Deum debet in gloriam ejus aliquo modo referri ; quia, ut ſuprà oſtendimus, de ratione meriti in communi eſt ut ſit in obſequium vel commodum ejus, apud quem eſt tale meritum : Sed pura carentia, ſive omiſſio actûs mali, non refertur in gloriam Dei, neque intrinſecè, cùm de ſe ſit indifferens ad hoc ut benè vel malè appetatur; neque etiam ex ordinatione operantis, qui ſupponitur nullum habere B actum : Ergo non eſt meritoria apud Deum.

26. Confirmatur ampliùs : Per meritum homo tendit in beatitudinem : Atqui per puram carentiam, ſeu negationem actûs, homo non poteſt tendere in beatitudinem, ſed ad ſummum ab illa non recedere : Ergo illa non ſufficit ad meritum, ſed requiritur neceſſariò aliquis actus poſitivus, in quo meritum fundetur. Unde

27. Ad primum reſpondeo, negando Antecedens: *Diſp. 3 art. 2.* ut enim oſtendimus in Tractatu de peccatis, non poteſt dari omiſſio culpabilis ſine actu præcedente, aut concomitante, qui ſit cauſa, vel occaſio illius. Addo quod D. Thomas ſuprà quæſt. 6. art. 3. docet omiſſionem actûs non eſſe indirectè ac C moraliter voluntariam, niſi quando homo poteſt & tenetur aliquid facere, & ſciens ac videns illud non facit : hoc autem accidere quidem poteſt in omiſſione bonorum actuum, non tamen in omiſſione malorum : nam in bonis actibus poteſt ſupponi poteſtas, & obligatio faciendi ; in malis autem, licèt ſupponatur poteſtas, non poteſt ſupponi obligatio ; & ideò licèt detur quod omiſſio boni actûs poſſit eſſe voluntaria indirectè & moraliter, abſque omni actu eam præcedente, aut concomitante, ſubindeque demeritoria & peccaminoſa ; tamen omiſſio mali actûs non poteſt eſſe ita voluntaria moraliter & indirectè, ut ad meritum ſufficiat, abſque omni actu voluntatis, ſed oportet eſſe directè volitam per aliquem actum. D

28. Ad ſecundum reſpondetur, quòd in illa hipotheſi nullo modo mereretur homo, vel Angelus, ceſſando ab omni actu, ſed ſolùm vitaret peccatum, quòd alioquin eliciendo aliquem actum committeret : niſi ſupponatur quod ſaltem ei permitteret Deus elicere actum interiorem, quo ab omni alio actu ceſſare vellet : in eo enim caſu mereretur.

29. Ad tertium dicendum cum D. Thoma loco in objectione citato in reſp. ad 2. quod *declinare à malo, ſecundùm quod ponitur pars juſtitiæ, non importat negationem puram, quod eſt non facere malum : hoc enim non meretur palmam, ſed ſolùm vitat pœnam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipſum nomen declinationis oſtendit. Et hoc eſt meritorium, præcipuè quando aliquis impugnatur, ut malum faciat, & reſiſtit.* Unde quando in Scriptura laudatur juſtus, qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus, non laudatur præcisè propter non tranſgreſſionem legis, negativè ſumptam, & quatenus eſt pura carentia, ſed propter voluntatem quam habet obediendi Deo in non tranſgrediendo legem ejus.

§. III.

Duæ conditiones ex parte perſonæ merentis neceſſariæ explicantur.

30. Dico quartò : Ad actum meritorium vitæ æternæ requiritur gratia in merente, non ſolùm in ſtatu naturæ lapſæ, ſed etiam in ſtatu naturæ integræ. Ita D. Thomas hîc art. 2. ubi ait quod hominis ſine gratia duplex ſtatus conſiderari poteſt : unus quidem naturæ integræ, qualis fuit in Adam ante peccatum : alius autem naturæ corruptæ, ſicut eſt in nobis ante reparationem gratiæ. Et ſubdit, quod homo in primo ſtatu non poteſt mereri vitam æternam ſine gratia, propter unam rationem : quia ſine illa ejus actus non ordinantur divinitùs ad vitam æternam ; cùm per divinam providentiam non ordinentur actus creaturæ ad ea quæ excedunt proportionem principij ipſorum actuum, qualis eſt vita æterna, quæ excedit etiam cognitionem creatam, juxta illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 2. *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis aſcendit &c.* In ſecundo verò ſtatu, non ſolùm propter hanc rationem non poteſt homo ſine gratia mereri vitam æternam, ſed ulteriùs propter impedimentum peccati, quod cùm ſit quædam Dei offenſa, reddit hominem Deo inviſum & exoſum : unde nihil poteſt apud ipſum mereri, niſi priùs illi reconcilietur, eique gratus & acceptus reddatur per gratiam juſtificantem. Quare gratia in homine exiſtente in ſtatu naturæ integræ, unum tantùm facit ; elevat ſcilicet hominem ad Divinorum participationem : in homine verò lapſo in peccatum perſonale, vel originale, duo præſtat : in primis enim ſanat, & reconciliat hominem Deo ; deinde elevat eum ad meritoriè operandum. Unde ad Roman. 9. gratia dicitur *vita æterna :* quia clara Dei viſio, quæ eſt vita æterna, in gratia ſanctificante, ut fructus in ſemine continetur. Et Joan. 4. vocatur *Fons aquæ ſalientis in vitam æternam :* quia connaturaliter tendit in vitam æternam, quæ eſt ejus conſummatio & ultima perfectio ; & opera juſtorum per meritum de condigno ad ipſam elevat, & perducit. Hinc opera omnia, etiam ſupernaturalia, quæ ſine gratia habituali fiunt, mortua vocantur : quia cùm per gratiam non vivificentur, etiam non poſſunt vitam æternam apud Deum mereri. Hinc etiam Dionyſius de Eccleſ. Hierarc. cap. 2. ait hominem non poſſe facere divina, niſi priùs ipſe divinus efficiatur : & Auguſtinus lib. 1. contra duas Epiſt. Pelag. cap. 2. docet homines non rectè vivere (in ordine ſcilicet ad beatitudinem, & vitam æternam) niſi effecti ſint filij Dei per gratiam ſanctificantem. Hinc denique Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 16. hæc habet : *Chriſtus Jeſus tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites, in ipſos juſtificatos jugiter virtutem influit : quæ virtus bona eorum opera ſemper antecedit, & comitatur, & ſubſequitur : & ſine qua nullo pacto Deo grata & meritoria eſſe poſſent.* E

Dico quintò : Ad meritum ex parte merentis de lege ordinaria requiritur ſtatus viatoris, id eſt quod homo ambulet per fidem, & non per claram viſionem, & in corpore mortali & paſſibili exiſtat. Ita D. Thomas 2. 2. quæſt. 13. art. 4. ad 2. ubi ſic habet : *Mereri & demereri pertinet ad ſtatum viæ.* 31

Colligitur etiam ex Scripturæ locis, in quibus dicitur judicandos eſſe homines, & accepturos

præmium vel pœnam, ſecundùm opera quæ in corpore fecerunt: 2. ad Corinth. 6. *Omnes nos manifeſtari oportet ante tribunal Chriſti, ut referat unuſquiſque prout geſſit in corpore, ſive bonum, ſive malum.* Item ex alijs, in quibus monentur homines operari, quandiu dies eſt, & antequam nox adveniat: Joan. 9. *Me oportet operari opera ejus qui miſit me, donec dies eſt: venit nox quando nemo poteſt operari:* nam ibi per diem tempus præſentis vitæ intelligitur; per noctem verò mors, ſeu ſtatus poſt mortem, in quo nemo poteſt meritoriè operari. Unde Eccleſiaſtes 9. dicitur: *Mortui nihil noverunt amplius, nec habent ultra mercedem.* Ubi D. Hieronymus: *Mortui* (inquit) *nihil valent ad id adjicere, quod ſemel ſecum tulere de vita &c. neque expectant aliquam retributionem atque mercedem*, ultra eam ſcilicet quam in hoc corpore meruerunt. Et apud Proſperum eſt ſententia Auguſtini 172. *Fruſtra ſibi homo poſt hoc corpus promittit, quod in hoc corpore comparare neglexit.* Denique Eccleſiaſtici 11. dicitur: *Vbi ceciderit lignum, ibi manebit.* In quibus verbis per caſum ligni mors hominis deſignatur, & per ejus immobilitatem & permanentiam, meritum vel demeritum hominis in alia vita non augeri vel minui declaratur.

32. Hujus conditionis nullam aliam exiſtimo aſſignari poſſe rationem, quàm divinam voluntatem, quæ diſpoſuit & ordinavit dare præmium operibus viæ, non autem illis quæ poſt viam fiunt; nam ſi ſolùm naturam operum conſideremus, non minùs videntur meritoria opera patriæ, quàm viæ, cùm in patria ſint actiones liberæ, & quæ magis Deo placent, & à majori charitate procedunt. Quamvis enim ipſa Dei dilectio in patria ſit neceſſaria, & non libera, plures tamen aliæ actiones liberè fiunt circa media, quæ non habent neceſſariam connexionem cum dilectione Dei. Addo quod ſtatus viæ non poteſt ex ſola rei natura definiri, ſed ex conſilio & ordinatione divina dependet; ſicut currentibus in ſtadio tempus curſûs & certaminis dependet ab ordinatione & determinatione Principis, vel Reipublicæ, præmia proponentis. Quo exemplo ad id explicandum utitur Apoſtolus 1. ad Corint. 9.

33. Valdè tamen conſentaneè ad naturam hominis præfixus eſt terminus viæ in puncto mortis, & diſſolutionis animæ à corpore: quia connaturale eſt animæ humanæ, ut mediante corpore ſuam perfectionem acquirat; & in illo plures habet occaſiones merendi, & pugnandi pro bravio beatitudinis comparando. Congruum eſt etiam, ut creaturæ intellectuales per fidem ad viſionem perveniant, & priùs intellectum Deo ſubmittant, quàm ad illum videndum eleventur. Unde ad ſtatum viæ, in quo ſolùm eſt meritum, duo de via ordinaria requiruntur, ſcilicet fides, & exiſtentia in corpore: de potentia tamen extraordinaria ſtatus viæ cum clara Dei viſione ſtare poteſt: ut patet in Chriſto, qui à primo inſtanti ſuæ conceptionis fuit ſimul viator & comprehenſor; unde ejus meritum non potuit in fide fundari, ſicut noſtrum, ſed in altiori genere cognitionis, nempe ſcientia infuſa, aut clara Dei viſione, ad Deum, ut eſt ratio diligendi creaturas, terminata: de quo in Tractatu de Incarnatione. Similiter quamvis reſpectu beatitudinis adeptæ & poſſeſſæ repugnet ab intrinſeco dari meritum; quia cùm meritum ſe habeat ad præmium, ut via ad terminum, eſt ejus quod nondum habetur, ut docet S. Thomas 3. p. quæſt. 19. art. 3. ex quo ibidem infert, quod Chriſtus nec gratiam, nec ſcientiam infuſam, nec beatitudinem animæ, nec unionem hypoſtaticam meruit, quia hæc omnia habuit à primo inſtanti conceptionis: non repugnat tamen de potentia abſoluta, quod etiam in termino adeptæ beatitudinis mereatur aliquis ulteriorem gradum, & augmentum illius, vel aliqua præmia accidentalia; quia licèt ſit in termino reſpectu primæ beatitudinis adeptæ, poteſt tamen eſſe in via ad ulteriorem gradum, qui illi deeſt, vel ad aliquod præmium accidentale quo caret. Sicut Chriſtus, quamvis à primo inſtanti ſuæ conceptionis eſſet beatus quantùm ad animam, meruit tamen gloriam corporis, & ejus immortalitatem, aliaſque dotes glorioſas.

Diſp. 22. art. 2. §. 1.

Dixi *de potentia abſoluta:* quia cùm beatitudo 34.
ſit ex ſua natura immutabilis, & menſuretur æternitate participatâ, non eſt conveniens ut ſemel obtenta, ulteriùs augeatur, aut minuatur, & quod beati præmia aliqua accidentalia de novo mereantur, ut docet D. Thomas 1. p. quæſt. 62. art. 9. ad 3. ubi loquens de Angelis beatis, ſic ait: *Quidam dicunt quod quantùm ad præmium accidentale etiam mereri poſſunt. Sed melius eſt ut dicatur, quod nullo modo aliquis beatus mereri poteſt, niſi ſit ſimul viator & comprehenſor, ut Chriſtus, qui ſolus fuit viator & comprehenſor: prædictum enim gaudium* (de ſalute eorum qui per ipſorum miniſterium ſalvantur) *magis acquirunt ex virtute beatitudinis, quàm illud mereantur.*

§. IV.

Corollarium notatu dignum.

EX dictis ſequitur, valdè incertum eſſe ac dubium, an Enoch & Elias in paradiſo terreſtri degentes, de facto mereantur; quibuſdam id affirmantibus, alijs verò negantibus. 35.

Ratio autem pro parte affirmativa eſt: Tum quia prædicti Sancti videntur habere omnes conditiones ad meritum requiſitas, tam ex parte perſonæ merentis, cùm ſint in ſtatu gratiæ, & viæ, quàm ex parte ipſius actûs meritorij, cùm eorum operationes ſint liberæ, bonæ, bonitate etiam ſupernaturali, & in obſequium Dei factæ: Tum etiam quia non convenit divinæ bonitati, imò indignum videtur divinæ munificentiæ, illos ſanctiſſimos viros miraculosè tanto tempore in hac vita detinere, & ſine fructu meriti eos viſione beatificâ tandiu privare.

Pro parte verò negativa militat magnum in- 36.
conveniens, quod videtur ſequi ex ſententia affirmante, nempe gratiam & charitatem Eliæ & Enoch eſſe ſuperiorem, & majorem, ſeu intenſiorem gratiâ D. Joannis Baptiſtæ, & Apoſtolorum; quia in tot annorum curriculis continuò mereri, auget gratiam & charitatem, quaſi in infinitum.

Nec valet quod aliqui dicunt ad vitandum hoc inconveniens, nimirum quod licèt Enoch & Elias continuò mereantur, quia tamen carent carnis rebellione, operandique difficultate, tam exiguum eſt illorum meritum, ut nunquam intenſiores, vel æquè intenſos actus charitatis eliciant, quàm D. Joannes Baptiſta, & Apoſtoli, ſubindeque ad eorum gratiam & gloriam nunquam perveniant.

Non valet, inquam, hæc reſponſio: abſurdum enim videtur dicere, illos ſanctiſſimos viros, ſi mereri poſſunt ſecundùm communes regulas aliorum viatorum, in tam longo tempore parùm mereri, ideò ſolùm quia rebellionem carnis, operandique difficultatem non ſentiunt, quaſi excellentia meriti, vel omnino, vel præcipuè ex his circunſtantijs oriretur. Sic enim colligere poſſet aliquis, meritum B. Virginis non fuiſſe excellentiſſimum, quia nec fomitem, nec difficultatem in opere virtutis ex parte corporis ſentiebat, ſed ſolùm illam quæ in unoquoque opere virtutis ex objecto inerat.

Deinde ad excellentiam meriti ſufficit excellentia amoris, & promptitudo voluntatis, quæ in illis Sanctiſſimis viris maxima eſt: Ergo etiam maximum & excellentiſſimum debet eſſe illorum meritum, ſuppoſito quod in illo ſtatu mereantur. Unde non video quâ probabilitate dici poſſit, illos mereri continuò augmentum charitatis, diligendo Deum, & nihilominus nunquam perventuros ad eam perfectionem charitatis, in qua poſſint tam intensè ipſum diligere, quàm D. Joannes Baptiſta & Apoſtoli in via potuerunt: nam totum augmentum charitatis quod merentur, ſtatim illis datur, & ſemper diligunt quantùm per charitatem habitualem poſſunt, quia ſine difficultate vel repugnantia amant: Ergo incredibile eſt, quod ſemper habituri ſint actus charitatis ita remiſſos, ut nulli eorum actibus charitatis, à D. Joanne & Apoſtolis elicitis, æquivalere poſſint.

Quare unum ex his neceſſariò dicendum exiſtimo, nempe vel illos ſanctos viros, ab eo tempore quo in paradiſum terreſtrem tranſlati ſunt, non mereri; quia licèt mortales ſint, non ſunt tamen conditionibus mortalitatis ſubjecti, ſicut alij homines, qui lege & modo communi in corpore mortali vivunt, ſubindeque nec ſunt propriè viatores, ſed quaſi medij inter viatores & comprehenſores, & veluti *æternitatis candidati*, ut ait Tertullianus lib. de reſurrect. carnis. Vel ſi ab eo tempore mereantur, eorumque meritum duret uſque ad illorum mortem, quam pro Chriſto in fine mundi patientur, eos tunc in gratia & charitate æquaturos ipſos Apoſtolos, & Joannem Baptiſtam, ſubindeque in gloria & beatitudine pares illis futuros. Nec mirum, cùm ipſi futuri ſint ſecundi Chriſti adventûs præcurſores, Apoſtoli, nec non Martyres ejus glorioſi, qui (ut loquitur idem Tertullianus) *Antichriſtum ſanguine ſuo extinguent*. Quid horum probabilius & veriſimilius ſit, prudens Lector judicabit.

A catur condignum præmio, aut de condigno mereri præmium: nam apud homines, ut meritum dicatur condignum præmio, ſolùm requiritur quòd ſit relatum ad alterum, & in bonum illius, ut conſtat ex D. Thoma ſuprà quæſt. 21. art. 3. ubi ad rationem meriti erga homines, nullum requirit pactum, promiſſionem, aut contractum. Ratio etiam ſuffragatur: nam ad meritum de condigno ſolùm requiritur jus ad præmium, juxta leges juſtitiæ diſtributivæ, non tamen commutativæ: Sed ad jus ad præmium, juxta leges juſtitiæ diſtributivæ, non requiritur apud homines promiſſio, acceptatio, vel ordinatio; nam ſuperior diſtributor ante omne pactum, promiſſionem, vel acceptationem, tenetur reſpicere, & cognoſcere cõdignitatem omnium eorum, quibus B præmia diſtribuenda ſunt, & talia præmia juxta proportionem meritorum ipſis diſtribuere: Ergo ad meritum de condigno apud homines non requiritur promiſſio, pactum, ordinatio, vel acceptatio: unde ſolùm hîc loquimur de condignitate meriti apud Deum.

Suppono ſecundò, ordinationem ſive acceptationem operis meritorij ad præmium, aliam eſſe intrinſecam, quæ includitur in voluntate conferendi gratiam tanquam principium merendi; aliam verò extrinſecam, quæ conſiſtit in actu poſitivo Dei libero, quo promittit beatitudinem gloriæ æternæ pro operibus ſupernaturalibus, à gratia & charitate procedentibus. 38.

Suppono tertiò, dupliciter poſſe concipi, quòd requiratur promiſſio Dei, vel divina ordinatio ad meritum, nimirum vel tanquam ratio formalis illud conſtituens, vel ſolùm ut conditio ad ejus complementum requiſita. His præmiſſis.

Circa propoſitam difficultatem tres verſantur Theologorum ſententiæ. Prima tenet meritum hominis apud Deum eſſe poſſe abſque ordinatione divina ad præmium, tam intrinſeca, ſeu incluſa in voluntate dandi principium merendi, quàm extrinſeca & iſti ſuperaddita, ac in promiſſione ſive pacto conſiſtente. Ita docere videntur Vazquez, Meratius, & alij ex Recentioribus. 39.

Secunda affirmat ordinationem intrinſecam, & promiſſionem extrinſecam Dei, ad meritum de condigno hominis apud Deum requiri. Ita Scotus, Nominales, Suarez, Bellarminus, & alij plures, quos ſequitur Aravius hîc dubio 3. In hoc tamen iſti differunt à Scoto & Nominalibus, quòd illi volunt meritum de condigno hominis ad Deum conſtitui formaliter in ſua ſpecie per promiſſionem, ſeu ordinationem extrinſecam Dei, tanquam per rationem formalem: Suarez verò, & alij, eam duntaxat tanquam conditionem, meritum de condigno complentem, requirunt. D

Tertia ſententia, quæ eſt communis in ſchola D. Thomæ, aſſerit ad meritum de condigno hominis apud Deum, requiri quidem divinam ordinationem operis ad præmium; eam tamen quæ extrinſeca dicitur, & quæ in pacto vel promiſſione conſiſtit, neceſſariam non eſſe, nec ad rationem formalem meriti, nec ad ejus complementum, ſed ſufficere illam quæ includitur in voluntate dandi gratiam ut principium merendi. Ita Cajetanus, Conradus, Soto, Marcus à Serra, & alij. E

ARTICVLVS III.

An ad meritum de condigno apud Deum requiratur ex parte ipſius Dei ordinatio operis ad præmium, & an illa debeat eſſe extrinſeca, vel ſufficiat intrinſeca, in voluntate conferendi gratiam ut principium meriti incluſa?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ.

37. SVppono primò: quod licèt apud homines requiratur promiſſio, pactum, ordinatio, vel acceptatio, ut meritum obliget de toto rigore juſtitiæ retribuentem, non tamen ut meritum di-

§. II.

Prima ſententia rejicitur.

40. DIco primò: ad meritum de condigno apud Deum, aliqua ordinatio divina operis ad præmium neceſſaria eſt. Ita D. Thomas hîc art. 1. dicens: *Meritum hominis apud Deum eſſe non poteſt, niſi ſecundùm præſuppoſitionem divinæ ordinationis.*

Colligitur etiam ex Scriptura: nam Matth. 20. in parabola conductorum ad laborandum in vinea dicitur: *Conventione autem factâ cum operarijs ex denario diurno &c.* Ubi nomine *denarij diurni*, communiter Patres intelligunt præmium beatitudinis, ut videri poteſt apud D. Thomam in catena aurea, ſuper hunc locum Matthæi; & nomine *conventionis* ſignificatur ordinatio divina, ut ibidem advertit Cajetanus, & docet Concilium Senonenſe in decreto fidei cap. 16.

41. Ratio etiam ſuffragatur: Primò quia Deus non eſt capax alicujus obligationis, ſecundùm veram & ſtrictam juſtitiam, niſi ex ordinatione ſua, ut D. Thomas docet hîc art. 1. & 2. Ergo ut actio hominis erga Deum inducat aliquod jus retribuendi præmium, indiget aliquâ Dei ordinatione.

Secundò: Cùm opera noſtra ſint pluribus titulis Deo debita, ſi Deus ea non ordinaret & acceptaret ad præmium, nullum homo poſſet jus habere ad illud, nec ſubinde infallibiliter illud aſſequi; poſſet enim Deus opera noſtra libera & bona acceptare ad ſatisfactionem pro alijs titulis ſibi debitis, putà pro titulo creationis, vel ſupremi dominij quod habet in omnes creaturas: Ergo ut homo poſſit apud Deum mereri de condigno aliquod præmium, & infallibiliter illud aſſequi, neceſſarium omnino eſt, quod Deus ad meritum ordinet opera ejus.

Tertiò: Si ad meritum apud Deum neceſſaria non eſſet divina ordinatio operis ad præmium, opera bona & libera beatorum eſſent de facto meritoria augmenti ſuæ beatitudinis, etiam eſſentialis: Sed hoc non eſt dicendum, ut vidimus articulo præcedenti: Ergo nec illud. Sequela probatur: Opera libera, & facta ex gratia, non minorem habent in beatis valorem & dignitatem, quàm habeant in viatoribus: Ergo nihil ipſis deeſſe videtur ad meritum, niſi divina ordinatio ad præmium.

42. Dices cum Vazque, non ex defectu divinæ ordinationis, ſed ex defectu ſtatûs viæ provenire, quòd opera libera beatorum non ſint meritoria.

Sed contra: Status viæ ſolâ Dei ordinatione conſtat, qui voluit tempore duntaxat hujus vitæ, & ejus actibus, ineſſe meritum; potuiſſet enim, ſi voluiſſet, etiam ordinare quod ipſi beati, quamvis in termino reſpectu ſuæ beatitudinis eſſentialis, & gradûs quem poſſident, eſſent tamen adhuc in via & tendentia ad ulteriorem gradum quem non habent, ut articulo præcedenti dicebamus: Ergo non ex defectu ſtatûs viæ, ſed potiùs ex defectu divinæ ordinationis, provenit quod opera libera beatorum meritoria non ſint.

43. Denique ſuaderi poteſt concluſio: Poteſt Deus pro ſuo beneplacito, aut in pœnam peccati commiſſi, facere ut gratia quam communicat alicui in hac vita, non ſit principium meriti, ſed eo modo ſe habeat quo gratia juſtorum in Purgatorio: At tunc opera procedentia à tali gratia, non eſſent meritoria, & hoc ſolùm ex defectu divinæ ordinationis: Ergo hæc ad meritum apud Deum neceſſariò requiritur.

§. III.

Diluuntur argumenta adverſæ ſententiæ.

COntra hanc concluſionem objicitur primò: 44.
D. Thomas ſupra quæſt. 21. art. 4. docet actum humanum, inquantum eſt bonus vel malus, habere rationem meriti vel demeriti apud Deum: Sed eſſe bonum ipſi competit abſque ordinatione Dei ad præmium: Ergo & eſſe meritorium.

Secundò: Ut actus malus ſit meritorius pœnæ, non requiritur divina ordinatio; nam qui peccat, ſine alia ordinatione vel pacto Dei, pœnam meretur: Ergo ſimiliter ut actus bonus ſit meritorius præmij apud Deum, non erit neceſſaria aliqua ipſius ordinatio, ſed hoc ipſo quod eſt bonus, eſt præmio dignus, & jus habet ad illud. 45.

Tertiò: Opus eſſe meritorium gloriæ æternæ apud Deum, nihil aliud eſt quam eſſe dignum apud ipſum tali gloriâ: Sed ut habens gratiam ſit dignus gloriâ, non requiritur ipſius gratiæ ordinatio ad gloriam; illa enim ordinatio non tribuit, ſed ſupponit talem dignitatem in gratia: Ergo ut opus aliquod ſit meritorium gloriæ æternæ apud Deum, non requiritur quòd ſit ordinatum ad gloriam tanquam ad præmium, ſed ſufficit quòd ſit informatum gratiâ & charitate. 46.

Quartò: Ad meritum apud homines non requiritur, quod ille cujus eſt mercedem retribuere, ordinet opus alterius ad tale præmium: ſi quis enim laboret in vinea alterius, etiam ipſo ignorante, dummodo non contradicat, meretur apud ipſum: Ergo idem dicendum eſt de merito apud Deum. 47.

Denique ſi neceſſaria eſſet divina ordinatio, ut opera juſtorum completam haberent rationem meriti, ſequeretur quòd multa juſtorum bona opera ſuo fruſtrarentur præmio: nam ex una parte deberet ipſis innoteſcere talis ordinatio, cùm inter merentem & præmiantem, ſeu retribuentem, ſit veluti quidam contractus, & contractus cum omnibus ſuis conditionibus innoteſcere debeat utrique parti; ex alia verò multi, præſertim rudes, illam ignorant ordinationem: Ergo &c. 48.

Ad primùm reſpondeo D. Thomam loco citato ſolùm velle actum humanum, inquantum eſt bonus, habere rationem meriti apud Deum, ſi adſint reliquæ conditiones ad meritum requiſitæ, inter quas numeratur divina ordinatio operis ad præmium, ſicut & ſtatus viatoris: unde ſicut actus bonus non eſt meritorius vitæ æternæ, niſi ſit à viatore elicitus; ita nec illam de condigno mereretur, ſi Deus illum non ordinaret ad præmium, ſed alijs titulis ſibi debitis acceptaret. 49.

Ad ſecundum reſpondeo primò negando Antecedens: nam etiam actus malus non eſt meritorius pœnæ, ſine Dei ordinatione; unde ſolùm ob defectum talis ordinationis, peccata quæ de novo damnati committunt, non ſunt meritoria alicujus pœnæ, ut docet D. Thomas 2. 2. quæſt. 13. art. 4. ad 4. 50.

Reſpondeo ſecundò, dato Antecedente, negando conſequentiam, & paritatem. Ratio diſparitatis eſt, quia offendens ipsâ ſuâ offenſione diminuit jus vel honorem alterius; unde hoc ipſo, ſine alio pacto & ordinatione, naſcitur in ipſo læſo jus contra offendentem, ut ei ſatisfaciat: at verò hoc ipſo quod merens facit actum bonum, non accreſcit aliquid Deo in cujus obſequium facit, juxta illud Job. 35. *Si juſtè egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua recipiet?* Præſertim cùm tale opus multis alijs titulis Deo ſit debitum, unde ex ipſo ſolo non naſcitur jus erga Deum, nec in ipſo Deo reſultat obligatio ad recompenſandum, niſi aliqua ejus ordinatio interveniat, per quam tale opus ad vitam æternam ut ad præmium ordinet ſeu referat. Unde

51. Ad tertium nego Majorem: actus enim liberi Beatorum ſunt ex ſe & intrinſecè digni augmenti gloriæ, etiam eſſentialis, & tamen de facto non merentur tale augmentum, defectu ordinationis divinæ eorum ad tale præmium.

52. Ad quartum, conceſſo Antecedente, nego conſequentiam, & paritatem: cùm enim in humanis ſupremi etiam Principes ſubjiciantur legi naturali, ad diſtribuendum dignè præmia; & omnia quæ fiunt in ipſorum obſequium, non ſint aliàs ipſis debita; per bona opera & virtuoſa inducitur jus meriti apud ipſos, abſque ullo pacto & ordinatione illorum. Econtra verò, quia omnia noſtra opera ſunt debita Deo titulo religionis, gratitudinis &c. ipſeque nullam habet legem ſupra ſe; ad hoc ut homo habeat jus ad præmium, & in Deo naſcatur obligatio illud retribuendi, requiritur quòd ipſe Deus bona ipſius opera, à gratia & charitate informata, ordinet ad præmium vitæ æternæ.

53. Ad ultimum nego ſequelam Majoris: nam talis ordinatio innoteſcit hominibus, hoc ipſo quod eis innoteſcit ſibi proponi in præmium vitam æternam: quod omni qui juſtificatur innoteſcit, cùm ſit ſimpliciter neceſſarium ad ſalutem, credere de Deo *quia eſt, & quia remunerator eſt*, ut dicitur ad Heb. 11.

§. IV.

Refellitur ſecunda ſententia, & tertia ſtatuitur, & explicatur.

54. Dico ſecundò: Meritum de condigno hominis ad Deum non conſtituitur eſſentialiter in ſua ſpecie per promiſſionem, ſeu ordinationem extrinſecam Dei, tanquam per rationem formalem. Ita communiter docent Theologi, contra Scotum, & Nominales.

Probatur primò: Illud conſtituit formaliter meritum de condigno, quod dat operibus noſtris valorem condignum præmio vitæ æternæ: Atqui promiſſio & ordinatio Dei extrinſeca non dat operibus noſtris dignitatem, & valorem condignum, ſeu æqualem præmio vitæ æternæ; ſed potiùs illum ſupponit datum à gratia ſanctificante, quæ eſt ejuſdem ordinis & perfectionis cum gloria, eamque per modum ſeminis ſeu radicis continet, juxta illud Apoſtoli ad Roman. 6. *Gratia Dei, vita æterna:* Ergo promiſſio ſeu ordinatio Dei extrinſeca, non eſt ratio formalis conſtitutiva meriti de condigno vitæ æternæ.

55. Confirmatur: Promiſſio Dei, ejuſque ordinatio extrinſeca, non mutat naturam operis: Ergo non poteſt dare valorem operi, non habenti ex ſe condignitatem cum præmio, ſubindeque nec conſtituere illud formaliter meritorium præmij; ſicut comminatio Dei extrinſeca non dat peccatis, quòd ſint meritoria pœnæ æternæ. Addo quod hæc ſententia videtur affinis errori hæreticorum, qui negant opera juſtorum ullam habere in ſe dignitatem & valorem, ſed aſſerunt ei advenire ab extrinſeca Dei acceptatione.

Probatur ſecundò: Incarnatio Verbi Divini fuit promiſſa antiquis Patribus, & tamen propterea illam non meruerunt de condigno. Item remiſſio peccatorum promittitur verè pœnitentibus, qui tamen illam de condigno non merentur: Ergo meritum de condigno hominis ad Deum, non conſtituitur per promiſſionem, ſeu ordinationem Dei extrinſecam, tanquam per rationem formalem. 56.

Probatur tertiò: Si ſola extrinſeca Dei promiſſio eſſet ratio formalis conſtitutiva meriti de condigno apud Deum, ſequeretur actus virtutum acquiſitarum ordinis naturalis, imò & actus indifferentes in individuo, quos admittit Scotus, poſſe eſſe merita verè & propriè de condigno beatitudinis ſupernaturalis, eodem modo ſicut & actus ordinis ſupernaturalis: Conſequens eſt falſum: Ergo & Antecedens. Sequela Majoris probatur: Deus pro ſua libertate poteſt ordinare tales actus ad beatitudinem ſupernaturalem, eamque promittere ipſos elicientibus: Ergo ſi promiſſio Dei, ejuſque ordinatio extrinſeca, ſit ratio formalis conſtitutiva meriti de condigno vitæ æternæ, illi actus poterunt eſſe merita de condigno beatitudinis ſupernaturalis; poſito enim conſtitutivo formali alicujus eſſentiæ, manet eſſentia rei formaliter conſtituta. Hoc autem magis videtur abſurdum, quàm ſi diceretur, quod ſi Rex promitteret filiam ſuam, regni hæredem, ei qui primò colligeret paleam, ruſticus eam primò colligens, filiam Regis, regnumque ejus de condigno mereretur: minor enim eſt adhuc proportio inter opus naturale & vitam æternam, quàm inter actum quemcumque viliſſimum, & filiæ Regis, regnique ejus poſſeſſionem. 57.

Dico tertiò: Ordinatio Dei extrinſeca, in pacto vel promiſſione conſiſtens, non eſt neceſſaria ad completam rationem meriti, ſeu tanquam conditio meritum de condigno complens; ſed ad illud ſufficit ordinatio Dei intrinſeca, quæ includitur in voluntate dandi gratiam ut principium merendi. 58.

Eſt contra Suarem, Aravium, & alios Authores ſecundæ ſententiæ. Eſt tamen D. Thomæ hîc art. 1. dicentis: *Meritum hominis apud Deum eſſe non poteſt, niſi ſecundùm præſuppoſitionem divinæ ordinationis; ita ſcilicet ut id homo conſequatur à Deo per ſuam operationem, quaſi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Sicut etiam res naturales hoc conſequuntur per ſuos proprios motus & operationes, ad quod à Deo ſunt ordinatæ: differenter tamen, quia creatura rationalis ſeipſam movet ad agendum per liberum arbitrium; unde ſua actio habet rationem meriti: quod non eſt in alijs creaturis.* Quibus verbis S. Thomas non aliam Dei ordinationem ad meritum vitæ æternæ requirit, quàm eam quæ fit per communicationem principij operis meritorij, quod eſt gratia non conſummata, collata viatori; quæ ordinatio intrinſeca

est, & in voluntate dandi gratiam ut principium A meriti inclusa.

59. Confirmatur, & magis declaratur mens hujus S. Doctoris: Eam ordinationem requirit S. Thomas ut sufficientem ad meritum de condigno, quæ est ejusdem rationis cum ordinatione, quâ Deus dirigit res naturales ad consecutionem finis sibi connaturalis: Sed hæc est intrinseca: Ergo ex D. Thoma ordinatio requisita ad rationem meriti de condigno est sola intrinseca. Major patet ex verbis jam adductis: Minor etiam est manifesta. Nam res naturales non aliter moventur ad suos fines, quàm per collationem virtutum activarum, quibus acquiritur finis, & per applicationem talium virtutum ad operandum: Sed hæc dicunt ordinationem intrinsecam, ut constat: Ergo ordinatio quâ Deus dirigit res naturales ad consecutionem sui finis, intrinseca est. B

60. Potest etiam conclusio ratione suaderi. Si ad completam rationem meriti requireretur ex parte Dei, præter ordinationem ad præmium, inclusam in voluntate conferendi gratiam, tanquam principium merendi, aliqua promissio divina, vel aliquod pactum, eò esset ut Deus fieret debitor, & obligaretur reddere mercedem: Atqui ad hoc non requiritur pactum vel promissio, sed sufficit ordinatio ad præmium, inclusa in voluntate dandi gratiam ut principium meriti: Ergo &c. Major est præcipuum fundamentum doctrinæ C Adversariorum, existimantium Deum non posse fieri debitorem, neque obligari ad reddendum præmium, vel mercedem, nisi ex pacto, vel promissione. Minor verò probatur: suppositâ ordinatione ad præmium, inclusa in voluntate dandi gratiam, tanquam principium meriti, æquè Deus est debitor, & obligatus ad præmiandum bona nostra opera, ac suppositâ ejus promissione; sicut enim præsuppositâ suâ promissione est debitor, non quidem nobis, sed sibi, ad eam implendam; ita præsuppositâ ordinatione gratiæ ad meritum, per modum principij ipsius, debet talem ordinationem implere: cùm autem talis ordinatio necessariò includat, vel supponat voluntatem dandi gloriam bonis operibus hominis, ex gratia elicitis, tanquam meritorijs ipsius, impossibile est D quod impleatur, nisi qui ex gratia benè operatur, & gloriam meretur, infallibiliter eam assequatur, si tamen perseveret finaliter in tali merito, & illud per peccatum non interrumpatur.

61. Confirmatur primò: Ut Deus obligetur ad reddendum aliquid per modum præmij, sufficit quod ipsum dare decernat, & apud se statuat; æquè enim obligatur Deus ad ea quæ semel decrevit, atque ad illa quæ promisit: Sed eo ipso quòd Deus habet voluntatem dandi gratiam, tanquam principium meriti gloriæ æternæ, decernit & apud se statuit illam dare per modum E præmij: Ergo obligatur consequenter ad eam sic reddendam.

62. Confirmatur secundò: Ideò promissio divina inducit in Deo debitum non solùm fidelitatis, sed etiam justitiæ, non quidem commutativæ, sed distributivæ, ad reddendam bonis nostris operibus gloriam per modum præmij, quia conditionem nobis onerosam includit, videlicet laborem & tolerantiam in exercitio bonorum operum: Sed hoc idem importat ordinatio gratiæ per modum principij totius nostri meriti ad eandem gloriam ut præmium: Ergo etiam inducit obligationem justitiæ distributivæ ad reddendum bonis nostris operibus gloriam per modum præmij.

Probatur tertiò conclusio: Meritum respectu 63. præmij se habet sicut motus & via respectu termini, cùm sit tendentia ad illud; vel sicut medium respectu finis, quia sicut medium causat finem in genere causæ efficientis, ita meritum movet voluntatem retribuentis, in genere causæ efficientis moralis, & præmium verè & propriè obtinet rationem finis: Sed motus & via ex principijs intrinsecis, & absque omni ordinatione extrinseca, respicit terminum; sicut & medium respicit finem ad quem connaturaliter ordinatur: Ergo meritum de condigno vitæ æternæ, seclusâ quacumque promissione, & ordinatione Dei extrinsecâ, connaturaliter eam respicit per modum præmij, eo ipso quod procedit à gratia sanctificante, quæ est veluti semen gloriæ, & radix visionis beatificæ, ac fons aquæ salientis in vitam æternam, ut dicitur Joan. 4. subindeque ad tale meritum non requiritur necessariò ordinatio Dei extrinseca, in pacto vel promissione consistens, sed sufficit ordinatio Dei intrinseca, quæ in collatione seu infusione gratiæ sanctificantis ut principij merendi includitur.

Ex his intelliges quod infusio gratiæ habitua- 64. lis, est ordinatio in vitam æternam, ut hæreditatem quidem, quatenus collatio est gratiæ absolutè; ut præmium verò, mercedem, & coronam, quatenus est collatio gratiæ ut principij merendi: quæ duæ rationes sic se habent, ut licèt secunda non possit esse sine prima, ista tamen sine illa esse possit; si Deus scilicet pro suo beneplacito vellet ac decerneret, ut gratia, quâ aliquem constituit filium suum adoptivum, non esset principium meriti, sed eodem modo se haberet, quo gratia quam habent animæ justorum in Purgatorio.

§. V.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò contra secundam conclusio- 65. nem: Opera quantumvis perfecta, sancta, & bona, de se sunt improportionata respectu beatitudinis: Ergo suum desumunt valorem ex divina acceptatione, promissione, vel pacto, subindeque ab illo in ratione meriti de condigno formaliter constituuntur. Consequentia patet: Meritum enim de condigno consistit in condignitate seu proportione operis cum præmio: Ergo si talis condignitas seu proportio à divina promissione sumatur, per illam, tanquam per rationem formalem, opera nostra bona redduntur meritoria de condigno vitæ æternæ. Antecedens verò probatur: Justorum opera, quantumvis perfecta & sancta, sunt finita & limitata; beatitudo verò objectiva, quæ est ipse Deus, est infinita & illimitata, subindeque in infinitum illa opera excedit: Ergo opera nostra, quantumvis perfecta, sancta, & bona, de se sunt improportionata respectu beatitudinis.

Respondeo negando Antecedens. Ad cujus 66. probationem dico, quòd licèt beatitudo objectiva, quæ est præmium nostrorum operum, sit in se infinita, tamen finito modo communicatur; est enim Deus ipse, ut stat sub beatitudine formali, quæ est actus intellectûs creati, & ita non excedit in infinitum meritum quod est actus charitatis; præsertim cùm objectum charitatis in via sit Deus ut in se est, qui est infinitus. Addo quod, dato quod præmium nostrorum operum sit infinitum, adhuc tamen inter illa reperitur proportio,

tio, non quidem æqualitatis, ſed connaturalitatis: quia cùm gratia, à qua bona noſtra opera procedunt, & per quam informantur, ſit ſemen gloriæ, & radix viſionis beatificæ, connaturaliter tendit in illam, tanquam in finem & conſummationem; unde, ut ſuprà dicebamus, gratia in Scriptura vocatur *fons aquæ ſalientis in vitam æternam.*

67. Objicies ſecundò: Illa eſt ratio formalis alicujus rei, quâ poſitâ ponitur res, & quâ ablatâ aufertur: Sed promiſſio Dei, vel pactum, eſt hujuſmodi reſpectu meriti: Ergo eſt ratio formalis conſtitutiva illius. Major patet, Minor probatur. Opera animarum purgatorij, & earum quæ ſunt in cœlo, à gratia procedunt, & tamen meritoria non ſunt, defectu promiſſionis & pacti; ſi autem pactum poneretur, meritoria eſſent: Ergo poſito pacto, ponitur meritum, & eo ablato, aufertur.

68. Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem: ſi enim opera noſtra non haberent condignitatem ſeu proportionem cum præmio, nec eſſent ejuſdem ordinis, ſed inferioris, non mererentur illud de condigno, quamvis adeſſet promiſſio Dei, vel pactum, quo ſe obſtringeret ad illud conferendum: unde in tali condignitate, ſeu proportione operis ad præmium, meritum de condigno formaliter conſiſtit, non verò in pacto, promiſſione, vel ordinatione Dei extrinſeca, vel intrinſeca; quamvis ordinatio Dei intrinſeca, quæ fit per communicationem principij operis meritorij, quod eſt gratia non conſummata, collata viatori, ſit conditio neceſſaria ad meritum; ex cujus defectu provenit quòd opera animarum purgatorij, & earum quæ ſunt in cœlo, meritoria non ſint.

69. Objicies tertiò contra tertiam concluſionem: Concilium Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 16. Moguntinum in confeſſione fidei cap. 8. & Senonenſe in decretis fidei cap. 16. docent opera juſtorum habere rationem meriti ex divina promiſſione: Ergo illa Concilia ſupponunt ad meritum apud Deum neceſſariam eſſe ordinationem ejus extrinſecam, in pacto vel promiſſione conſiſtentem, & non ſufficere illam quæ includitur in voluntate dandi gratiam tanquam principium merendi.

70. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam: ſolùm enim prædicta Concilia docere intendunt, promiſſionem divinam involvi in ratione meriti, tanquam aliquid ſufficiens, ut vita æterna ſit præmium & merces, nobiſque infallibiliter conferatur, non tamen ut aliquid neceſſariò requiſitum ad rationem meriti, & tanquam cauſam totalem & adæquatam, quare præmium vitæ æternæ, bonis operibus juſtorum infallibiliter conferatur: ad hoc enim ſufficit ordinatio, quæ in voluntate dandi gratiam ut principium merendi includitur. Quod exemplo patet: ſicut enim ut quis mereatur apud Regem, non neceſſariò requiritur, ut Rex præmium promittat, ſe ad illud dandum aſtringendo, ſed ſufficit ut illud dare proponat, & apud ſe ſtatuat: ſic etiam ut homo mereatur apud Deum, ſufficit ut Deus decernat ac proponat dare præmium, licèt illud non promittat, nec promiſſione ſuâ ſe nobis debitorem efficiat. Unde quando Concilium Moguntinum loco citato docet opera juſtorum duplici titulo eſſe digna remuneratione vitæ æternæ, nempe quia Deus illis promiſit hoc præmium, & quia procedunt à Spiritu Sancto, animam movente per gratiam, non intendit utrumque neceſſariò requiri, ut infallibiliter vita æterna conferatur, ſed ſolùm vult quodlibet illorum ſufficere.

71. Objicies quartò: Ad meritum operum Chriſti neceſſarium fuit pactum, & promiſſio Dei: Ergo multò magis ad meritum operum noſtrorum illa requiritur, ſaltem tanquam conditio, ſine qua opera noſtra completam rationem meriti habere nequeunt. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Nulla alia ratio videtur poſſe aſſignari, cur merita Chriſti infinita, & ſufficientia tam pro dæmonum, quàm pro hominum redemptione, & pro obtinenda gratia & gloria tam Angelis, quàm hominibus, non illam de facto Angelis, ſed hominibus promeruerint, niſi quia Deus ſuo pacto ordinavit, ob merita Chriſti conferre hominum & non dæmonum redemptionem, & hominibus, non verò Angelis, gratiam & gloriam eſſentialem: Ergo &c.

72. Confirmatur: Meritum debet reſpicere præmium determinatum: Sed ad hoc neceſſaria eſt ordinatio Dei extrinſeca, per quam ab ipſo præmium determinetur: Ergo talis ordinatio eſt conditio neceſſariò requiſita ad meritum.

73. Ad objectionem reſpondeo, negando Antecedens, Ad cujus probationem, nego etiam Antecedens: ratio enim cur Chriſti merita ſe extendant ad redemptionem hominum, non verò dæmonum, & ad gratiam & gloriam eſſentialem hominum, non verò Angelorum, non ſumitur ex pacto & promiſſione Dei, ſed ex applicatione Chriſti, ſua merita pro hominibus, non verò pro dæmonibus vel Angelis applicantis.

74. Ad confirmationem nego Minorem: cùm enim merita noſtra procedant à gratia ſanctificante, quæ eſt ſemen gloriæ, & radix viſionis beatificæ, ex natura ſua, & abſque omni promiſſione & ordinatione Dei extrinſeca, ad præmium determinatum, ſcilicet beatitudinem ſupernaturalem, ſecundùm determinatum gradum, referuntur, & ad illam, ſicut via ad terminum, & media ad finem, ordinantur, ut ſuprà oſtenſum eſt.

75. Objicies ultimò: Meritum dicit ordinationem ad duo, nempe ad mercedem cujus eſt dignum, & ad remuneratorem tanquam ad debitorem mercedis; ita ut ſine utroque ordine meritum de condigno ſalvari nequeat: Sed Deus non poteſt eſſe debitor, niſi ſibi ipſi, & hoc ratione pacti & promiſſionis, juxta illud Auguſtini ſerm. 16. de verbis Apoſt. *Debitor factus eſt, non aliquid à nobis accipiendo, ſed quod placuerit promittendo:* Ergo divina promiſſio, ſeu pactum, ad meritum de condigno neceſſariò requiritur.

76. Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem quoad ſecundam partem: ut enim Deus ſit debitor ad retribuendam mercedem operibus juſtorum, ſufficit quod illa ad mercedem ordinaverit; conſequenter enim obligatur ſibi ad implendam talem ordinationem: unde cùm hæc ordinatio poſſit eſſe abſque promiſſione, ex vi præcisè voluntatis conferendi gratiam tanquam principium merendi, divina promiſſio non requiritur neceſſariò ad meritum de condigno, ſed ad illud per accidens & concomitanter ſe habet.

ARTICVLVS IV.

Vtrum retributio meritorum in Deo ſit actus propriæ & ſtrictæ juſtitiæ, & quænam illa ſit, commutativa, vel diſtributiva?

77. TItulus ſupponit plures dari ſpecies ſtrictæ & rigoroſæ juſtitiæ: nempe juſtitiam legalem, quæ reſpicit bonum commune, & æqualitatem non exhibendam alicui perſonæ particulari, ſed reipublicæ; diſtributivam, quæ pertinet ad ſuperiorem diſtribuentem bona communia perſonis particularibus; & commutativam, quæ reſpicit æqualitatem rei ad rem inter perſonas privatas, v. g æqualitatem quæ debet ſervari in emptione & venditione, in conductione & conventione, & ſic de alijs contractibus. Supponit etiam, præter ſpecies illas ſtrictæ & rigoroſæ juſtitiæ, dari plures ſpecies juſtitiæ largè & impropriè ſumptæ, quæ partes potentiales juſtitiæ appellari ſolent, quia imitantur quidem & æmulantur rationem juſtitiæ, ab ea tamen deficiunt, vel quia non poſſunt reddere æquale, vel quia non habent debitum rigoroſum & legale, ſed morale tantùm, quod attenditur ſecundùm honeſtatem quandam & decentiam, non verò ſecundùm legis obligationem. Ad hoc genus juſtitiæ pertinent virtutes quæ ſunt ad alterum, v. g. religio, quæ reſpicit cultum Dei; obſervantia, quæ reſpicit ſuperiores; pietas, quæ reſpicit parentes; gratitudo, quæ reſpicit benefactores, & intendit recompenſationem exhibere pro collatis beneficijs; & fidelitas, quæ intendit ſervare fidem in verbis, & adimplere promiſſa. His præmiſſis.

78. Difficultas eſt & controverſia inter Theologos, à qua ex illis ſpeciebus juſtitiæ procedat retributio meritorum in Deo, an à juſtitia commutativa, vel diſtributiva, quæ ſunt ſpecies ſtrictæ & rigoroſæ juſtitiæ, vel à gratitudine aut fidelitate, quæ ſunt ſpecies juſtitiæ impropriè & largè ſumptæ, ſeu partes potentiales juſtitiæ.

Prima ſententia tenet præmium non reddi meritis à Deo ex ſtricta juſtitia, commutativa, vel diſtributiva, ſed ſolùm ex fidelitate, vel gratitudine. Ita Vazquez hîc diſp. 215. cap. 1. & ſequentibus, Lorca diſp. 44. & Aravius art. 1. hujus quæſt. concl. 3. num. 6. Secunda, quam docet Suarez in opuſc. de juſtitia, & lib. 12. de gratia cap. 30. aſſerit illud reddi ex juſtitia commutativa, quam dicit eſſe formaliter in Deo, ſecluſis imperfectionibus. Tertia, quæ mediat inter utramque, & quæ in Schola Angelica communis eſt, fatetur retributionem meritorum in Deo eſſe quidem actum propriæ & ſtrictæ juſtitiæ, non tamen commutativæ, ſed ſolùm diſtributivæ, habentis modum aliquem ſeu ſimilitudinem commutativæ juſtitiæ. Unde ſit

§. I.

Rejicitur prima ſententia.

79. DIco primò, redditionem præmij pro meritis in Deo eſſe actum juſtitiæ, non verò gratitudinis, aut fidelitatis.

Probatur primò ex illo 2. ad Timoth. 4. *Repoſita eſt mihi corona juſtitiæ, quam reddet mihi A Dominus in illa die juſtus judex:* quod enim datur per modum præmij & coronæ, & à Deo ut juſto judice, datur ex juſtitia, non verò ex gratitudine, aut fidelitate. Unde D. Thomas ibidem lect. 2. inquit. *Corona juſtitiæ dicitur, quam Deus ex ſua juſtitia reddit.* Et S. Auguſtinus tract. 3. in Joan. verba illa Apoſtoli expendens: *Jam debitum flagitat* (inquit) *jam debitum exigit: ut ante ſuſciperet gratiam, miſericordem patrem opus habebat; ut præmium gratiæ, juſtum judicem.*

Confirmatur ex Apoſtolo ad Hebræos 6. dicente: *Non eſt injuſtus Deus, ut obliviſcatur operis veſtri:* ſi enim ex ſola fidelitate Deus mercedem bonis operibus debitam retribueret, Apoſtolus non diceret, *Non eſt injuſtus Deus ut* B *obliviſcatur operis veſtri*, ſed diceret, non eſt infidelis, ut ſui verbi, vel ſuæ promiſſionis obliviſcatur: Ergo non ex fidelitate, ſed ex juſtitia, Deus reddit præmium meritis noſtris. Unde Auguſtinus de natura & gratia cap. 2. ait: *Non eſt injuſtus Deus, ut juſtos fraudet mercede juſtitiæ.* 80.

Confirmatur ampliùs ex Tridentino ſeſſ. 6. cap. 16. ubi cùm promiſſiones divinas, factas operibus juſtorum, retuliſſet ex ſacra Scriptura, ſubdit: *Atque ideò bene operantibus uſque in finem, & in Deo ſperantibus, proponenda eſt vita æterna, & tanquam gratia filijs Dei per Chriſtum Jeſum miſericorditer promiſſa, & tanquam mer-* C *ces ex ipſius Dei promiſſione bonis ipſorum operibus & meritis fideliter reddenda: hæc enim eſt illa corona juſtitiæ, quam poſt ſuum certamen & curſum repoſitam ſibi eſſe aiebat Apoſtolus, à juſto judice ſibi reddendam.* Ubi Concilium duos titulos, & rationes diſtinguit ſperandi beatitudinem, ſcilicet ut hæreditatem filiorum, & ut coronam juſtitiæ; & juxta illos, duas etiam videtur promiſſiones docere; una eſt quâ promittitur ut gratia, id eſt ut hæreditas gratiæ debita, juxta illud: *Si filij, & hæredes*; alia quâ promittitur ut merces, ſeu ut corona juſtitiæ: Ergo ſentit Concilium, ex poſteriori promiſſione, quæ eſt ſub conditione operum, majus juſtitiæ debi- D tum, quàm ex priori ſimplici & abſoluta promiſſione reſultare: unde cùm ex priori oriatur fidelitatis debitum, neceſſe eſt, ut ex poſteriori, conditione operum impletâ, ſtrictæ juſtitiæ obligatio naſcatur. 81.

Probatur ſecundò ex D. Thoma hîc art. 1. ſic dicente: *Meritum & merces ad idem referuntur; id enim merces dicitur quod alicui recompenſatur pro retributione operis, vel laboris, quaſi quoddam pretium ipſius: unde ſicut reddere juſtum pretium pro re accepta ab aliquo, eſt actus juſtitiæ, ita etiam recompenſare mercedem operis vel laboris, eſt actus juſtitiæ.* Ubi juſtitiæ actum non ſumi pro actu gratitudinis manifeſtum eſt: nam E quod ex gratitudine datur, non datur ut merces, nec eſt quaſi pretium. Unde idem S. Doctor ſuprà quæſt. 21. art. 3. ait: *Meritum & demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quæ fit ſecundùm juſtitiam.* Et 1. contra Gent. cap. 93. concedit eſſe in Deo juſtitiam, ſicut liberalitatem & prudentiam: Sed prudentia & liberalitas ſunt propriè & formaliter in Deo: Ergo & juſtitia. 82.

Probatur tertiò concluſio: Licèt id quod eſt debitum merito, poſſit reddi ex fidelitate, ſi ſit promiſſum; aut ex gratitudine, ſi detur in recognitionem beneficij recepti; quatenus tamen eſt 83.

debitum merito ut tali, tanquam præmium ſcilicet, corona, & merces formaliter, non redditur ex fidelitate aut gratitudine: tum quia neutra ex illis virtutibus hanc rationem formaliter reſpicit: tum etiam quia ſi quod redditur ex fidelitate, eſſet præmium & corona, ſequeretur quod Incarnatio, quæ ex fidelitate promiſſionum divinarum fuit data antiquis Patribus, & remiſſio peccatorum, quæ peccatori ſe convertenti datur ex fidelitate divinæ promiſſionis, eſſent præmium, merces, & corona juſtitiæ: quod dici nequit, cùm utraque ſit purè gratuita, & non poſſit cadere ſub merito, ſaltem de condigno, ut infrà patebit. Similiter ſi quod datur ex gratitudine, præmium eſſet, munera quæ in gratiarum actionem Deo offerimus, haberent rationem præmij & coronæ; quod etiam abſurdum eſt: Ergo id quod eſt debitum ex merito, quatenus tali, non niſi ex juſtitia redditur.

84. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Cùm vita æterna ſit magis debita operibus meritorijs juſtorum, quàm prima gratia remiſſiva peccati operibus ad eam diſponentibus, quia illa datur ut præmium & corona, hæc verò merè gratis; & tamen prima gratia ſanctificans diſponenti ſe detur ex fidelitate divinæ promiſſionis, ut patet ex illo Zachar. 1. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*; manifeſtum eſt quod vita æterna alio titulo debetur operibus meritorijs juſtorum, quàm fidelitatis, ſubindeque quòd ex juſtitia ſtricta & rigoroſa obligatur Deus eam reddere juſtis: præſertim quia ex promiſſione acceptata ſub conditione operis æqualis, oritur obligatio ex vera juſtitia, ut patet in obligatione reddendi denarium, conventione facta cum operarijs, ſub conditione laborandi in vinea. Unde cùm Deus promiſerit juſtis vitam æternam, ſub conditione bonorum operum, quæ ratione gratiæ & charitatis à qua procedunt, habent æqualitatem ſeu proportionem cum vita æterna, ut infrà oſtendemus, ex illis (ſuppoſito tali pacto ſeu promiſſione) oritur in Deo obligatio ſtrictæ juſtitiæ, ad remuneranda bona opera juſtorum, ex gratia & charitate procedentia.

§. II.

Eadem veritas aliâ ratione ſuadetur.

85. POteſt etiam ſuaderi concluſio, demonſtrando virtutem gratitudinis non poſſe reperiri in Deo, ſubindeque nec retributionem præmij pro meritis hominum ab illa procedere. Sic ergo poteſt hæc ratio breviter proponi. Virtus gratitudinis non reperitur in Deo: Ergo retributio præmij pro meritis juſtorum, in Deo non eſt actus virtutis gratitudinis. Conſequentia patet: Antecedens probatur primò. Virtutes quæ reſpiciunt alium ut ſuperiorem & excellentem, Deo repugnant; unde in illo non poſſunt eſſe religio, pietas, aut obſervantia, ut omnes fatentur: Sed gratitudo reſpicit alium, nempe benefactorem, ut ſuperiorem & excellentem; quia ut ait D. Thomas 2. 2. quæſt. 106. art. 3. *Benefactor, inquantum hujuſmodi, eſt cauſa beneficiati*, & ideò beneficiatus ad benefactorem convertitur ut ad principium ſuum, ut ibidem ſubdit S. Doctor: Ergo virtus gratitudinis non poteſt in Deo reperiri formaliter.

Secundò: Objectum gratitudinis eſt beneficium ab alio acceptum: Sed Deus nullum poteſt recipere beneficium à creaturis; cùm ſit ſibi ſufficiens, & nullius boni indigens, ut declarat Propheta Pſal. 15. dicens: *Ego dixi Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges*: Et Pſal. 49. *Deus Deus tuus ego ſum, non accipiam de domo tua vitulos, neque de gregibus tuis hircos &c. Meus eſt enim orbis terræ &c.* Ergo virtus gratitudinis non poteſt eſſe in Deo.

86. Neque valet ſi dicas, Deum poſſe recipere gloriam à creaturis, quæ eſt aliquod bonum ipſi extrinſecum, quod reſpicit quaſi beneficium ſibi collatum, & quaſi cedens in proprium bonum & utilitatem. Cùm enim quidquid creatura poteſt facere in gloriam & obſequium Dei, pluribus titulis ipſi debitum ſit, nempe titulo creationis, titulo conſervationis, & titulo innumerabilium donorum quibus creaturam rationalem afficit, perficit, & cumulat, non poteſt habere rationem doni ſeu beneficij Deo præſtiti, ſed ad ſummum eſt obſequium & ſervitium illi debitum. Unde Chriſtus Lucæ 17. ait: *Cùm feceritis omnia quæ præcepta ſunt vobis, dicite, ſervi inutiles ſumus.* Quibus verbis evidenter nos inſtruit, ut non ſolùm nos aliquid Deo contuliſſe, aut dignos aliquâ Dei gratitudine, propter ſervitia illi exhibita reputemus, ſed potiùs nos ſervos inutiles eſſe ſentiamus. Unde egregiè Bernardus: *Cùm ei donavero quidquid ſum, quidquid poſſum, nonne iſtud eſt totum, ſicut ſtella ad Solem, gutta ad fluvium, lapis ad montem, granum ad acervum? Non habeo niſi minuta duo, imò minutiſſima, corpus & animam, vel potiùs unum minutum, voluntatem meam; & non dabo illam ad voluntatem illius, qui tantus tantillum tantis beneficijs prævenit; qui toto, totum me ſibi comparavit?* *Serm. de quadrup. plici debita.*

Tertiò probatur idem Antecedens: Dominus non poteſt ſervo ex gratitudine obligari: Sed homo ratione creationis, & conſervationis, & pluribus alijs titulis, Dei ſervus eſt: Ergo Deus non poteſt ex gratitudine homini obligari. Quam rationem inſinuat D. Cyrillus, relatus à D. Thoma in catena aurea, in illud Lucæ 17. *ſervi inutiles ſumus. Conſidera* (inquit) *quod qui apud nos dominantur, non referunt gratias, cùm alicui ſubditorum ſtatuta ſibi proſequuntur obſequia &c.*

87. Dices: Inter homines poſſe dominum ex gratitudine ſervo obligari: nam D. Thomas 2. 2. quæſt. 106. art. 3. ad 4. docet cum Seneca lib. 3. de beneficijs, quod *quandiu ſervus præſtat quod à ſervo exigi ſolet, miniſterium eſt; ubi pluſquam à ſervo neceſſe eſt, beneficium eſt; & ideò ſervis ultra debitum facientibus, gratiæ ſunt habendæ.* Ergo pariter, licèt homo ſit Dei ſervus; ſi tamen operetur ultra id quod tenetur, præſtat beneficium Deo, & ex parte Dei aliqua gratitudo correſpondere poteſt.

88. Sed hoc facilè poteſt confutari: In primis enim ex hac ſolutione ſequitur quod ſolùm opera bona ſupererogationis, & quæ cadunt ſub conſilio, ſint meritoria apud Deum, non verò quæ cadunt ſub præcepto; nam ſolùm in eliciendis operibus ſupererogationis, verificatur hominẽ facere ultra id quod tenetur: Sed hoc eſt abſurdum: cùm enim ea quæ cadunt ſub præcepto, procedant ex virtute obedientiæ, quæ tribuit ſpecialem rationem meriti, magis ſunt meritoria, cæteris paribus, quàm ea quæ cadunt ſub conſilio: Ergo &c.

Deinde ſervitus hominis ad Deum, longè altior eſt & major, quàm ſervitus hominis ad hominẽ: nam homo licèt ut ſervus alterius hominis ſit

inferior illo, tamen ut homo, eſt illi æqualis; unde non eſt ſub dominio ejus quoad vitam & membra, nec quoad omnes omnino actiones, ſed quoad illas tantùm, quæ ſunt proportionatæ humano ſervitio & commoditati, & convenienter exhiberi poſſunt: At verò reſpectu Dei homo eſt ſervus quoad omnia, quia & quoad vitam, & corporis integritatem, & quoad animam, & omnes ejus actiones, eſt ſub dominio Dei; ita ut licèt nunc quaſdam actiones homini præcipiat, & non alias, poſſet tamen omnes bonas actiones præcipere & exigere, ſi vellet: Ergo licèt inter homines poſſit dominus ex gratitudine obligari ſervo operanti ultra id quod tenetur, non tamen Deus homini opera bona ſupererogationis elicienti; præſertim cùm illa opera ſint Deo debita, debito gratitudinis, & pluribus aliis titulis, quos nunquam homo exhaurire poteſt; & cùm quidquid in obſequium Dei facimus, Deus ipſe per gratiam prævenientem incipiat, benefaciendo nobis, ſubindeque omne opus bonum quod Deo offerimus, ſit novum ejus beneficium. Unde reſpectu cujuſcunque actionis hominis ad Deum comparatæ, illud Apoſtoli locum habet: *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* Id eſt, quis à ſe incœpit dare illi aliquid, & non potiùs ab ipſo accepit?

89. Ultimò argumentari poſſumus ad hominem contra Vazquem, qui vult retributionem præmij in Deo eſſe ex gratitudine, ne juſtitiam veram & rigoroſam erga hominem illi tribuat: argumenta enim quibus conatur oſtendere in Deo non eſſe ſtrictam juſtitiam, multò magis demonſtrant in eo non poſſe reperiri gratitudinem. Hujuſmodi eſt illud, quod dominus non obligatur ſervo ex juſtitia: nam, ut oſtendimus, multò minùs obligatur ipſi ex gratitudine; imò licèt obligatio juſtitiæ major videatur, in hoc tamen differt ab obligatione ex gratitudine, quòd illa poteſt oriri, ſaltem radicaliter, ex voluntate debitoris, qui voluit promittere aut paciſci; obligatio verò gratitudinis non fundatur in voluntate recipientis beneficium, ſed neceſſitate quadam ex beneficio oritur, ideòque ex hac parte magis Deo repugnat.

§. III.

Secunda opinio refellitur, & vera ſtatuitur.

90. Dico ſecundò, retributionem præmij in Deo non eſſe actum juſtitiæ commutativæ, ſed diſtributivæ, habentis tamen aliquem modum commutativæ juſtitiæ. Ita expreſsè docet S. Thomas variis in locis. In primis enim in 1. diſt. 27. quæſt. 1. art. 3. ſic habet: *In redditione præmij ad merita, magis ſervatur forma diſtributionis; cùm ipſe* (Deus) *unicuique ſecundùm opera ſua reddat, quàm commutationis, cùm Deus à nobis nihil accipiat. Quamvis à Sanctis quandoque inveniatur metaphoricè dictum, quod bonis operibus regnum cœlorum emitur, inquantum Deus accipit opera noſtra, ut acceptans ea.* Et in 3. diſt. 18. quæſt. 1. art. 2. ait ad meritum requiri, *ut æquiparetur mercedi, non quidem ſecundùm æqualitatem quantitatis, quia hoc requiritur in juſtitia commutativa, quæ conſiſtit in emptionibus & venditionibus; ſed ſecundùm æqualitatem proportionis, quæ requiritur in juſtitia diſtributiva, ſecundùm quam Deus æterna præmia partitur.* Item in 4. diſt. 46. quæſt. 1. art. 1. quæſtiunc. 1. *Inquantum Deus* (inquit) *præmium reddit pro meritis, hoc ad juſtitiam diſtributivam pertinet, cujus eſt diſtribuere omnibus proportionabiliter ſecundùm ſuam dignitatem.* Et ſuper Dionyſium de divin. nomin. c. 8. lect. 4. hæc ſcribit: *Juſtitia convenit Deo ſecundùm tres actus: primò quidem ſecundùm hoc quod eſt diſtribuere; commutativa autem juſtitia in Deo locum non habet, quia ut dicitur ad Roman. 11. Quis prior dedit illi & retribuetur ei? Sed attribuitur ei diſtributiva juſtitia, quæ non obſervat æqualitatem quantitatis, ut æqualia omnibus det, ſed æqualitatem proportionis, ut det unicuique ſecundùm quod dignus eſt.* Denique 1. p. quæſt. 21. art. 1. & 1. contra gent. cap. 93. aſſerit juſtitiam quantùm ad commutationis actum non poſſe Deo competere, cùm ipſe à nullo accipiat. Unde ſic licet arguere: Juſtitia commutativa non reperitur formaliter in Deo: Ergo retributio mercedis pro meritis hominum non eſt in Deo actus juſtitiæ commutativæ. Conſequentia patet, Antecedens ratione D. Thomæ ſuadetur. Ad juſtitiam commutativam propriè dictam neceſſariò requiritur, ut debitum legale oriatur in extremis, in quibus reperitur, ex dato unius, & accepto alterius: Sed nulla creatura poteſt dare aliquid Deo per merita, juxta illud Apoſtoli: *Quis prior dedit illi & retribuetur ei?* Ergo in Deo non poteſt eſſe juſtitia commutativa propriè dicta. Hanc rationem fusè expendimus in Tract. de voluntate Dei diſp. 7. ar. 1. §. 2. unde eam hîc non magis urgemus, ſed ad hunc locum Lectorem remittimus.

Confirmatur: Juſtitia commutativa fundatur in ſtricto debito, ſeu obligatione aliquid tribuendi alteri: Sed in Deo non poteſt eſſe ſtrictum debitum, ſeu obligatio reſpectu creaturæ; cùm ſtrictum debitum importet inferioritatem aliquam & dependentiam debentis ab eo cui debetur: unde D. Thomas hîc art. 1. ad 3. ait quod *Deus non efficitur ſimpliciter debitor nobis, ſed ſibi ipſi, inquantum debitum eſt ut ſua ordinatio impleatur:* Ergo juſtitia commutativa non poteſt eſſe in Deo. Quam etiam rationem loco citato latè expoſuimus. 91.

Ex his probata manet ſecunda pars concluſionis. Ut enim præcedenti aſſertione monſtravimus, retributio vitæ æternæ pro bonis operibus, in gratia & charitate factis, non eſt à Dei fidelitate, vel gratitudine, ſed à vera, & ſtricta juſtitia: Ergo cùm tres tantùm dentur ſpecies veræ & ſtrictæ juſtitiæ, nempe legalis, commutativa, & diſtributiva, ſi talis retributio non ſit actus juſtitiæ legalis, vel commutativæ, neceſſariò debet à juſtitia diſtributiva procedere. 92.

Confirmatur: Juſtitia diſtributiva maximam dicit perfectionem & excellentiam, & non habet adjunctos defectus, qui à juſtitia commutativa inſeparabiles ſunt: Ergo reperitur in Deo formaliter; ſubindeque ab illa retributio præmij procedit. Conſequentia patet, Antecedens probatur. In primis enim juſtitia diſtributiva non eſt æqualis ad æqualem, ſicut commutativa, ſed ſuperioris ad inferiores; pertinet enim ad ſuperiorem diſtribuere inferioribus de communibus bonis, unicuique juxta proportionem ſuam: unde talis juſtitia maximè decet ſupremum mundi principem & gubernatorem, qui ut ait Dionyſius cap. 8. de divin. nomin. *Omnibus tribuit propria ſecundùm uniuſcujuſque exiſtentium dignitatem.* 93.

Deinde (probatur idem Antecedens) debitum juſtitiæ diſtributivæ non naſcitur ex jure alterius erga diſtribuentem, ſed vel ex naturali rectitudine, & ipſa lege æquitatis, quâ tenetur diſtributor commenſurare præmium meritis, illudque 94.

juxta proportionem dignitatis cujuſcunque diſtribuere, vel ex pacto quod habuit cum republica, tanquam miniſter ejus, de recta diſtributione facienda; unde malus diſtributor non tenetur ad reſtitutionem pecuniæ vel beneficij malè collati, propter jus inferioris, ſed propter obligationem quam habet ad Eccleſiam, vel communitatem, cùm qua tale pactum habuit: in Deo autem, qui eſt ſupremus gubernator, & prima regula totius rectitudinis & æquitatis, obligatio iſta non eſt impoſita ab alio, ſed ex propria voluntate & ſumma æquitate deſcendens, ipſe enim ſibi lex eſt.

Item juſtitia diſtributiva non fundatur in dato & accepto, ſicut commutativa, ſed in proportione perſonæ ad rem; unde non exigit æqualitatem arithmeticam & rigoroſam, ſicut commutativa, ſed duntaxat geometricam & proportionalem: nam in diſtribuendis bonis reipublicæ non debet ſic attendi meritum, ut tot partes bonorum recipiat civis, quot habet gradus meriti, ut ſi habeat centum, centum etiam recipiat, ſed debet attendi quædam proportio ſeu habitudo ad alios, ita ut ſi habenti quinquaginta gradus meriti tribuantur viginti partes bonorum, habenti centum tribui debeant quadraginta partes. Hanc verò æqualitatem proportionis Deus obſervat, non ſolùm in creatione, dando ſingulis creaturis ſecundùm earum proportionem & dignitatem, & eas ad debitum ordinem & conſonantiam redigendo, juxta illud Tertulliani contra Marcionem, *Dei bonitas operata eſt mundum, juſtitia modulata eſt*; ſed etiam in meritorum remuneratione: nam gloria ſeu beatitudo diſtribuitur inter ipſos Beatos, non æqualiter, ſed inæqualiter, juxta proportionem meritorum, & uniuſcujuſque dignitatem, ut ex illa varietate & proportione pulchritudo & decor cœleſtis Jeruſalem conſurgat, ſicut pulchritudo univerſi ex proportionali bonorum naturalium diſtributione reſultat. Unde D. Thomas 1. p. quæſt. 21. art. 1. ait quod *ſicut ordo congruus familiæ, vel cujuſque multitudinis gubernatæ, demonſtrat hujuſmodi juſtitiam* (ſcilicet diſtributivam) *in gubernante; ita ordo univerſi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quàm in rebus voluntariis, demonſtrat Dei juſtitiam.*

Denique juſtitia diſtributiva non requirit neceſſariò, quòd diſtributor à ſe abdicet dominium ſupremum bonorum quæ diſtribuit, ſed retento ſuo ſupremo dominio, poteſt inferius dominium conferre his quibus illa diſtribuit; ut patet in Principe, qui poteſt ſervare juſtitiam diſtributivam, largiendo bona communia in feudum, aut emphyteuſim, vel etiam ſolùm donando uſumfructum: unde ex eo quod Deus ſua bona creaturis diſtribuat, non ſequitur quod eorum dominium à ſe abdicet, vel diminuat, ſed ſolùm quod retento ſupremo in ea dominio, dominium utile & inferius in eas transferat, ita ut bona quæ ſunt ſub dominio ejus, faciat merita hominis; ut docet Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 16. dicens: *Tanta eſt erga omnes homines bonitas Dei, ut eorum velit eſſe merita, quæ ſunt ipſius bona:* & Auguſtinus ait quod quando Deus merita noſtra remunerat, dona ſua coronat.

95. Ex his ergo facilè intelliges, quare juſtitia diſtributiva non repugnet Deo formaliter, ſicut commutativa, quia ſcilicet ejus completa ratio poteſt ab imperfectionibus depurari: de ratione enim juſtitiæ diſtributivæ eſt, facere æqualitatem proportionis inter perſonas particulares, diſtribuendo ſingulis de bonis communitatis, proportionalitè ad ſuam dignitatem, meritum, & conditionem; quæ ratio ſtare poteſt ſine ulla obligatione, orta ex jure hujuſmodi perſonarum ſupra ipſum gubernatorem diſtribuentem bona communia, & ſine ulla diminutione dominij ipſius ſupra bona quæ diſtribuit, ſi videlicet tota dignitas perſonarum particularium, & meritum, nec non & ipſa bona communia, ſint ab ipſo gubernatore, nec ab ejus dominio & proprietate poſſint diſtrahi: tunc enim ex jure quod habent perſonæ particulares ad aliquod ex bonis communitatis, nulla naſcitur obligatio in illo gubernatore ad illud retribuendum ex vi talis juris, nec ejus dominium tali jure diminuitur; ſicut nec diminuitur dominium alicujus ſupra pabulum, ex eo quod ipſum tribuit equo, quando & equus & pabulum ſunt plenè ipſius. Ex quibus ſequitur, quod ſi gubernator communitatis habeat aliquam obligationem diſtribuendi pluribus bona ipſius, obligatio illa non poſſit oriri, niſi vel ex eo quod meritum & dignitas ipſorum non eſt ab illo, vel ex aliqua lege ſuperioris, vel ex ordinatione ſapientiæ, & decentia bonitatis ipſius: unde cùm omne meritum, omniſque hominum dignitas, ſit modo perfectiſſimo à Deo, nec ipſe poſſit ſubdi legi alicujus ſuperioris, nullam poteſt habere aliam obligationem diſtribuendi bona communitatis partibus univerſi, quàm eam quæ oritur ex ordinatione ſuæ ſapientiæ, ex fidelitate ſuæ promiſſionis, & ex decentia ſuæ bonitatis; quæ obligatio non conſtituit Deum debitorem creaturis, ſed magis ſibi ipſi, quia ſibi ipſi debet ut compleat quod ordinavit & promiſit, quodque bonitatem ſuam decet: neque etiam ullam ponit in Deo dependentiam à creaturis, nec ipſum ordinat ad illas; quin potiùs creaturas ordinat ad Deum, utpote cùm ipſe ſit finis ultimus, ad quem tendit illa bonorum Dei diſtributio.

Intelliges etiam, quod quamvis, defectu ſtricti debiti & obligationis, retributio præmij pro meritis non ſit in Deo actus juſtitiæ commutativæ, quia tamen in ea ſervatur æqualitas, quam juſtitia commutativa reſpicit, retinet quemdam modum juſtitiæ commutativæ: unde adeptio gloriæ in Scriptura comparatur emptioni pretioſæ margaritæ, & negotiationi talentorum, quæ modum juſtitiæ commutativæ important. Quare Baſilius lib. de Spiritu Sancto cap. 24. ait: *Omnes qui viam Evangelicam incedimus, mercatores ſumus, per opera mandatorum nobis poſſeſſionem cœleſtium comparantes.* Et Auguſtinus in quodam ſermone diſſerens de gloria paradiſi, ſic Deum & hominem adinvicem loquentes inducit: *Venale habeo: quid domine? Regnum cœlorum. Quo emitur? Paupertate regnum, dolore gaudium, labore requies, vilitate gloria, morte vita.* Inquantum ergo Deus ponderat uniuſcujuſque laborem, & juxta valorem ipſius reddit mercedem, ſervat modum quemdam juſtitiæ commutativæ: quatenus verò conſiderat omnium dignitatem, & juxta diverſitatem meritorum, diverſa tribuit præmia, ſervat perfectè rationem juſtitiæ diſtributivæ. 96.

Ex quo probatur tertia concluſionis pars, & quædam D. Thomæ teſtimonia exponuntur, quibus juſtitiam commutativam videtur in Deo ponere: loquitur enim de juſtitia commutativa, quoad modum & ſimilitudinem, non verò quoad eſſentiam & rationem formalem, ut patet ex 4. ſent. diſt. 46. quæſt. 1. art. 1. quæſtiunc. 1. ubi hæc ſcribit: *Juſtitia commutativa, per quam æqualitas conſtituitur inter Deum dantem, & creaturam* 97.

recipientem, Deo competere non potest secundùm propriam acceptionem, quia beneficia Dei semper excedunt meritum creaturæ: sed tamen servatur etiam proportionis quædam æqualitas inter Deum dantem, & creaturam recipientem, inquantum scilicet ita se habet ad suam superabundantiam, sicut creatura ad id quod competit ei secundùm suam parvitatem. Et sic quidam modus commutativæ justitiæ invenitur in Deo respectu creaturæ. Propter quem modum 2. 2. quæst. 61. art. 4. ad 1. docet in divino judicio servari formam commutativæ justitiæ, tam in reddendo præmio pro meritis, quàm in supplicio pro culpis, ut ibi explicat Cajetanus.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

98. OBjicies primò contra primam conclusionem: D. Thomas hîc art. 1. dicit inter nos & Deum non posse esse meritum simpliciter, quia non potest esse justitia simpliciter: Ergo censet redditionem præmij pro meritis hominum, non esse apud Deum actum veræ & strictæ justitiæ, sed duntaxat justitiæ largè & impropriè sumptæ, qualis est gratitudo, vel fidelitas, quæ sunt partes potentiales justitiæ.

99. Respondeo D. Thomam hîc loqui de justitia commutativa, & de merito cui debetur merces secundùm justitiam commutativã: si enim sermo sit de justitia distributiva, & de merito cui ex justitia distributiva debetur merces, in nobis meritũ simpliciter est, & in Deo justitia distributiva propriè; quia hæc non requirit absolutam æqualitatem, sicut justitia commutativa, sed tantùm æqualitatem proportionis, ut suprà declaravimus. Unde D. Thomas 1. contra Gentes cap. 93. de Deo loquens, sic concludit: *Non igitur sibi competit commutativa justitia, sed solùm distributiva.*

100. Objicies secundò: Tridentinum sess. 6. cap. 16. sic habet: *Justificatis hominibus, & benè operantibus, proponenda est vita æterna, tanquam gratia misericorditer promissa:* Sed quod datur ex vera & stricta justitia, gratiæ nomine appellari nequit: Ergo vita æterna operibus bonis & meritoriis non tribuitur à Deo ex vera & stricta justitia, sed tantùm ex gratitudine, vel fidelitate.

101. Respondeo vitam æternam appellari gratiam, vel quia ortum habet ex summa gratia, ex gratuita scilicet Dei prædestinatione: vel dicitur gratia in radice, quia prima gratia sanctificans, quæ est principium & radix meriti vitæ æternæ, gratuitò & misericorditer datur. Non intendit tamen Concilium negare, quod vita æterna detur ex justitia, quatenùs est merces bonorum operum, sed id expressè ibidem asserit, subdens: *& tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda: hæc est enim illa corona justitiæ, quam post suum certamen & cursum repositam sibi esse aiebat Apostolus, à justo judice sibi reddendam &c.* Idem colligitur ex Concilio Arausicano 2. cap. 18. dicente: *Debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia quæ non debetur, præcedit ut fiant.* Id etiam eleganter expressit D. Prosper 2. de vocat. cap. 2. his verbis: *Datur unicuique gratia sine merito, unde tendat ad meritum; & datur ante ullum laborem, unde quisque mercedem accipiat secundùm suum laborem.*

102. Objicies tertiò: Eodem modo, servatâ proportione, philosophandum est de remuneratione meritorum, sicut de retributione supplicij pro delicto: Sed retributio pœnæ pro demeritis pertinet ad justitiam vindicativam, quæ non est propria & rigorosa justitia, sed pars potentialis illius: Ergo etiam remuneratio meritorum ad rigorosam justitiam non pertinebit in Deo, sed ad gratitudinem, quæ est pars potentialis justitiæ.

103. Confirmatur: Remuneratio meritorum maximè respicit affectum dantis, ut patet in vidua, quæ offerens duo æra minuta, plus obtulit quàm alij, propter majorem effectum, ut dicitur Marci 12. Sed respicere affectum, proprium est gratitudinis, & alienum à justitia, quæ tantùm respicit æqualitatem dati & accepti: Ergo remuneratio meritorum in Deo, non est actus justitiæ, sed gratitudinis.

104. Ad objectionem respondeo, concessâ Majori, negando Minorem: licèt enim vindicatio, ut fit à persona particulari, intendente propulsare malum, & injuriam sibi illatam, vel per defensionem, vim vi repellendo, vel per ultionem, postulando id ab eo qui habet authoritatem publicam, pertineat ad justitiam vindicativam, quæ est pars potentialis justitiæ; illa tamen, prout fit à persona publica, fit secundùm rationem justitiæ propriè dictæ, vel observando formam justitiæ commutativæ, quando tanta est pœna in quantitate, quantùm est damnum per culpam illatum; vel secundùm formam distributivæ, quando attenditur ad proportiones personarum ad recipiendas pœnas, ut expressè docet S. Thomas 2. 2. quæst. 80. art. unico ad 1. & quæst. 108. art. 2. ad 1.

105. Ad confirmationem, concessâ etiam Majori, distinguo Minorem: respicere affectum dantis, proprium est gratitudinis, & alienum à justitia, commutativa, concedo: distributiva, nego: hæc enim potest considerare affectum, non secundùm quod exhibet aliquid gratis & spontaneè, sic enim à gratitudine consideratur, sed quatenùs ipsum opus, tali affectu factum, reddit aliquem proportionatum, & dignum aliquo præmio distribuendo. Et quamvis distributiva justitia, quæ est in homine, non consideraret affectum, posset tamen justitia distributiva Dei illum respicere: tùm quia hæc universalioris extensionis est: tùm etiam quia præmium vitæ æternæ principaliter correspondet charitati.

106. Objicies quartò: Merito non est debitum præmium ex justitia: Ergo redditio præmij non est in Deo actus justitiæ. Consequentia manifesta est: Antecedens probatur. Primò quia debitum justitiæ fundatur in aliqua ratione dati vel accepti: Sed Deo non potest aliquid dari à creatura, juxta illud Apostoli ad Roman. 12. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* Ergo Deus non potest debere præmium homini ex justitia. Secundò probatur: Quod est debitum ex justitia, habet rationem pretij, quæ distincta est à ratione præmij aut coronæ, cùm pretium possit reddi pro labore brutorum, non verò præmium vel corona. Probatur tertiò Antecedens: Si meritis hominum præmium vitæ æternæ esset debitum ex justitia, sequeretur quod si Deus merita nostra non remuneraret, faceret nobis injuriam: Sed hoc non est dicendum; cùm enim sit dominus absolutus omnium, nihil adimit non suum, & per consequens nulli facit injuriam; unde Augustinus super Psal. 70. *Si Deus damnaret justum, quis ei diceret quid fecisti? Quanta ergo misericordia, ut justificet injustum:* Ergo &c.

107. Respondeo negando Antecedens, intellectum de merito condigno, ut debet intelligi. Ad primam ejus probationem, distinguo Majorem: debitum justitiæ fundatur in aliqua ratione dati & accepti, justitiæ commutativæ, concedo Majorem: debitum justitiæ distributivæ, nego Majorem; illud enim fundatur in proportione personæ ad rem, non verò in dato & accepto, ut antea declaravimus.

Ad secundam dico etiam præmium esse quasi quoddam pretium: nam ut ait D. Thomas hîc art. 1. in corp. *Id merces dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius.* Et Augustinus Epist. 105. *Sicut merito peccati* (inquit) *tanquam stipendium redditur mors, ita merito justitiæ tanquam stipendium vita æterna.* Licèt ergo non omne pretium sit præmium, ut patet de pretio quod redditur pro labore brutorum, præmium tamen quod redditur pro hominum labore & meritis, est quoddam pretium: unde denarius quem laborantes in vinea acceperunt, dicitur merces Matth. 20. & tamen erat etiam pretium.

Ad tertiam dicendum, quod si præmium vitæ æternæ esset debitum justis ex justitia commutativa, Deus faceret nobis injuriam, si merita nostra non remuneraret: secùs verò si sit debitum solùm ex justitia distributiva, quia, ut suprà dicebamus, debitum justitiæ distributivæ non nascitur ex jure alterius erga distribuentem, sicut debitum justitiæ commutativæ, sed ex naturali rectitudine, & ipsa lege æquitatis, quâ tenetur distributor commensurare præmium meritis, illudque juxta proportionem dignitatis uniuscujusque distribuere: unde malus distributor non facit propriè injuriam illi cui non dat præmium æquale merito, sed reipublicæ, cujus est minister, vel legi, & æquitati naturali, quam violat.

108. Objicies quintò cum Aravio loco suprà citato: Remuneratio meritorum est antidoralis tam in hominibus, quàm in Deo; antidora enim significat id quod vulgò gallicè dicitur *Retribution*, & hispanicè *Galardon*, ut benè notat Calepinus, verbo *Antidora:* Atqui antidoralis retributio non ex vera justitia, sed ex quadam gratitudine remunerativa procedit; est enim antidora remunerativa retributio pro beneficijs ab aliquo acceptis impensa, ut clarè colligitur ex lege *sed etsi*. §. *Consuluit*, ff. *de petitione hæreditatis*, ubi Glossa dicit quod antidora idem est atque contraria donatio; dicitur enim ab ἀντὶ quod significat contra & δῶρον quod est donum: in additione verò marginis subdit obligationem antidoralem ab obligatione puri pacti differre, quia quod tribuitur ex obligatione antidorali, verè donatur, secùs verò quod redditur ex obligatione pacti; quæ differentia colligitur ex lege *hoc jure*, ff. de donationibus: Ergo remuneratio meritorum in Deo propriè pertinet ad gratitudinem, quæ est pars potentialis justitiæ, non verò ad justitiam strictè & propriè sumptam.

109. Respondeo negando Majorem: dato enim quod in humanis remuneratio meritorum esset antidoralis, subindeque procederet à gratitudine, non verò à justitia; in Deo tamen remuneratio antidoralis dari non potest, si antidora significet contrariam donationem, seu recompensationem pro accepto beneficio, quia ut suprà §. 2. ostensum est, Deus nullum potest à creaturis beneficium recipere, nec ipsis ex gratitudine obligari, sicut nec dominus servo: unde sicut non potest dari antidoralis remuneratio domini ad servum, ut talis est, ita nec Dei ad hominem.

§. V.

Diluuntur aliæ objectiones, quæ contra secundam conclusionem fieri solent.

110. COntra secundam conclusionem, in qua diximus retributionem præmij in Deo non esse actum commutativæ, sed distributivæ justitiæ, objicit in primis Suarez quædam SS. Patrum testimonia, quibus asseritur quod Deus esset injustus, si non distribueret præmia justis. Ita expressè docet Augustinus lib. 3. contra Julian. cap. 3. dicens: *Deus ipse (quod absit) non erit justus, si ad eius regnum verus non admittitur justus.* Et D. Thomas in 4. dist. 46. quæst. 1. art. 2. quæstiunc. 2. ait: *Si Deus alicui minus conferret de bonis quàm ei debetur, vel plus puniret quàm peccasset, hoc contra ordinem justitiæ esset, nec Deus hoc posset, loquendo de potentia ordinata.*

111. Sed facilè respondetur, hæc solùm convincere, reperiri in Deo veram & propriam justitiam, per quam remuneret merita justorum; non tamen probare in Deo reperiri justitiam commutativam verè & propriè, secundùm quod distinguitur à justitia legali & distributiva: hæc enim testimonia propriè & in rigore explicari possunt de justitia distributiva; quia cùm illa sit vera species justitiæ, Deus diceretur aliquo modo injustus, si eam non observaret in retributione præmiorum, eaque secundùm proportionem geometricam non distribueret; & quia ita illa distribuit, dicitur ab Apostolo ad Hebræos 6. *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri.*

112. Objicit secundò: Servare æqualitatem rei ad rem, est proprium justitiæ commutativæ, ut distinguitur à distributiva & legali, sicut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 61. art. 2. Sed Deus talem æqualitatem servat in retribuendo præmio vitæ æternæ; reddit enim unicuique præmium æquale merito, juxta illud ad Roman. 2. *Reddet unicuique secundùm opera ejus*, & istud 1. ad Corinth. 3. *Unusquisque propriam mercedem accipiet, secundùm suum laborem:* Ergo retributio præmij in Deo est actus commutativæ justitiæ.

113. Confirmatur ex illo Matth. 20. *Tolle quod tuum est & vade:* in quibus verbis designatur in mercenariis, qui significant justos viatores, proprietas & dominium juris contra patremfamilias, hoc est contra Deum: Sed non potest dari erga aliquem jus verum & proprium, nisi oriatur ex justitia commutativa: Ergo Deus ex tali justitia merita justorum remunerare tenetur.

114. Ad objectionem respondeo, distinguendo Majorem: servare æqualitatem rei ad rem, cum obligatione orta ex jure proprietatis, est proprium commutativæ justitiæ, concedo Majorem: absque illa obligatione, nego Majorem. Nam ut docet D. Thomas 2. 2 quæst. 80. art. unico, dupliciter aliqua virtus à ratione justitiæ commutativæ deficit, primò quia deficit à ratione æqualis, secundò quia deficit à ratione stricti debiti, seu obligationis ortæ ex jure proprietatis: unde cùm talis obligatio non possit reperiri in Deo, non potest recompensare merita justorum, & præmium vitæ æternæ illis retribuere, ex commutativa justitia, sed solùm ex distributiva, quæ non respicit debitum ortum ex jure proprietatis, sicut commutativa justitia, sed debitum ortum ex dignitate unius operis meritorij, comparativè ad dignitatem al-

terius; quod debitum non reſpicit propriè præmiantem, ut ipſum obliget ex juſtitia, ſed duntaxat ipſum præmium, ad quod meritum de condigno habet proportionem & jus, & de hoc jure intelligi debent verba illa Matthæi, *Tolle quod tuum eſt*, non verò de jure proprietatis, ſtrictam in Deo obligationem inducente. Ex quo patet reſponſio ad confirmationem.

115. Objicitur tertiò contra ſecundam partem ejuſdem concluſionis, in qua diximus retributionem præmij in Deo eſſe actum diſtributivæ juſtitiæ. Juſtitia diſtributiva importat duas imperfectiones Deo repugnantes: Ergo retributio præmij in Deo non poteſt à tali juſtitia procedere. Conſequentia patet: Antecedens probatur. In primis enim juſtitia diſtributiva requirit debitum legale in diſtributore, & non ſolùm morale; quia debitum morale ſolùm inducit obligationem in genere fidelitatis, vel gratitudinis, non verò in genere juſtitiæ veræ & propriæ: repugnat autem Deum ligari ſeu obligari creaturis debito legali; cùm tale debitum aliquam dependentiam à creaturis importet. Deinde juſtitia diſtributiva exigit abdicationem & tranſlationem dominij rei quæ diſtribuitur; quia per diſtributionem res diſtributa tranſit in dominium merentis, & alienatur ab ipſo præmiante; nam ſi manet in dominio ipſius, non eſt actus diſtribuentis, ſed trahentis alterum ad conſortium ſuum, & ad communicationem bonorum, quod eſt per modum contractûs, non verò per modum diſtributionis: Sed Deus non poteſt à ſe abdicare dominium quod habet in bona creata, illudque in hominem transferre: Ergo nec exercere erga illum actum diſtributivæ juſtitiæ.

116. Reſpondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem dico, quòd quamvis Deus non poſſit ligari debito legali, orto ex lege facta ab aliquo ſuperiori, poteſt tamen obligari debito legali, proveniente ex ordinatione ſuæ voluntatis, quæ eſt ipſa lex & rectitudo per eſſentiam; & hoc debitum legale ad juſtitiam diſtributivam ſufficit, ut ſuprà declaravimus.

Ad ſecundam nego de ratione juſtitiæ diſtributivæ eſſe, quod diſtributor à ſe abdicet & in alium transferat dominium ſupremum bonorum quæ diſtribuit; ſufficit enim quod alteri conferat dominium utile in hujuſmodi bona, eaque ad ſolum uſum diſtribuat, retento in ea ſupremo dominio, ut ſuprà oſtendimus exemplo Principis, qui poteſt actum juſtitiæ diſtributivæ exercere erga ſubditos, illis largiendo bona communia in feudum, vel emphiteuſim, vel etiam ſolùm illis donando ipſorum uſum. Unde ex juſtitia diſtributiva non oritur in Deo obligatio transferendi dominium bonorum quæ largitur creaturis rationalibus, ſed ſatis eſt quod bona, quæ ſunt ſub ejus dominio, in noſtrum uſum ſeu utilitatem cedant, & ea quæ ſunt Dei dona, ſint etiam hominis merita, ut loquitur Tridentinum ſuprà citatum.

117. Objicies ultimò: Juſtitia diſtributiva non reſpicit æqualitatem arithmeticam, ſeu abſolutam rei ad rem, ſed geometricam & proportionalem, ac comparativam unius ad alterum; attendit enim ad proportionem plurium perſonarum, ad præmium concurrentium: Atqui Deus in remuneratione meritorum non reſpicit hanc proportionem geometricam plurium perſonarum, ſed proportionem abſolutam quam habet præmium cum merito, ita ut reddat tantùm præmij pro tanto merito, ut unumquemque remuneret, quantùm ejus opera merentur; unde ſi unus tantùm eſſet prædeſtinatus, cui pro meritis daret gloriam, ille actus eſſet ejuſmodi rationis & ſpeciei cum illo, quo nunc de facto retribuit pluribus prædeſtinatis beatitudinem: Ergo Deus in remuneratione meritorum non exercet actum diſtributivæ juſtitiæ.

118. Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem. Deus enim in remuneratione meritorum duo præſtat, in primis attendit ad debitam proportionem & commenſurationem præmij cum merito, ut unumquemque remuneret quantùm ejus opera merentur; & in hoc obſervat modum quendam commutativæ juſtitiæ, ut in tertia parte concluſionis oſtendimus: deinde reſpicit ad comparativam proportionem unius cum altero, ut tribuat majus præmium digniori, & minus præmium minùs digno, juxta illud Matth. 25. *Dedit uni quinque talenta, alij duo, alij unum, unicuique ſecundùm virtutem ſuam*; & in hoc exercet actum diſtributivæ juſtitiæ. Licèt autem non eſſent plures prædeſtinati, quorum merita inter ſe compararet, nihilominus actum talis juſtitiæ exerceret, quia tunc attenderet ad poſſibilitatem plurium, cum quibus merita unius compararet.

ARTICVLVS V.

Vtrum verè & propriè mereri poſſimus de condigno vitam æternam?

119. SVppoſito quod homo poſſit verè & propriè mereri à Deo, ſequitur dicendum de objecto meriti, ſeu de his quæ ſub merito cadere poſſunt; & primò de gloria, ſeu vita æterna, quam de fide certum eſt nos per bona opera, in gratia & charitate facta, aliquo modo de condigno promereri; cùm illa in Scriptura merces, bravium, corona juſtitiæ, denarius diurnus, alijſque nominibus, quæ inter homines debitum & obligationem juſtitiæ ſignificant, nuncupetur. Unde Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 16. dicit quod *benè operantibus uſque in finem, & in Deo ſperantibus, proponenda eſt vita æterna, & tanquam gratia filijs Dei per Chriſtum Ieſum miſericorditer promiſſa, & tanquam merces ex ipſius Dei promiſſione bonis ipſorum operibus & meritis fideliter reddenda.* Et can. 32. damnat eum qui dixerit, *juſtificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Ieſu Chriſti meritum, cujus vivum membrum eſt, fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipſius vitæ æternæ, ſi tamen in gratia deceſſerit, conſecutionem.* Hoc ut dixi de fide certum eſt, & indubitatum apud omnes Catholicos. Sed aliqui diſtinguunt duplex meritum de condigno; unum improprium & largè dictum, ex divina ordinatione & acceptatione proveniens; aliud proprium, quod habet in ſe intrinſecum & æqualem valorem cum beatitudine ſupernaturali; & prius quidem admittunt, ſed poſterius negant. Ita Durandus in 2. diſt. 27. qu. 2. & Scotus in 1. diſt. 17. qu. 1. art. 1.

120. Dico tamen, opera juſtorum ex gratia & charitate procedentia, eſſe verè & propriè meritoria de condigno vitæ æternæ, ſeu habere cum illa condignitatem intrinſecam, & non ſolùm extrinſecam, ex divina ordinatione & acceptatione provenientem. Ita D. Thomas hîc ar. 3. ubi aſſerit quòd

quòd opus meritorium hominis juſti poteſt dupliciter conſiderari, uno modo ſecundum quod procedit ex libero hominis arbitrio, alio modo ſecundùm quod eſt à gratia Spiritus Sancti. Si conſideretur ſecundùm ſubſtantiam operis, & prout eſt ex libero arbitrio, non poteſt eſſe meritorium de condigno vitæ æternæ, propter maximam ejus inæqualitatem & improportionem cum illa. Si verò loquamur de opere meritorio, ſecundùm quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, ſic eſt meritorium vitæ æternæ, etiam de condigno, quia ſub hac ratione habet æqualem valorem cum beatitudine ſupernaturali. Unde ſicut videmus, quod filius natus ex Rege & fœmina ignobili, quamvis ex parte matris non habeat jus hæreditarium ad regnum, illud tamen habet ratione patris, à quo nobilitatur: ita ſimiliter, licèt bona opera juſtorum, ut procedunt à voluntate humana, non habeant condignitatem, & ſufficientem proportionem cum præmio vitę æternę, quatenus tamen ſunt à Spiritu Sancto, eam movente & applicante, & ipſi per gratiam & charitatem conjuncto, ſunt meritoria de condigno æternæ beatitudinis, condignitate non ſolùm extrinſecâ, proveniente ex divina ordinatione & acceptatione, ſed etiam intrinſecâ, procedente à dignitate & perfectione gratiæ.

121. Ratio etiam ſuffragatur: Ad meritum enim de condigno verè & propriè dictum, ſeu quod eſt tale ab intrinſeco, non requiritur æqualitas quantitatis cum præmio, ſed ſufficit æqualitas proportionis cum illo: At inter opera juſtorum, vt procedunt à gratia & charitate, & viſionem beatificam, reperitur æqualitas proportionis: Ergo talia opera ſunt verè & propriè meritoria de condigno viſionis beatificæ, ſeu æternæ beatitudinis. Major eſt certa: meritum enim de condigno reſpicit juſtitiam diſtributivam, & ab ea præmium exigit: *ſed non requiritur ad condignitatem diſtributivæ juſtitiæ æqualitas quantitatum, ſed proportionis tantùm*, ut ait D. Thomas in 2. diſt. 27. quæſt. 1. art. 3. ad 2. & nos articulo præcedenti fusè declaravimus: Ergo ad meritum de condigno non requiritur æqualitas quantitatis cum præmio, ſed ſufficit æqualitas proportionis.

Minor verò, in qua eſt difficultas, multipliciter ſuadetur. Primò quia gratia eſt ſemen gloriæ, juxta illud 1. Ioan. 3. *Semen Dei manet in illo*: At ſemen licèt ſecundùm entitatem imperfectius ſit fructu, illoque minus ſecundùm quantitatem, eſt tamen æquale ſecundùm virtutem & proportionem; quia in ſemine non ſolùm fructus, ſed etiam arbor virtualiter continetur: Ergo gratia habitualis, & opera quæ ab illa procedunt, habent æqualitatem proportionis cum gloria. Unde D. Thomas hîc art. 3. ad 3. *Gratia Spiritus Sancti quam in præſenti habemus, etſi non ſit æqualis gloriæ in actu, eſt tamen æqualis in virtute: ſicut ſemen arborum, in quo eſt virtus ad totam arborem.*

122. Probatur ſecundò: Vita æterna, ſeu viſio beatifica, eſt flumen lætificans civitatem Dei, Pſ. 45. gratia verò ſanctificans eſt fons aquæ ſalientis in vitam æternam, ut dicitur Ioan. 4. At fons proportionem habet ad flumen, imò totum flumen virtute continet: Ergo & gratia habet æqualitatem proportionis cum gloria, eamque continet virtualiter. Addo quod proportio eſt inter aſcenſum & deſcenſum aquę; tam enim altè aſcendit, quàm altè deſcendit: Sed gratia de cœlo deſcendit, & in hominum corda diffunditur: Quid ergo mirum quod uſque ad cœlum aſcendat, & debitâ proportione ſaliat in vitam æternam?

123. Tertiò probatur eadem Minor: Gratia Spiritus Sancti ad Epheſ. 1. dicitur *pignus hæreditatis noſtræ*, id eſt pignus futuræ beatitudinis, quia ſicut inhoc pignus ab arrha differt, quòd arrha minoris eſt pretij & valoris, quàm res quæ emitur; pignus verò tantùm valet, quantùm illud pro quo offertur; ita etiam gratia & charitas tantùm valent, quantùm beatitudo ſupernaturalis: unde Ioan. 1. dicitur, *Gratiam pro gratia*, id eſt gratiam conſummatam patriæ, pro gratia & charitate viæ, ut exponit D. Auguſtinus Epiſt. 105 & lib. de gratia & lib. arbit. cap. 9. Ergo opus procedens à gratia & charitate, tantùm valet in ratione meriti, quantùm beatitudo ſupernaturalis in ratione præmij, ſubindeque habet cum illa æqualitatem proportionis.

124. Quartò: Motus cujuſlibet naturæ habet proportionem cum termino & fine ad quem connaturaliter tendit, ut conſtat in motu gravium & levium reſpectu centri: Sed finis & terminus connaturalis gratiæ eſt vita æterna, ſeu viſio beatifica, quæ eſt ultima ejus perfectio & conſummatio: Ergo omnis motus & operatio gratiæ & charitatis habet proportionem cum viſione beatifica.

125. Denique probatur Minor: Meritum hominis à gratia & charitate procedens, eſt ordinis ſupernaturalis, ſicut vita æterna: eſt etiam ejuſdem intenſionis gradualis; totidem enim viſionis gradus cuilibet in patria communicantur, quot habet gradus meriti: item ſicut viſio beatifica importat Deum unitum intellectui per modum principij & termini ſeu per modum ſpeciei impreſſæ, ita merita à gratia & charitate procedentia, ſupponunt totam Trinitatem ſpecialiter habitantem in anima juſti per gratiam, ut in Tractatu de Trinitate, agendo de miſſionibus divinis, fusè expoſuimus: Ergo inter merita juſtorum à gratia & charitate procedentia, & viſionem beatificam, æqualitas proportionis reperitur. *Diſp. 13. art. 3.*

126. Contra hanc concluſionem objicitur primò illud Apoſtoli ad Roman. 8. *Exiſtimo quod non ſunt condignæ paſſiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis*; quibus verbis apertè Apoſtolus videtur excludere condignitatem noſtrorum operum, ſi comparentur cum beatitudine ſupernaturali. Unde Gregorius magnus in 7. Pſalm. pœnit. ait: *Illi beatæ vitæ, in qua cum Deo & de Deo vivitur, nullus poteſt æquari labor, nulla opera comparari, cùm Apoſtolus dicat, non ſunt condignæ paſſiones, &c.* Et Euſebius Emiſſenus homil. 3. ad Monachos: *Totis licèt* (inquit) *animæ & corporis laboribus deſudemus, totis licèt obedientiæ viribus exerceamur, nihil tamen condignum merito pro cœleſtibus bonis compenſare & offerre valebimus.* Item Auguſtinus in Pſalm. 93. conſiderans inæqualitatem laborum præſentis vitæ cum præmio, quod in futura poſſidebitur, exclamat: *Ecce quantum pretium damus, quodammodo unam ſiliquam, ad accipiendos theſauros ſempiternos.*

127. Confirmatur: Paſſiones & operationes hujus vitę citò tranſeunt, & parùm durant: Ergo nullam habent proportionem cum gloria & viſione beatifica, quę interminabilis eſt, & ęternitate menſuratur. Unde ait Apoſtolus 2. ad Corinth. 4. *Quod momentaneum eſt & leve tribulationis*

nostræ, æternum gloriæ pondus operatur in nobis. Et D. Bernardus serm. 1. de diversis: *Transit hora, transit & pœna, non sic gloria, non sic remuneratio, non sic merces ipsa laboris: nescit finem, manet tota simul, & manet in æternum: guttatim pœna bibitur, per minutias transit; at in remuneratione torrens est voluptatis, & fluminis impetus, torrens inundans lætitiæ, flumen gloriæ, flumen pacis.* Ergo in operibus justorum supernaturalibus, non est condignitas seu proportio cum beatitudine supernaturali.

128. Ad objectionem respondeo primò cum D. Thoma hîc art. 3. ad 1. quod Apostolus loquitur de passionibus Sanctorum secundùm earum substantiam, non verò ut à gratia & charitate procedunt; sic enim cum gloria habent condignitatem & proportionem, ut suprà ostensum est. Secundò dici potest, Apostolum excludere solùm condignitatem, secundùm quod significat æqualitatem rei ad rem, non verò secundùm quod importat solùm æqualitatem proportionis, quæ sufficit ad rationem meriti de condigno, ut ex suprà dictis patet. In eodem sensu intelligi & explicari possunt SS. Patrum testimonia ibidem adducta.

Ad confirmationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam, quia ut diximus, ad meritum de condigno vitæ æternæ non est necessaria æqualitas operum nostrorum quantùm ad omnia, sed sufficit æqualitas quantùm ad id ex quo desumitur valor & æstimatio illorum, quod est præcipuè gratia & charitas. Addo quod, opera justorum, ut à gratia & charitate procedunt, habent quandam proportionem & æqualitatem cum visione beatifica: Tum quia illa, cum sua duratione immutabili & interminabili, in gratia, tanquam fructus in semine, continetur, juxta illud Bernardi serm. 17. in Psal. Qui habitat: *Latet gloria fratres mei, abscondita nobis est in tribulatione, in momentaneo hoc latet æternitas, in hoc levi pondus sublime & supra modum:* Tum etiam quia gratia & charitas ex propria natura, & quantùm est de se, petunt mensurari duratione immutabili & interminabili, nimirum æternitate participatâ, quamvis hîc in statu viæ per accidens, ratione subjecti in quo sunt, corruptibiles sint, & tempore mensurentur.

129. Objicitur secundò: Deus ex communi Theologorum sententia, remunerat justorum opera ultra condignum: Ergo non est in operibus justorum vera condignitas ad præmium.

Sed nego Consequentiam: Deum enim remunerare bona opera justorum ultra condignum, non ita accipiendum est, quasi illa non sint digna præmio vitæ æternæ, sed quòd ultra præmium, quod ex condigno meritis bonis debetur, Deus ex mera libertate & magnificentia, aliquem gloriæ gradum adjungat, ut sic reddat non solùm mensuram confertam, quâ æqualitas præmij ad meritum designatur, sed etiam coagitatam & supereffluentem, per quod denotatur aliquis excessus supra æqualitatem.

130. Ex quo intelliges, retributionem præmij in Deo esse & à justitia, & à liberalitate; à justitia quidem, quatenus tantùm gloriæ confert justis, quantùm habent meriti, ita quòd meritum ipsorum aliquo sibi debito non fraudet; à liberalitate verò, quatenus tribuit plusquam debeat, & præmiat ultra condignum. Unde Fulgentius lib. 1. ad Monimum cap. 10. reddens rationem cur vita æterna dicatur gratia, cùm merces sit meriti, ita loquitur: *Gratia autem ipsa non injustè dicitur, quia non solùm donis suis* (id est meritis nostris, quæ Dei dona sunt, ratione gratiæ à qua procedunt) *Deus dona sua reddit: sed quia tantùm etiam ibi gratia divinæ retributionis exuberat, ut incomparabiliter atque ineffabiliter omne meritum, quantumvis bonæ, & ex Deo datæ, humanæ voluntatis, atque operationis, excedat.*

ARTICVLVS VI.

Vtrum actus eliciti à virtutibus acquisitis, vel infusis, sint meritorij de condigno vitæ æternæ, sine imperio, seu relatione actuali, vel saltem virtuali charitatis?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

131. SVppono primò, virtutes alias esse theologicas, quæ habent Deum pro objecto immediato & specificativo; alias morales, quæ ordinant & perficiunt hominem in ordine ad bonum honestum & rationi consonum: & istas adhuc esse duplicis generis; aliquæ enim sunt naturales & acquisitæ, quæ regulantur per rationem & prudentiam naturalem; aliæ supernaturales & per accidens infusæ, quæ regulantur per fidem, & prudentiam infusam & supernaturalem.

132. Suppono secundò, triplicem posse dari relationem seu ordinationem actûs in Deum; nempe habitualem, quæ non est aliud quàm ipse habitus gratiæ & charitatis, in subjecto operante residens, & ejus actum concomitans, non tamen in ipsum influens; actualem, quæ fit medio actu charitatis, per quem operatio quæ elicitur, in Deum ut ultimum finem refertur; & virtualem, quæ continetur in virtute actûs præcedentis, per quem talis operatio in Deum fuit relata.

133. Suppono tertiò, ad hoc ut actus nostri sint meritorij de condigno vitæ æternæ, non requiri necessariò actualem charitatis ordinationem seu relationem, sed sufficere virtualem, in virtute actûs charitatis præteriti remanentem. Ita expressè docet S. Thomas in 2. dist. 38. quæst. 1. art. 1. ad 4. his verbis: *Ad hoc quod alicujus actionis finis sit Deus vel charitas, non oportet quod agendo illam actionem, aliquis de Deo vel de charitate cogitet; nec iterum sufficit, quod aliquis in habitu tantùm Deum vel charitatem habeat; quia sic etiam actum venialis peccati aliquis in Deum ordinaret, quod falsum est: sed oportet quod priùs fuerit cogitatio de fine, qui est charitas vel Deus, & quòd ratio actiones sequentes in hunc finem ordinaverit, ita quod rectitudo illius ordinationis in actionibus sequentibus salvetur; ut patet in exemplo quod Avicenna ponit de artifice, qui si dum opus suum exercet, semper de regula artis cogitaret, multum in opere impediretur; sed sicut priùs excogitavit per regulas artis, ita postmodum operatur, & sic in opere ejus rectitudo artis salvatur.* Similia habet dist. 40. quæst. unicâ art. 5. ad 6. ubi sic discurrit: *Non sufficit omninò habitualis ordinatio actûs in Deum, quia ex hoc quod est in habitu, nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur: nec tamen*

oportèt quod intentio actualis ordinans in finem ultimum, sit semper conjuncta cuilibet actioni, quæ dirigitur in aliquem finem proximum, sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem ultimum referantur. A

134. Ratio etiam id suadet: Nam ut causa influat in effectum, sufficit quod permaneat in se, vel in suâ virtute: Ergo ut charitas censeatur influere in nostros actus, eosque imperare, satis est quod remaneat virtualiter in virtute alicujus actûs præteriti: præsertim quia moraliter impossibile est, hominem quando bona operatur, semper intendere in finem charitatis. Unde S. Thomas 2. 2. qu. 83. art. 13. loquens de oratione, docet ad ejus meritum sufficere primam intentionem in principio habitam, neque requiri actualem, formalem, & continuatam. His pro intelligentia & explicatione tituli præmissis. B

135. Circa propositam difficultatem tres versantur celebres sententiæ. Prima docet opera moraliter bona, seu actus elicitos à virtutibus moralibus, etiam acquisitis, esse meritorios de condigno vitæ æternæ, absque ullo influxu, etiam virtuali, charitatis; dummodo supponant habitum illius in subjecto operante, per quem habitualiter in Deum ordinentur. Ita Vazquez hîc disp. 107 per totam, & Gabriel à S. Vincentio in tract. de gratia disp. 21. quæst. 3. pro hac sententia referens Sotum lib. 3. de natura & gratia cap. 4. sed immeritò, cùm ibi expressè doceat ad meritum requiri quod opus procedat ex gratia, & improbet distinctionem eorum qui dicunt, opus meritorium debere quidem procedere ab eo qui est in gratia, sed non ab ipsa gratia. C

Secunda fatetur quidem necessariam esse relationem virtualem charitatis, vel saltem alterius virtutis infusæ, ut opera bona virtutum moralium acquisitarum sint meritoria de condigno vitæ æternæ; sed contendit actus virtutum infusarum, factos ab homine grato, esse meritorios de condigno supernaturalis beatitudinis, ex vi suæ bonitatis intrinsecæ, absque ulla relatione actuali aut virtuali in Deum ut finem ultimum, quæ per actum charitatis præsentem, vel præteritum illis adveniat. Hanc tenent Suares lib. 12. de gratia cap. 8. 9. & 10. Marcus à Serra hîc art. 4. dubio 1. & Philippus à S. Trinitate disp. 7. dubio 5. D

Tertia asserit nullum actum virtutis infusæ, & multò minus virtutis moralis acquisitæ, esse meritorium de condigno vitæ æternæ, absque aliquo imperio seu relatione, saltem virtuali, actûs charitatis; eique soli deberi præmium essentiale beatitudinis; aliis autem virtutibus, nisi ab illa imperentur, præmium duntaxat accidentale concedi. Hanc sententiam defendunt communiter Thomistæ cum Angelico Præceptore, locis infrà referendis, & cum Doctore Seraphico in 2. dist. 4. art. quæst. 3. ubi illam expressè docet. Hos sequuntur Bellarminus lib. de justific. cap. 15. Valentia in præsenti, puncto 3. Lorca disp. 48. & alij. Unde temeraria & intolerabilis est censura Suaris, loco citato, cap. 8. num. 9. dicentis, *hanc sententiam esse improbabilem & intolerabilem, & parùm consentaneam videri Scripturis, & communi sensui Ecclesiæ, & Patrum.* E

§. II.

Vazquezij sententia rejicitur.

136. DIco primò: Ut actus virtutum moralium acquisitarum sint meritorij de condigno vitæ æternæ, non sufficit habitualis relatio in finem supernaturalem, sive concomitantia habitûs charitatis; sed ejus imperium saltem virtuale requiritur.

Probatur primò ex Scriptura, quæ quando bonis operibus promittit vitam æternam, semper addit hanc conditionem, si fiant in nomine Christi, vel propter Christum, aut propter gloriam Dei, ut Lucæ 9. *Qui recipit unum ex his pusillis in nomine meo, me suscipit:* Matth. 19. *Omnis qui reliquerit patrem, & matrem, &c. propter nomen meum, vitam æternam possidebit:* Marci 9. *Quisquis potum dederit vobis calicem aquæ in nomine meo, non perdet mercedem suam.*

137. Confirmatur ex Apostolo 1. ad Corinth. 10. & ad Colossens. 3. sedulo monente fideles, ut quidquid faciunt, in nomine Domini, & gloriam Dei agant: hoc autem non tam sollicitè ab ipsis requireret, si ad meritum nostrorum operum non esset necessarium, sed sufficeret concomitantia habitûs charitatis, & habitualis relatio in finem supernaturalem: Ergo illa non sufficit, sed requiritur insuper imperium saltem virtuale charitatis.

138. Probatur secundò ex D. Thoma locis in tertia suppositione relatis, ubi expressè docet, habitualem ordinationem actûs in Deum ad meritum non sufficere: idque probat, tum *quia ex hoc quod est in habitu nullus meretur, sed ex eo quod actu operatur:* tum etiam quia aliàs peccatum veniale hominis justi esset meritorium, utpote à subjecto habitualiter relato in ultimum finem proveniens. Item hîc art. 4. ait quòd *Meritum vitæ æternæ primò pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundariò, secundùm quod earum actus imperantur à charitate:* At imperium non solùm dicit habitualem ordinationem charitatis, sed etiam actualem ejus motionem, vel saltem virtualem: Ergo ad meritum, virtualem saltem charitatis motionem requirit.

139. Probatur tertiò ratione quam insinuat Durandus in 2. dist. 40 quæst. 2. num. 11. Infidelitas, vel status peccati mortalis, concomitans bona opera moralia ordinis naturalis, non vitiat illa, nec facit ea demeritoria, nisi aliquo modo informet ea, referendo in finem malum: Ergo pariter gratia & charitas, concomitans actus virtutum moralium acquisitarum, non dignificabit illos, nec faciet meritorios vitæ æternæ, nisi ea informet per virtualem saltem relationem ad Deum ultimum finem.

140. Probatur quartò: Ut actus nostri sint meritorij de condigno vitæ æternæ, requiritur ut fiant in obsequium Dei, cùm una ex conditionibus ad meritum requisitis sit, ut actus fiat in obsequium ejus à quo merces exigitur, ut art. 2. concluf. 3. declaravimus: Sed actus nostri non possunt fieri in obsequium Dei, nisi ad ipsum formaliter vel saltem virtualiter ordinentur: Ergo ad meritum de condigno vitæ æternæ, virtualis saltem in Deum ut finem ultimum relatio requiritur.

141. Denique suaderi potest conclusio ratione fundamentali. Ut actus virtutum moralium acquisitarum sint meritorij vitæ æternæ, necesse est quòd sint supernaturales quoad modum: Sed hoc

habere nequeunt ex ſola concomitantia habitûs charitatis: Ergo neque quod ſint meritorij vitæ æternæ. Minor conſtat: ſola enim concomitantia habitûs charitatis, nihil influit in prædictos actus. Major verò probatur: Actus illi, ut ſint meritorij vitæ æternæ, debent eſſe ejuſdem ordinis cum præmio illo: Ergo & ſupernaturales, ſaltem quoad modum.

142. Confirmatur: Vel charitas, aut ejus objectum, aliquid influit in illos actus, vel nihil? Si nihil influat, licèt ipſos comitetur, ex vi tamen talis concomitantiæ præcisè ſumptæ non fiunt ſupernaturales quoad modum. Si aliquid influat, cùm id præſtare non poſſit, niſi in ordine ad proprium objectum, virtualiter ſaltem illos ad ipſum refert, ac proinde ex vi illius relationis, non verò ſolius concomitantiæ, habent quod ſint meritorij vitæ æternæ.

143. Dices cum Vazque: hujuſmodi actus non habere modum ſupernaturalitatis ex habitu gratiæ, vel charitatis eos concomitante, ſed ex aliquo auxilio naturali, dato per Chriſtum, nimirum ex cogitatione congrua ordinis naturalis, data ex meritis Chriſti.

Sed hæc ſolutio frivola eſt: nam (præterquam quod tale auxilium fictitium eſt, ut in Tractatu de gratia oſtendimus) cùm auxiliũ ordinis naturalis ejuſdem ſpeciei & valoris intrinſeci maneat, ſive detur per Chriſtum, ſive non, repugnat prædictos actus habere modum ſupernaturalitatis ab auxilio ordinis naturalis, dato ex meritis Chriſti. Sicut quia oculus reſtitutus à Deo per miraculum, eſt ejuſdem intrinſecæ perfectionis & ſpeciei, cum oculo per generationem producto, ſicut iſte nullam pòteſt elicere operationem, vires naturę ſuperantem, ita nec ille, niſi à Deo miraculosè confortetur, & ad talem actum elevetur.

Diſp. 1. art. 3. §. 5.

§. III.

Solvuntur objectiones.

144. CONtra iſtam concluſionem objicitur primò ex Scriptura: Matth. 12. & Marci 3. dicitur: *Quicumque fecerit voluntatem Patris mei, ipſe meus frater, & ſoror, & mater eſt:* Sed qui facit opera moralium virtutum, etiam acquiſitarum, abſque alia ad motivum charitatis ſubordinatione, facit voluntatem Patris, non ſolùm enim eſt voluntas Patris, quòd ponantur opera virtutum infuſarum, verùm etiam acquiſitarum: Ergo eſt frater, & ſoror Chriſti, ac proinde meretur apud Chriſtum; opera namque per quæ fit quis frater Chriſti, non poſſunt non eſſe meritoria apud ipſum.

145. Confirmatur: In Scriptura operibus miſericordiæ promittitur merces vitæ æternæ, Matth. 10. *Qui dederit potum aquæ frigidæ tantùm, non perdet mercedem ſuam:* & cap. 25. *Eſurivi & dediſtis mihi manducare:* Sed opera miſericordiæ ſunt actus virtutis acquiſitæ: Ergo actus virtutis moralis acquiſitæ, ſecundùm ſe, & abſque imperio charitatis, etiam virtuali, ſunt meritorij vitæ æternæ, dummodo ſupponant habitum illius in ſubjecto operante.

146. Ad objectionem reſpondeo ſenſum Scripturæ locis citatis eſſe, quod quicunque fecerit voluntatem Patris mei, plenè, perfectè, & adæquatè, ipſe meus frater, & ſoror, & mater eſt: qui autem facit opera virtutum moralium, ſive infuſarum, ſive acquiſitarum, abſque motivo charitatis, & virtuali ſaltem relatione in Deum ut finem ultimum, non facit voluntatem Dei perfectè & completè; quandoquidem non ſolùm Deus vult quod hujuſmodi opera eliciamus, ſed etiam quod illa producamus cum tali motivo, & relatione ſaltem virtuali, juxta illud Apoſtoli ad Coloſ. 3. *Omnia quæcunque facitis in opere & ſermone, omnia in nomine Domini noſtri Ieſu Chriſti facite.*

147. Ad confirmationem dicendum, quòd quando in Scriptura operibus miſericordiæ promittitur merces vitæ æternæ, hoc debet intelligi de operibus miſericordiæ, quæ fiant in nomine Chriſti, ſeu propter Chriſtum, ut patet ex locis ſuprà citatis. Unde Leo Papa ſerm. 7. Quadrag. explicans illud Matth. 25. *Quãdiu feciſtis uni ex his fratribus meis minimis, mihi feciſtis,* ſubdit: *Quid hoc opere fructuoſius? quid hac humanitate facilius? quæ utique fraude ſuâ fraudanda non eſſet, ſi propter ipſam naturæ communicationem, juvando homini ab homine præberetur, ſed quia quod non ex fidei procedit fonte, ad præmia æterna non pervenit, alia eſt conditio operum cœleſtium, alia terrenorum.* Ubi nomine fidei planum eſt, fidem vivam & charitate formatam, ſeu per dilectionem operantem, intelligere, ſubindeque exiſtimare, opera miſericordiæ non eſſe cœleſtia, id eſt digna cœleſti præmio, niſi à charitate virtualiter ſaltem imperentur.

148. Objicies ſecundò: Per opera bona, quibus adimplentur præcepta naturalia, homo vitam æternam promeretur: Sed ad mandatorum naturalium obſervantiam non eſt neceſſe, quod illa ſerventur ex motivo charitatis, vèl alterius virtutis ſupernaturalis: Ergo opera bona à virtutibus moralibus acquiſitis elicita, ſunt meritoria vitæ æternæ, etſi non imperentur à charitate. Minor videtur certa: Major verò probatur, Primò ex illo Chriſti Lucæ 10. *Si vis ad vitam ingredi, ſerva mandata:* ubi obſervationi mandatorum ſecundùm ſe promittitur vita æterna. Secundò ex Tridentino ſeſſ. 6. cap. 10. ubi definit juſtos per bona opera, & obſervantiam legis, in dies creſcere in juſtitia. Et cap. 16. adducit illud 1. ad Corinth. 15. *Abundate in omni opere bono, ſcientes quod labor veſter non erit inanis in Domino,* id eſt erit meritorius; & tamen abſolutè pronuntiat, *Abundate in omni opere bono*: Ergo cenſet omne opus bonum, ſecundùm ſe, & abſolutè ſumptum, eſſe meritorium vitæ æternæ. Unde in eodem capite ſubdit, nihil deeſſe bonis operibus ab homine juſtificato elicitis, ad hoc ut vitam æternam mereantur. Et can. 32. definit hominem juſtificatum bonis operibus verè mereri augmentum gratiæ, & vitam æternam. Ubi cùm nulla fiat mentio relationis actûs charitatis, illa ad meritum vitæ æternæ non videtur neceſſaria.

149. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Per opera bona quibus adimplentur præcepta naturalia, homo vitam æternam meretur, ſi talia opera fiant ex motivo charitatis, & ab illa virtualiter ſaltem imperentur, concedo Majorem: Si fiant abſque ullo motivo & imperio charitatis, nego Majorem: quamvis enim tunc homo per illa opera ſatisfaciat legi, non tamen vitam æternam meretur; quia, ut infrà dicemus, alia eſt ratio ſatisfactionis, & alia ratio meriti. Unde D. Thomas qu. 2. de malo art. 5. ad 7. ait: *Modus charitatis ſub neceſſitate præcepti includitur, ſecundùm quòd præceptum ordinatur ad conſecutionem beatitudinis, non autem ſecundùm quòd ordinatur ad vitandum reatum pœnæ.*

Ad primam verò probationem Majoris, desumptam ex verbis illis Christi Lucæ 10. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, dicendum est ea debere intelligi de observatione mandatorum ex motivo charitatis, quæ sola simpliciter & absolutè legis observatio dicitur: unde ait Augustinus de spiritu & litt. cap. 14. *Mandatum non servari, nisi fiat ex amore justitiæ: non enim fructus est bonus, qui de charitatis radice non surgit.*

Eodem modo intelligenda sunt verba Tridentini, dicentis justos per bona opera, & observantiam legis, crescere in justitia: subdit enim, *Cooperante fide bonis operibus*, fide scilicet formatâ, & per dilectionem operante. Similiter cùm dicit, bona opera hominis justificati vitam æternam promereri, loquitur de operibus à gratia & charitate procedentibus, vel ab ipsa imperatis; ait enim justum mereri *operibus in Deo factis:* sicut autem quando opera dicuntur fieri in nomine Christi, intelligitur ea fieri ex motivo charitatis; ita & quando in Deo facta appellantur, significatur ea esse facta ex charitatis imperio, & ad Deum ut finem ultimum virtualiter saltem ordinata.

150. Objicies tertiò: D. Thomas quæst. 2. de malo art. 5. ad 7. ait: *Habentibus charitatem omnis actus est meritorius, vel demeritorius:* Sed actus virtutum moralium in homine justo, facti ex sola suorum objectorum honestate, non sunt demeritorij: Ergo erunt meritorij.

Confirmatur: Idem S. Doctor in 2. dist. 40. quæst. 1. art. 5. in corp. docet actum bonum moraliter, in eo qui non habet gratiam, esse indifferentem ad meritum vel demeritum, non verò in eo qui gratiam habet, sed in illo debere esse vel meritorium, vel demeritorium: At si relatio charitatis requireretur ad meritum etiam in habente gratiam, posset dari actus cum tali indifferentia, ut si faceret eleemosinam, non referendo illam per charitatem ad Deum: Ergo juxta D. Thomam, ad meritum vitæ æternæ in actibus honestis & moraliter bonis, relatio seu imperium charitatis non requiritur.

151. Ad objectionem respondeo D. Thomam, cùm ait quod in habentibus charitatem omnis actus est meritorius, vel demeritorius, non loqui de habentibus charitatem solùm habitualiter, & sine ullo influxu actuali aut virtuali in actus aliarum virtutum, sed de habentibus charitatem, formaliter aut virtualiter influentem in hujusmodi actus. Unde solùm vult omnes actus virtutum, etiam acquisitarum, in habente charitatem esse meritorios de condigno vitæ æternæ; quia nullus est ex ipsis, qui non imperetur à charitate, mediante ipsius actu, quo in primo instanti justificationis, diligendo Deum tanquam ultimum finem supernaturalem, totam vitam suam eo ipso retulit in Deum, quantùm ad omnes actiones in ipsum referibiles: hoc enim sufficere, ut omnes actus boni subsequentes sint meritorij vitæ æternæ, docet idem S. Doctor quæst. 2. de virtutibus art. 11. ad 2. dicens: *Cùm aliquis seipsum ordinat in Deum, in omnibus quæ propter ipsum facit, manet virtute intentio ultimi finis, qui Deus est: unde in omnibus mereri potest, si charitatem habeat.* Cæterùm inde non sequitur, solam concomitantiam habitûs charitatis, sive relationem habitualem actûs virtutis acquisitæ in Deum ut finem ultimum, sufficere ad meritum, sed solùm ad illud sufficere quamcumque relationem virtualem ad Deum. Unde ad confirmationem neganda est sequela Minoris, cùm enim nullus sit actus moraliter bonus, ab homine justo elicitus, qui virtute primi actûs charitatis elicitii in instanti justificationis, non referatur ad Deum tanquam ultimum finem, repugnat dari in eo, qui habet gratiam, actum moraliter bonum, qui ad meritum vel demeritum indifferens sit.

152. Dices primò: Si actus charitatis quo homo in principio vitæ, vel justificationis, se & omnia sua retulit in Deum tanquam ultimum finem, sufficeret ad imprimendum virtualem relationem ad hunc finem in omnibus alijs sequentibus actibus, non posset esse in homine justo actus otiosus, quandoquidem in illa suppositione nullus debito fine careret.

Sed negatur sequela: actus enim otiosus non attenditur ex fine ultimo, sed proximo & particulari qui non sit bonus: eo autem ipso quod aliquis actus non habeat finem proximum bonum, non est ordinabilis in Deum ut finem ultimum, subindeque in homine justo, virtute primi actûs charitatis, nequit in Deum referri, & ita remanet venialiter peccaminosus: actus verò omnes virtutum moralium, etiam acquisitarum, habent ex natura sua finem proximum bonum, ac proinde ex se ordinabiles sunt, mediante imperio charitatis, in ejus objectum, nempe in Deum ut finem ultimum.

153. Dices secundò: Non sufficit quæcumque præterita intentio conficiendi Sacramenta, ad hoc ut minister censeatur habere virtualem intentionem quando illa conficit, alioquin unica intentio celebrandi & conficiendi sacramentum Eucharistiæ duraret per totam vitam, etsi nunquam ampliùs cogitaretur de conficiendo hoc sacramento: Ergo similiter primus actus charitatis, elicitus initio vitæ aut justificationis, non sufficit ad hoc ut homo justus virtualiter censeatur referre actus virtutum moralium in Deum ut in finem ultimum, sed ad hoc requiritur aliquis actus charitatis, proximè præcedens, & eadem saltem die elicitus.

154. Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem: nam si in ministro sacramentorum intentio actualis conficiendi sacramenta sit valde antiquata, & longo tempore præcesserit, non perseverat aliquis effectus ipsius, in quo remaneat virtualiter: in homine autem justo, perseverat habitualis & moralis conversio ad Deum, tanquam effectus primæ dilectionis, quâ se in Deum actualiter ordinavit, quandiu per peccatum mortale non retractatur; & sic ex vi talis dilectionis, omnes actus boni, respicientes fines bonos proximos, in Deum virtualiter referuntur.

155. Objicies quartò: Omnes virtutum moralium actus erant in Christo Domino infiniti valoris & meriti, ratione dignitatis Personæ: Ergo etiam in homine justo, meritorij sunt, ex hoc præcisè quod à persona grata procedunt.

Respondeo distinguendo Antecedens: Omnes virtutum moralium actus erant infiniti valoris & meriti in Christo, ratione dignitatis suppositi infiniti, merè materialiter & concomitanter se habentis ad eorum productionem, nego Antecedens: concurrentis ad illos per modum principij quod formaliter, concedo Antecedens. Similiter distinguo Consequens: Ergo similiter actus hominis justi meritorij erunt ex hoc præcisè quòd procedant à persona gratâ, gratia & charitate cõcur-

rentibus per modum principij ad illos imperandum, concedo: gratiâ & charitate merè concomitanter & materialiter ſe habentibus ad ipſos, nego.

156. Objicies ultimò: Ut opera moraliter bona ſint ſatisfactoria de condigno pro peccatis, non requiritur relatio ſeu imperium charitatis: Ergo neque ut ſint meritoria de condigno vitæ æternæ.

Reſpondeo dato Antecedente, de quo in Tractatu de pœnitentia, negando conſequentiam & paritatem: quia aliunde petitur condignitas ſatisfactionis, & aliundè condignitas meriti; condignitas enim ſatisfactionis ſumitur ex adæquatione pœnæ cum culpa, juxta illud Apocal. 18. *Quantum glorificavit ſe, & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum & luctum*; ad hoc autem ut pœna ſit æqualis culpæ, charitatis imperium non requiritur: meritum verò de condigno vitæ æternæ fundatur in proportione actûs cum tali præmio, quam actus virtutum moralium acquiſitarum, ſine actuali aut virtuali ſaltem charitatis imperio, habere nequeunt.

§. IV.

Opinio Suaris refellitur, & D. Thomæ ſententia ſtabilitur.

Dico ſecundò, actus fidei & ſpei, ac virtutum moralium infuſarum, ab homine juſto elicitos, niſi à charitate formaliter aut ſaltem virtualiter imperentur, non eſſe meritorios de condigno præmij eſſentialis, ſed tantùm accidentalis.

157. Hanc concluſionem ita clarè & expreſsè docet S. Thomas varijs in locis, ut de ejus mente nullus dubitandi locus remaneat. In primis enim hîc art 4. in corp. ſic diſcurrit: *Vita æterna in Dei fruitione conſiſtit: motus autem humanæ mentis ad fruitionem divini boni eſt proprius actus charitatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, ſecundùm quod aliæ virtutes imperantur à charitate. Et ideò meritum vitæ æternæ primò pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes ſecundariò, ſecundùm quod earum actus à charitate imperantur.* Ubi loquitur de actibus omnium virtutum, etiam fidei, & virtutum moralium infuſarum. Unde in ſolut. ad 3. ait: *Fidei actus non eſt meritorius, niſi fides per dilectionem operetur, ut dicitur ad Galat. 5. Similiter etiam actus patientiæ & fortitudinis non eſt meritorius, niſi aliquis ex charitate hæc operetur: ſecundùm illud 1. ad Corinth. 13. Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodeſt.*

Deinde idem S. Doctor 1. p. quæſt. 12. art. 6. diverſitatem viſionis beatificæ reducit in diverſitatem luminis gloriæ, diverſitatem verò luminis gloriæ, in diverſitatem charitatis, ait enim: *Intellectus plus participans de lumine gloriæ, perfectiùs Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate: quia ubi major eſt charitas, ibi eſt majus deſiderium, & deſiderium quodammodo facit deſiderantem aptum & paratum ad ſuſceptionem deſiderati: unde qui plus habebit de charitate, perfectiùs Deum videbit, & beatior erit.* Similiter in 4. diſt. 49. quæſt. 1. art. 4. quæſtiunc. 4. docet diverſitatem manſionum in cœlo, ex ſola charitate, tanquam ex meriti radice, deſumi: *Actus noſter* (inquit) *non habet quod ſit meritorius ex ipſa ſubſtantia actûs, ſed ſolùm ex habitu virtutis quo informatur: vis autem merendi eſt in omnibus virtutibus ex charitate, quæ habet ipſum finem pro objecto: & ideò diverſitas in merendo* (præmium eſſentiale) *tota reducitur ad diverſitatem charitatis, & ſic charitas viæ diſtinguit manſiones per modum meriti.* Item 1. p. quæſt. 95. art. 4. hæc ſcribit: *Quantitas meriti ex duobus penſari poteſt: uno modo ex radice charitatis & gratiæ; & talis quantitas meriti reſpondet præmio eſſentiali, quod conſiſtit in Dei fruitione: qui enim ex majori charitate aliquid facit, perfectiùs Deo fruitur. Alio modo penſari poteſt quantitas meriti, ex quantitate operis; quæ quidem eſt duplex, ſcilicet abſoluta, & proportionalis: vidua enim quæ miſit duo æra minuta in gazophilacium, minus opus fecit quantitate abſolutâ, quàm illi qui magna munera poſuerunt, ſed quantitate proportionali vidua plus fecit ſecundùm ſententiam Domini, quia magis ejus facultatem ſuperabat. Vtraque tamen quantitas meriti reſpondet præmio accidentali, quod eſt gaudium de bono creato.*

Denique idem Doctor Angelicus ſuper cap. 3. Epiſt. 1. ad Corinth. lect. 2. hæc verba Apoſtoli, *Vnuſquiſque propriam mercedem accipiet ſecundùm ſuum laborem*, exponens, hæc habet: *Præmium laboris noſtri attenditur primò ſecundùm formam charitatis, cui reſpondet merces eſſentialis: unde dicitur Joan. 14. Qui diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eum, & manifeſtabo ei meipſum: unde qui ex majori charitate laborat, licèt minorem laborem patiatur, plus de præmio eſſentiali accipiet. Secundò ex ſpecie operis: ſicut enim in rebus humanis ille magis præmiatur, qui in digniori opere laborat, ſicut architector, quàm artifex manualis, licèt minùs laboret corporaliter: ita etiam in rebus divinis ille qui in nobiliori opere occupatur, majus præmium accipiet, quantùm ad aliquam prærogativam præmij accidentalis, licèt fortè minùs corporaliter laboret: unde aureola datur doctoribus, virginibus, & martyribus.* Ubi manifeſtum eſt, S. Thomam loqui de opere ex virtute ſupernaturali & infuſa procedente, quia aureola, & quodcumque aliud præmium accidentale, correſpondere non poteſt virtuti naturali & acquiſitæ, ex propria ipſius bonitate.

158. Poteſt etiam concluſio multiplici ratione ſuaderi. Prima eſt: Perfectio vitæ Chriſtianæ eſſentialiter conſiſtit in charitate: Ergo meritũ præmij eſſentialis in illa ſola fundatur; ſubindeque nulli alteri virtuti poteſt competere, niſi ex ejus motione & imperio. Conſequentia manifeſta eſt: præmium enim eſſentiale patriæ correſpondet perfectioni eſſentiali viæ, unde tantò major quis erit in beatitudine, quantò præſtantior fuit in perfectione vitæ Chriſtianæ. Antecedens verò docetur à D. Thoma 2. 2. quæſt. 184. art. 1. ubi illud probat in argumento *ſed contra*, ex illo Apoſtoli ad Coloſ. 3. *Super omnia charitatem habete, quod eſt vinculum perfectionis*; ſubdens: *quia ſcilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam.* In corp. verò articuli, ſic diſcurrit: *Vnumquodque dicitur eſſe perfectum, inquantum attingit proprium finem, qui eſt ultima rei perfectio: charitas autem eſt quæ unit nos Deo, qui eſt ultimus finis humanæ mentis, quia qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo, ut dicitur 1. Joan. 4. Et ideò ſecundùm charitatem ſpecialiter attenditur perfectio Chriſtianæ vitæ.* Et in reſp. ad 2. ait: *Dupliciter poteſt dici aliquis perfectus: uno modo ſimpliciter; quæ quidem*

perfectio attenditur ſecundùm id quod pertinet ad ipſam rei naturam, putà ſi dicatur animal perfectum, quando nihil ei deficit ex diſpoſitione membrorum, & alijs hujuſmodi quæ requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid perfectum ſecundùm quid: quæ quidem perfectio attenditur ſecundùm aliquid exterius adjacens, putà in albedine, vel nigredine, vel in aliquo hujuſmodi. Vita autem Chriſtiana ſpecialiter in charitate conſiſtit, per quam anima Deo conjungitur: unde dicitur Joan. 3. Qui non diligit, manet in morte. Et ideò ſecundùm charitatem attenditur ſimpliciter perfectio Chriſtianæ vitæ, ſed ſecundùm alias virtutes ſecundùm quid. Ex quo ſic licet arguere: Perfectioni vitæ Chriſtianæ ſimpliciter tali correſpondet in patria præmium quod eſt tale ſimpliciter, & per conſequens quod eſt eſſentiale: perfectioni verò ſecundùm quid, præmium tantùm ſecundùm quid, ſeu accidentale debetur: Atqui *ſecundùm charitatem attenditur ſimpliciter perfectio Chriſtianæ vitæ, & ſecundùm alias virtutes ſecundùm quid*, inquit S. Doctor iam relatus: Ergo præmium eſſentiale in patria correſpondet ſoli charitati; accidentale verò alijs virtutibus, ex vi propriæ bonitatis intrinſecæ: unde niſi earum actus à charitate imperentur, non erunt meritorij præmij eſſentialis, ſed tantùm accidentalis.

159. Huic doctrinæ & rationi D. Thomæ SS. Patrum teſtimonia ſuffragantur: nam S. Auguſtinus lib. de natura & gratia cap. 42. ſic ait: *Charitas eſt veriſſima, pleniſſima, perfectiſſimaque juſtitia.* Et cap. ultimo: *Charitas inchoata, inchoata juſtitia eſt; charitas provecta, provecta juſtitia eſt; charitas perfecta, perfecta juſtitia eſt.* Et D. Bernardus ſerm. 27. in Cant. magnitudinem animæ, ſeu perfectionem ejus eſſentialem in ordine ſupernaturali, ex magnitudine ſeu perfectione charitatis docet eſſe metiendam. *Quantitas cujuſcunque animæ* (inquit) *æſtimetur de menſura charitatis quam habet: ut verbi gratiâ, quæ multùm habet charitatis, magna ſit; quæ parùm, parva; quæ verò nihil, nihil: dicente Apoſtolo, ſi charitatem non habuero, nihil ſum.*

160. Secunda ratio: Per illud ſolùm meremur præmium eſſentiale (quod conſiſtit in fruitione ultimi finis) per quod ſolùm in hujuſmodi finem tendimus: Sed per ſolam charitatem in Deum ut in finem ultimum tendimus; nam per actus virtutum moralium acquiſitarum non tendimus niſi in bonum honeſtum ordinis naturalis; per actus verò virtutum moralium infuſarum, in bonum honeſtum ordinis ſupernaturalis: Ergo per ſolos actus à charitate elicitos, vel imperatos, præmium eſſentiale meremur.

161. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Nulla virtus poteſt ferri extra ſuum objectum ſpecificativum, & elevari ad attingendum objectum ſpecificativum alterius virtutis ſuperioris, niſi medio ejus imperio ad talem finem referatur & ordinetur: Sed Deus, ut ultimus finis ſupernaturalis, eſt objectum proprium & ſpecificativum charitatis: Ergo nulla virtus poteſt ferri in Deum ut ultimum finem ſupernaturalem, niſi mediante imperio ſeu motione charitatis. Unde D. Thomas hîc art. 4. ad 1. *Charitas inquantum habet ultimum finem pro objecto, movet alias virtutes ad operandum: ſemper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinent ea quæ ſunt ad finem.*

162. Confirmatur ampliùs: In quocunque genere

A ſunt entia imperfecta & perfecta, imperfecta, ratione perfectorum ordinantur ad conſecutionem finis illius generis; imperfectiora enim non immediatè & proximè attingunt conſecutionem finis, ſicut perfectiſſima: Ergo cùm virtutes morales, tam acquiſitæ, quàm infuſæ, ſint imperfectiores charitate, quæ eſt prima & præſtantiſſima omnium virtutum, non poſſunt perfectè attingere Deum ut ultimum finem ſupernaturalem, nec ſuos actus in illum referre, niſi mediante imperio charitatis. Conſequentia patet: Antecedens verò varijs exemplis declaratur & ſuadetur. Nam in ſerie prædeſtinationis, licèt omnia media & effectus prædeſtinationis ordinentur ad

B conſecutionem ejuſdem finis, unum tamen ordinatur medio altero perfectiori, v. g. auxilia ſufficientia collata prædeſtinatis, in veriori ſententia, ſunt effectus prædeſtinationis, & tamen non ordinantur perfectè, efficaciter, & infallibiliter ad conſecutionem finis, niſi medio auxilio efficaci. Similiter permiſſio peccati eſt effectus prædeſtinationis, & tamen non conducit ad finem prædeſtinationis conſequendum, niſi mediâ pœnitentiâ, vel humilitate. Imò omnia merita, etiam actus charitatis, non conducunt ad conſequendam gloriam, niſi medio dono perſeverantiæ. Denique quando inter primum & ultimum finem ſunt plures fines intermedij, ratione fi-

C nis intermedij magis propinqui ultimo fini, cæteri fines & media ultimum finem attingunt: unde in ordine ſupernaturali omnes actus virtutum moralium, tam infuſarum, quàm acquiſitarum, debent ferri in finem ultimum, medio aliquo, quod immediatiùs & proximiùs ipſum attingat; quod non poteſt eſſe aliud quàm actus charitatis, cujus objectum eſt ultimus finis ordinis ſupernaturalis; & per conſequens ſolùm ex imperio charitatis habent quod ſint meritorij præmij eſſentialis.

Tertia ratio: Omne meritum vitæ æternæ ſimul etiam incrementi charitatis meritum eſt, ut communiter docent Theologi: Sed charitas non

D augetur niſi per actus ab ipſa elicitos, vel imperatos, ut frequentiùs docent Theologi in Tractatu de charitate: Ergo illa ſolùm opera meritoria ſunt vitæ æternæ, quæ vel ſunt actus charitatis eliciti, vel ab ipſa imperati. 163.

Quarta ratio: Non eſt æquum, nec rationi conſonum, quod ancillę & pediſſequę habeant idem præmium, & eandem coronam, ac domina & regina, niſi ex ejus imperio: Sed charitas eſt regina & domina aliarum virtutum, quę ſunt veluti ejus ancillę & pediſſequę: Ergo charitati ſpecialis debetur corona, nimirum gloria eſſentialis; quę proinde non tribuitur alijs virtutibus, niſi ex ejus imperio. 164.

E Quinta ratio: Ut actus ſit meritorius vitę æternę, debet in bonum Dei præmiantis referri, ut art. 2. oſtendimus, explicando conditiones ad meritum requiſitas: Sed opera aliarum virtutum non referuntur in bonum divinum, niſi à charitate, quę ſola bonum divinum, ſeu Deum ut in ſe bonum reſpicit; fides enim tendit in Deum, ut eſt prima veritas; ſpes, ut eſt bonum noſtrum, & conſequenter ex propria ratione bonum Dei non reſpiciunt; virtutes verò morales acquiſitę, vel infuſę, quę in voluntate, aut in appetitu ſenſitivo reſident, ordinantur ad reddendum debitum Deo, vel proximo, vel ad moderandas & rationi ſubjiciendas paſſiones inordinatas appetitûs iraſcibilis, vel concupiſcibilis: Ergo opera aliarum 165.

virtutum non ſunt meritoria vitæ æternæ, niſi ex charitatis imperio. Unde D. Auguſtinus de ſpiritu & littera cap. 14. cùm dixiſſet *Mandatum non ſervari* (utique fructuosè) *niſi fiat ex amore juſtitiæ*, rationem ſubjungit, dicens: *Non enim fructus eſt bonus, qui de charitatis radice non ſurgit.* Et ad id probandum adducit illud Apoſtoli ad Galat. 5. *In Chriſto Jeſu neque circunciſio aliquid valet, neque præputium, ſed fides quæ per charitatem operatur.* Item in Scripturâ ipſa patientia martyrij, quæ eſt actus præſtantiſſimus fortitudinis, non coronatur, niſi ratione dilectionis: dicitur enim Jacobi 1. *Beatus vir qui ſuffert tentationem, quoniam cùm probatus fuerit, accipiet coronam vitæ, quam repromiſit Deus diligentibus ſe:* ubi promiſſio mercedis non fit patientibus, ſed diligentibus. Similiter 1. ad Corinth. 2. bona ſeu dona inviſibilia gloriæ cœleſtis dicuntur præparata ſoli charitati: *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis aſcendit, quæ præparavit Deus ijs qui diligunt illum.* Cui conſonat oratio illa Eccleſiæ, Dominica 3. poſt octavas Trinit. *Deus qui diligentibus te bona inviſibilia præparaſti, infunde cordibus noſtris tui amoris affectum, ut te in omnibus, & ſuper omnia diligentes, promiſſiones tuas, quæ omne deſiderium ſuperant, conſequamur.* Denique Apocal. 21. Angelus menſurâ arundineâ aureâ metitur portas, & murum cœleſtis Jeruſalem, ut per hoc ſignificaret charitatem eſſe menſuram gloriæ eſſentialis, & gradus luminis gloriæ commenſurari gradibus charitatis; juxta illud Auguſtini lib. 83. quæſtionum, quæſt. 46. *Anima quantùm charitati adhæreſcit, tantùm lumine gloriæ illuſtrabitur.* Cujus veſtigijs inhærens Angelicus Doctor 1. p. quæſt. 11. artic. 6. ſuprà citato ait: *Plus participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate.*

A

B

C

§. V.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

166. EX dictis inferes primò, in actibus virtutum infuſarum, & acquiſitarum, cùm ex charitatis imperio procedunt, diſtinguendam eſſe duplicem bonitatem; unam quæ ipſis competit ex vi propriæ lineæ, per ordinem ad proprium & connaturale objectum; & aliam quam habent ex charitate derivatam, per quam ordinantur in finem ultimum. In prima bonitate fundatur meritum præmij accidentalis; in ſecunda verò meritum præmij eſſentialis, ut oſtenſum eſt. Quare ſi eſſent duo homines, quorum unus per actum remiſſum charitatis pateretur martyrium, alter verò per intenſiorem actum daret potum aquæ frigidæ, iſte magis mereretur de præmio eſſentiali, alter verò conſequeretur majus præmium accidentale, haberet enim aureolam martyrij, quæ iſti non daretur. Unde Chryſoſtomus ſuper illud Marci 9. *Quiſquis dederit vobis calicem aquæ in nomine meo, non perdet mercedem ſuam,* relatus à D. Thoma in catena aurea, ſic ait: *Non pretium dati, ſed affectus dantium, facit opus dignum mercede.* Aliqui etiam exiſtimant, eum qui continuat per aliquod tempus, aut multiplicat actus virtutum infuſarum, vel acquiſitarum, etiam ex imperio charitatis, & non elicit actus intenſiores illius, mereri quidem majus præmium accidentale, non tamen majus præmium eſſentiale, ſed idē pluribus titulis: ex quo habebit ſpecialem gloriam accidentalem ſupra alios, qui non ita multiplicarunt aut continuarunt charitatis actus. Cui ſententiæ favere videtur D. Thomas locis citatis, & S. Vincentius Ferrerius ſerm. 4. in Septuageſima, ubi hæc habet: *Meritū eſſentiale ſeu principale non computatur ſecundùm multiplicationem operum, vel durationem temporis, ſed majorem charitatem, juxta illud Auguſtini: Non numeroſitas operum, non diuturnitas temporum, ſed major charitas, majorque voluntas, auget præmium.* Hanc doctrinam ſi benè conſiderarent tepidi, meliùs ſibi caverent, & in actus ferventiores charitatis prorumpentes, non ornandæ ſolùm quibuſdam gaudiorum accidentalium floſculis coronæ, ſed eſſentiali præmio ampliando & augendo diligentiùs ſtuderent.

D

E

Inferes ſecundò, quod ſi aliquis poſt acceptam gratiam in ſacramento pœnitentiæ cum ſola attritione, eliciat actum alicujus virtutis acquiſitæ, vel infuſæ, temperantiæ v. g. vel religionis, & moriatur ſtatim, antequam actum charitatis eliciat, non obtinebit gloriam eſſentialem ex meritis, & titulo præmij, ſed duntaxat titulo hæreditatis, inquantum erit filius Dei adoptivus per gratiam: cùm enim charitas ſit radix meriti vitæ æternæ, ſeu præmij eſſentialis, repugnat dari tale meritum, niſi aliquis ejus actus præſupponatur. Habebit tamen ratione illorum actuum gloriam aliquam accidentalem, quia ſicut omnis actus malus aliquâ pœnâ punitur, ita & omnis bonus aliquo præmio, ſaltem accidentali, remuneratur. 167.

Inferes tertiò, actus aliarum virtutum, quantuncumque perfectos, vel intenſos, non mereri augmentum gratiæ & charitatis, niſi à charitate, virtualiter ſaltem, imperati ſint: cùm enim præmium eſſentiale patriæ, in clara Dei viſione conſiſtens, intenſioni gratiæ & charitatis proportionetur & adæquetur, eodem modo philoſophandum eſt de merito augmenti gratiæ & charitatis, ac de merito præmij eſſentialis: unde ſi actus aliarum virtutum præmium eſſentiale mereri nequeant, niſi à charitate, virtualiter ſaltem, imperentur, non poterunt etiam, ſine ejus imperio, augmentum gratiæ & charitatis promereri. 168.

Inferes quartò, virtutes morales infuſas non poſſe augeri, niſi etiam charitas augeatur. Ratio eſt, quia voluntas non poteſt ferri intenſiùs in media, niſi etiam intenſiùs feratur circa finem; cùm finis ſit ratio volendi & eligendi media ad ipſum conducentia: Sed virtutes morales infuſæ verſantur circa media, charitas verò attingit ultimum finem, qui eſt objectum ſpecificativum illius, ut ſuprà declaravimus: Ergo repugnat virtutes infuſas augeri, niſi etiam habitus charitatis intendatur. Unde actus virtutum moralium infuſarum includunt imperium charitatis, & ſine illo eſſe nequeunt, ut colligitur ex D. Thoma ſupra quæſt. 65. art. 2. ubi docet omnes virtutes morales infuſas eſſe connexas charitati, ſicut acquiſitæ ſunt connexæ prudentiæ: Ergo ſicut nullus eſt actus virtutis acquiſitæ, qui judicium prudentiale, non involvat, aut ſupponat; ita nullus eſt actus virtutis moralis infuſæ, qui non includat, aut ſupponat charitatis imperium: quare idem S. Doctor 2. 2. quæſt. 124. art. 2. ad 2. ait: *Martyrium eſt actus charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis.* 169.

Ex hoc corollario ſolutum manet præcipuum fundamentum alicujus Recentioris, qui contra noſtram 170.

noſtram concluſionem ſic arguit: Juſtus eliciens actum temperantiæ infuſæ v. g. meretur de condigno ejus augmentum, imò ſi ſit intenſior habitu præexiſtente, eſt ultima diſpoſitio ad ejus augmentum: Ergo etiam meretur de condigno augmentum gratiæ & charitatis, & per conſequens vitæ æternæ, & præmij eſſentialis. Probatur conſequentia: Auctâ proprietate, non poteſt non augeri eſſentia, & è contra: Sed virtutes morales infuſæ ſunt proprietates gratiæ ſanctificantis: Ergo auctâ virtute morali infusâ, debet etiam gratia habitualis augeri.

Ad hoc, inquam, fundamentum ſolutio patet ex jam dictis: Antecedens enim diſtinguendum eſt: juſtus eliciens actum temperantiæ infuſæ intenſiorem habitu, meretur ejus augmentum, ratione imperij charitatis in tali actu virtualiter incluſi, vel ad illum præſuppoſiti, concedo Antecedens: ſecluſo imperio formali, vel ſaltem virtuali charitatis, nego Antecedens. Similiter diſtinguo Conſequens: Ergo meretur etiam augmentum gratiæ & charitatis, ratione imperij charitatis, concedo: ſecluſo, vel præciſo tali imperio, nego. Alia argumenta §. ſequenti ſolventur.

§. VI.

Diluuntur fundamenta adverſæ ſententiæ.

171. OBjicies primò: Actus eliciti à virtutibus infuſis, ſive moralibus, ſive Theologicis, ſecluſo imperio charitatis, habent omnes conditiones ad merendum requiſitas, ſive ex parte perſonæ merentis, ſive ex parte ipſius actûs meritorij: in primis enim ſunt actus hominis juſti, & viatoris, ut ſupponimus: deinde hi actus ſunt veri actus, ut patet, & ſupponuntur eſſe liberi: ſunt etiam ſupernaturales quoad ſubſtantiam, cùm eliciantur ab habitibus infuſis & ſupernaturalibus, propter motivum ſupernaturale: denique, cùm illi actus à Deo ut authore ſupernaturali procedant, ad ipſum ut finem ultimum ſupernaturalem tendunt & referuntur; nam ultimus finis ſemper proportionatur primo agenti: Ergo tales actus, etſi à charitate non imperentur, ſunt meritorij vitæ æternæ, & præmij eſſentialis, & non ſolùm accidentalis.

172. Confirmatur: Omnis actus qui procedit à gratia habituali ſanctificante, eſt meritorius vitæ æternæ, poſitis prædictis conditionibus, gratia enim dignificat tam ſubjectum in quo eſt, quàm operationes ejus quæ ab ipſa procedunt: Sed actus eliciti à virtutibus infuſis, procedunt à gratia habituali ſanctificante; cùm enim omnes virtutes infuſæ emanent à gratia, ſicut proprietates ab eſſentia, ipſa gratia operatur mediis omnibus illis, eo modo quo eſſentia mediis ſuis proprietatibus activis, ſcilicet potentijs: Ergo tales actus ſunt meritorij vitæ æternæ.

173. Confirmatur ampliùs: Ad meritum de condigno ſufficit quod habeat proportionem cum præmio: Sed omne opus gratiæ habet proportionem cum vita æterna: Ergo de condigno illam meretur. Minor probatur: Motus cujuſlibet naturæ habet proportionem ad finem illius, ſicut motus gravium & levium eſt proportionatus ad fines ipſorum, & illa ad centrum perducit: Sed proprius finis gratiæ eſt vita æterna, unde Joan. 4. gratia vocatur *fons aquæ ſalientis in vitam æternam:* Ergo omnis motus gratiæ eſt proportionatus cum vita æterna, & ad illam hominem perducit.

174. Ad objectionem reſpondeo, actibus elicitis à virtutibus infuſis, ſecundùm ſe ſpectatis, & præciſo charitatis imperio, deeſſe unam & præcipuam conditionem, ad meritum de condigno vitæ æternæ requiſitam, nimirum perfectam relationem & tendentiam in Deum ut finem ultimum ſupernaturalem: licèt enim ex natura ſua, & ex eo quòd à virtutibus ſupernaturalibus & infuſis procedunt, ad ultimum finem ſupernaturalem ordinentur, hæc tamen ordinatio eſt imperfecta; eſt enim ordinatio generaliſſima, quâ omnia pertinentia ad unum genus, in finem illius quomodocumque tendunt, & veluti quædam exigentia, quâ ex natura ſua poſtulant in finem ultimum ſupernaturalem per charitatem perfectè referri. Unde in hoc diſtinguntur actus virtutum moralium infuſarum ab actibus virtutum moralium acquiſitarum, quòd iſti ſolùm habent potentiam obedientialem, ut in ultimum finem ſupernaturalem per charitatem ordinentur, illi verò ad hoc proximam & connaturalem capacitatem & exigentiam habent.

175. Addo quod meritum dicit ordinem explicitum ad præmium illi correſpondens, & refertur in bonum & obſequium præmiantis: actus verò à virtutibus infuſis eliciti, implicitè ſolùm ad Deum ut finem ultimum ſupernaturalem referuntur, quatenus ſcilicet explicitè proprium objectum reſpiciunt, quod tanquam finis particularis & proximus ſub fine ultimo univerſali continetur: illi etiam bonum divinum, ſeu Deum ut in ſe bonum, propriè non reſpiciunt, ſed illum ſub ratione veri, vel quatenus eſt bonum noſtrum, aut prima regula totius honeſtatis & bonitatis moralis, attingunt, ut in ultima ratione noſtræ concluſionis expendimus; unde præter hanc relationem implicitam & imperfectam, aliam explicitam & perfectiorem exigunt, ut ſint meritorij de condigno vitæ æternæ, & debent in bonum & obſequium Dei formaliter, aut ſaltem virtualiter, per charitatem referri.

176. Ad primam confirmationem, conceſſa Majori, diſtinguo Minorem: Actus eliciti à virtutibus infuſis, procedunt à gratia ſanctificante, mediante charitatis imperio, concedo Minorem: independenter ab imperio charitatis, nego Minorem. Similiter diſtinguo Conſequens: Ergo ſunt meritorij vitæ æternæ, mediante imperio charitatis, concedo: ſecluſo charitatis imperio, formali, aut virtuali, nego. Solutio patet ex dictis corollar. 4. ibi enim ex D. Thoma oſtendimus, nullum eſſe actum virtutis moralis infuſæ, qui non includat, vel ſupponat charitatis imperium; quia omnes virtutes morales infuſæ ſunt connexæ charitati, ſicut acquiſitæ ſunt connexæ cum prudentia. Addo quod actus virtutis moralis infuſæ præſupponit, & includit judicium prudentiæ infuſæ, ſicut actus virtutis moralis acquiſitæ præſupponit & includit judicium prudentiæ acquiſitæ: conſtat autem quod ſicut judicium prudentiæ acquiſitæ præſupponit rectum affectum circa bonum morale, quod eſt finis actuum moralium, ſic judicium prudentiæ infuſæ præſupponit rectum affectum circa Deum finem ſupernaturalem, qui eſt objectum charitatis: Ergo actus virtutis moralis infuſæ eſt propter motivum charitatis, & includit aut ſupponit neceſſariò ejus imperium.

177. Ex quo patet reſponſio ad ſecundam confir-

mationem : conceſſa enim Majori, Minor diſtinguenda eſt : Omne opus gratiæ habet proportionem cum vita æterna, mediante imperio charitatis, concedo Minorem : ſecluſo charitatis imperio, nego Minorem. Ad probationem illius, diſtinguo Majorem : motus cujuſlibet naturæ habet proportionem ad finem illius, ſi ſit perfectus, concedo : ſi ſit imperfectus, nego. Motus verò gratiæ imperfecti ſunt, & veluti informes, niſi à charitate imperentur : unde ſine ejus motione & imperio non poſſunt efficaciter tendere in finem ultimum, nec per conſequens vitam æternam de condigno promereri. Nec obſtat quod gratia Joan. 4. appelletur *fons aquæ ſalientis in vitam æternam :* per hoc enim non ſignificatur, quòd gratia ſanctificans immediatè per ſeipſam tendat in vitam æternam, & claram Dei viſionem, ſed ſolùm mediante charitate, quæ eſt prima & principalis ejus proprietas, & formalis tendentia ſeu inclinatio in finem ſupernaturalem. Sicut in naturalibus gravia & levia immediatè per propriam naturam & ſubſtantiam non tendunt ad centrum, ſed mediante gravitate & levitate, quæ ſunt principia proxima motûs ſurſum & deorſum.

178. Objicies ſecundò : Actus fidei & ſpei, ſi fiant à perſona juſtificata, ſunt meritorij de condigno vitę æternæ, ſine alia relatione ſuperaddita ad Deum, & præciſo quocumque charitatis imperio : Sed fides & ſpes ſunt virtutes infuſæ : Ergo actus virtutum infuſarum, in homine juſto, ſunt meritorij de condigno vitæ æternæ, etſi per charitatis actum non referantur in Deum. Major probatur Primò authoritate D. Thomæ 2. 2. quæſt. 2. art. 9. ubi quærens an actus fidei ſit meritorius ? reſpondet affirmativè, & rationem reddit, *quia eſt actus intellectûs aſſentientis veritati divinæ ex imperio voluntatis à Deo motæ per gratiam.* Et in reſp. ad 1. dicit quod licèt actus fidei non ſit meritorius ſine charitate, tamen charitate ſuperveniente fit meritorius. Secundò probatur ratione : Actus fidei eſt diſpoſitio valde proportionata præmio vitæ æternæ, ut docet D. Thomas in hac parte ſuprà quæſt. 4. art. 3. ubi ait, quod fidei in via correſpondet viſio in patria, in qua formaliter conſiſtit beatitudo. Idem dici poteſt de ſpe : tum quia eſt valde affinis fidei : tum etiam quia ſicut fidei correſpondet clara viſio in patria, ita & ſpei comprehenſio, ut ibidem aſſerit S. Doctor : Ergo actus fidei & ſpei ſunt meritorij de condigno vitæ æternæ, ſi fiant à perſona juſtificata, & in gratia exiſtente, quamvis nullum ſupponant charitatis imperium.

179. Reſpondeo negando Majorem quoad utramque partem. Et ad primam ejus probationem dico, D. Thomam per imperium voluntatis à Deo motæ per gratiam, intelligere imperium charitatis : quia, ut docetur in Tractatu de fide, pia affectio voluntatis ad credendum in juſtificatis eſt actus à charitate elicitus, vel ſaltem imperatus. Unde quando idem S. Doctor in reſp. ad 1. aſſerit, charitate ſuperveniente, actum fidei fieri meritorium, hoc non debet intelligi ſolùm de charitate habituali, ſed etiam de actuali, formaliter aut virtualiter talem actum imperante : actus enim fidei non eſt meritorius, quandiu eſt informis : eſt autem informis, donec à charitate imperetur, & quouſque verificentur verba illa Apoſtoli ad Galat. 5. *fides quæ per dilectionem operatur.*

A Ad ſecundam probationem ſimiliter dico, quod actus fidei eſt diſpoſitio valde proportionata præmio vitæ æternæ, quando eſt formatus, & à charitate formaliter aut virtualiter imperatus : ſecùs verò ſi ſit informis, & ſi non includat aut ſupponat charitatis imperium. Unde quando D. Thomas ait, fidei in via correſpondere viſionem in patria, loquitur de fide formata, & à charitate imperata. Idem, ſervatâ proportione, de actu ſpei dicendum eſt : licèt enim illa ſit virtus theologica, & propterea attingat Deum immediatè, non tamen attingit illum ut eſt bonus in ſe, ſed ſolùm quatenus eſt bonum noſtrum, & prout à nobis diligitur amore concupiſcentiæ ;
B unde ut attingat illum, ut in ſe bonus eſt, & in ejus obſequium & bonum referatur, requiritur charitatis imperium.

Objicies tertiò : Si quis ſubitò rapiatur ad martyrium, ita ut ipſi locus non relinquatur ad referendum per actum charitatis illud opus heroïcum in Deum, ut finem ultimum, abſque dubio meretur vitam æternam de condigno, & tamen nulla eſt relatio charitatis, neque actualis, neque virtualis : Sed martyrium eſt actus fortitudinis, quæ inter virtutes morales infuſas numeratur : Ergo ut actus virtutis moralis infuſæ ſit meritorius de condigno vitæ
C æternæ, non requiritur relatio ſeu imperium charitatis. 180.

Reſpondeo eum qui rapitur ad martyrium, communiter & regulariter habere actum charitatis, juxta illud Chriſti Domini : *Majorem charitatem nemo habet, quàm ut animam ſuam ponat pro amicis ſuis.* Quod ſi expreſsè tunc actum charitatis non eliciat, nihilominus ibi erit virtualiter & implicitè charitatis imperium, ratione actûs quo homo in primo inſtanti juſtificationis, diligendo Deum ut ultimum finem ſupernaturalem, totam vitam ſuam retulit in Deum, quantùm ad
D omnes actiones in ipſum referibiles : cùm enim bonorum actuum operatio ſit executio talis propoſiti, virtualiter ipſum includit, niſi per peccatum mortale talis intentio revocetur, vel interrumpatur, ut §. 3. in ſolutione tertiæ objectionis declaravimus. 181.

Objicies quartò : Actus virtutum moralium infuſarum ex bonitate ſibi propria merentur præmium accidentale, ut ſuprà diximus : Ergo & gloriam eſſentialem. Conſequentia probatur : cùm enim præmium accidentale ſupponat eſſentiale, & ex illo veluti reſultet, non videtur poſſe augeri, niſi illud pariter augeatur. 182.

Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam. Ad cujus probationem dicendum, quod quamvis præmium accidentale neceſſariò ſupponat eſſentiale, poteſt tamen augeri,
E non aucto eſſentiali, ut patet in Martyribus, qui interdum ſunt minores in charitate, & conſequenter in præmio eſſentiali, pluribus Confeſſoribus, & tamen ſunt eminentiores in præmio accidentali, ſcilicet in aureola martyrij, ut docet S. Thomas quæſt. 26. de verit. art. 6. ad 8. dicens : *Aliquis Confeſſor poteſt aliquo Martyre eſſe eminentior, quantùm ad præmium eſſentiale ; Martyr tamen eminet, quantùm ad præmium accidentale.* 183.

ARTICVLVS VII.

An homo poſſit ſibi vel alijs de condigno, vel ſaltem de congruo, mereri primam gratiam juſtificantem, vel augmentum ejus, aut primam gloriam, primæ gratiæ habituali correſpondentem?

184. DIxi *primam gratiam juſtificantem*, quia de fide certum eſt, & in varijs Concilijs contra Pelagianos & Semipelagianos definitum, hominem nullo plane modo poſſe mereri primam gratiam actualem, prævenientem, & excitantem, qualis eſt prima vocatio. Unde Apoſtolus ad Epheſ. 1. ait nos eſſe *ſorte vocatos*, ſubindeque nullis præcedentibus meritis, vel occaſionibus, aut congruitatibus: qui enim ſorte eligitur, omnem iſtam prævention excludit, ut ibidem lect. 4. obſervat S. Thomas, ſubdens: *Quia ſors nihil eſt aliud quàm inquiſitio rerum, quæ ex divina voluntate fiunt: gratia autem ejus ex ſola divina voluntate dependet, inde eſt quod gratia divinæ vocationis dicitur ſors, quia Deus per modum ſortis, ſecundùm occultam providentiam, non ex alicujus meritis, per gratiam internam vocat.* Unde Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 5. *Declarat ipſius juſtificationis exordium in adultis, à Dei per Chriſtum Jeſum præveniente gratiâ ſumendum eſſe, hoc eſt ab ejus vocatione, quâ* NVLLIS EORVM EXISTENTIBVS MERITIS, *vocantur.* Ubi illa univerſalis negativa, *nullis exiſtentibus meritis*, videtur omne meritum, tam de condigno, quàm de congruo excludere. De quo plura diximus in Tractatu de prædeſtinatione. *Diſp. 2. art. 3. §. 1. & 2.*

185. Tota ergo difficultas ad primam gratiam juſtificantem devolvitur, id eſt ad gratiam illam quæ infunditur à Deo in juſtificatione impij, dum remittitur peccatum; quæ gratia dicitur prima, non quia infunditur in prima juſtificatione, cùm in omni juſtificatione detur prima gratia, ſed ad diſtinctionem augmenti gratiæ, quod dicitur gratia ſecunda. Quæſtio etiam procedit de merito tam de condigno, quàm de congruo: videtur enim quod per actus contritionis & charitatis, qui ad gratiam juſtificantem ultimò diſponunt, eamque prioritate naturæ præcedunt, homo poſſit primam gratiam juſtificantem non ſolùm de congruo, ſed etiam de condigno mereri; cùm illi actus, utpote perfectè ſupernaturales, & ultimæ diſpoſitiones ad gratiam, ſint illi proportionati, & primam gloriam, quæ eſt quid majus primâ gratiâ, de condigno mereantur, ut ſtatim dicemus. Pro reſolutione hujus difficultatis

Dico primò: Nullus poteſt de condigno mereri primam gratiam juſtificantem, benè tamen ejus augmentum, & primam gloriam, primæ gratiæ habituali correſpondentem.

186. Prima pars videtur certa de fide: Tum quia ad Roman. 3. dicitur: *Juſtificati gratis per gratiam ipſius.* Tum etiam quia Concilium Arauſicanum can. 17. definit charitatem *eſſe donum Dei, diffuſum in cordibus noſtris, nullis ex parte noſtra præcedentibus meritis.* Et Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 8. prædicta Apoſtoli verba exponens, ait: *Gratis juſtificari ideò dicimur, quia nihil eorum quæ juſtificationem præcedunt, ſive fides, ſive opera, ipſam juſtificationis gratiam promerentur.* Quod debet intelligi, ſaltem de merito condigno; aliàs nullum excluderet meritum, reſpectu primæ gratiæ juſtificantis, ab actibus qui illam præcedunt, cùm non deſit meritum de congruo, ubi eſt meritum de condigno.

187. Accedunt etiam SS. Patrum teſtimonia: Auguſtinus enim Epiſt. 105. oſtendit nullum meritum præcedere juſtificationem. Et de natura & gratia cap. 5. notat quod in Scriptura juſtificati non vaſa meritorum, ſed *vaſa miſericordiæ*, appellantur, quia prima gratia juſtificans, non ex meritis, ſed ex Dei miſericordia illis tribuitur. Unde lib. de gratia & lib. arbit. cap. 6. exclamat: *Cui redderet coronam juſtus judex, ſi non donaſſet gratiam miſericors pater? Quomodo illa tanquam debita redderetur, niſi priùs iſta gratuitâ donaretur?* Similia docet Proſper in reſp. ad cap. 6. Gallor. *Juſtificatus homo* (inquit) *id eſt ex impio pius factus, nullo præcedente bono merito accipit donum, quo medio acquirat & meritum.* Et lib. 2. de vocat. cap. 2. *Datur ergo unicuique gratia ſine merito, unde tendat ad meritum; & datur ante ullum laborem, unde quiſque mercedem accipiat ſecundùm ſuum laborem.* Denique Gregorius magnus lib. 18. Moral. cap. 22. aliàs 24. hæc ſcribit: *Hominis meritum divina gratia non ut veniat invenit, ſed poſtquam venerit, facit; atque ad indignam mentem veniens Deus, dignam ſibi exhibet veniendo, & facit in ea meritum quod remuneret.*

188. Ratio quoque ſuffragatur: Nam ſi aliquis de condigno meretur primam gratiam, vel eam meretur per opera ipſam antecedentia, vel per opera ipſam ſubſequentia? Neutrum dici poteſt: Ergo &c. Minor quoad primam partem videtur certa: Tum quia opera primam gratiam antecedentia, vel ſunt purè naturalia, vel imperfectè ſupernaturalia, ſubindeque gratiæ ſanctificanti, quæ eſt perfectiſſima forma ordinis ſupernaturalis, improportionata: Tum etiam, quia omne opus exiſtentis in peccato, impeditur ob indiſpoſitionem & ſtatum ſubjecti, ne habeat rationem meriti apud Deum. Probatur verò quantùm ad ſecundam: Primò quia cùm meritum ſit veluti motus quidam & via ad præmium, non poteſt eſſe quid poſterius illo; unde homo non poteſt mereri illud quod jam habet, ſicut nec ſperare bonum quod jam poſſidet. Secundò, quia actus non poteſt eſſe meritorius illius formæ, à qua totum valorem meritorium ſumit; unde communiter dicitur: *Principium meriti non poteſt cadere ſub merito:* Sed actus qui gratiam ſanctificantem in anima ſupponunt, & eâ ſunt poſteriores, ab illa totam ſuam dignitatem, & valorem meritorium deſumunt: Ergo illam mereri nequeunt. Ex quo intelliges, quòd licèt daretur, militem, fortiter & generosè pugnando, poſſe de condigno mereri equum, vel arma ſibi à Rege ante donata, homo tamen per actus primam gratiam ſubſequentes non poſſet illam de condigno mereri: Ratio enim diſparitatis manifeſta eſt, quia meritum militis, ſeu bonus uſus equi, & armorum, non eſt effectivè ab equo & armis, ſed à virtute, prudentia, & arte militis, cujus illa ſunt tantùm inſtrumenta; prima verò gratia juſtificans eſt principium meriti, & valorem meritorium in opera ipſam ſubſequentia influit. Hanc differentiam inſinuat S. Thomas hîc art. 5. ad 3. his verbis: *Ad tertium dicendum, quod omne bonum opus hominis procedit à prima gratia, ſicut à prin-*

cipio, non autem procedit à quocunque humano dono; & ideò non eſt ſimilis ratio de dono gratiæ, & de dono humano.

189. Dices: Licèt actus charitatis & contritionis à gratia habituali effectivè procedant, poſſunt tamen ad eam diſponere, ut diſputatione præcedenti articulo ultimo fusè oſtendimus: Ergo ſimiliter poterunt eam de condigno mereri, quamvis ab illa valorem meritorium ſumant.

Sed negatur conſequentia, & paritas: Tum quia illi actus habent rationem diſpoſitionis ad gratiam, prout procedunt ab illa præcisè ut exercet munus auxilij moventis, priuſquam intelligatur dignificare ſubjectum, ac proinde priuſquam ſubjectum completè & in facto eſſe intelligatur gratum & acceptum Deo: at verò non habent rationem meriti de condigno, niſi prout ſunt ab ea ut completè & in facto eſſe dignificante ſubjectum, quia meritum de condigno eſt effectus hominis ſimpliciter grati & amici Dei. Tum etiam, quia efficacia diſpoſitionis non conſiſtit in valore & condignitate reſpectu formæ, ſed in exigentia connaturali ipſius, & ſic intelligi poteſt aliquid à gratia procedere, & ad ipſam diſponere; ad hoc enim ſufficit, quod illud quod dicitur ad gratiam diſponere, aptet ſubjectum, ut ab eo connaturaliter talis forma exigatur: nequit tamen fieri, ut id quod à gratia procedit, habeat totum ſuum valorem meritorium ab ipſa, & eam reſpiciat tanquam præmium; quia idem eſſet cauſa & effectus in eodem genere cauſæ, nam eo ipſo quòd gratia communicaret ipſi operi valorem meritorium, eſſet cauſa efficiens moralis illius; ex quo verò eſſet præmium, cauſaretur ab ipſo opere in genere cauſæ efficientis moralis, quia meritum eſt cauſa efficiens moralis præmij.

190. Secunda pars concluſionis, quæ aſſerit hominem mereri de condigno augmentum gratiæ, non minùs eſt certa quàm præcedens: Tum quia Tridentinum ſeſſ. 6. can. 32. anathema dicit ei, qui dixerit hominis juſtificati bona opera non verè mereri augmentum gratiæ; & Auguſtinus Tractatu 5. ſuper Epiſt. Joan. ait: *Charitas meretur augeri, ut aucta mereatur perfici.* Tum etiam, quia ut diſcurrit D. Thomas hîc art. 8. *Illud cadit ſub merito condigni, ad quod motio gratiæ ſe extendit: motio autem alicujus moventis non ſolùm ſe extendit ad ultimum terminum motûs, ſed etiam ad totum progreſſum in motu: terminus autem motûs gratiæ eſt vita æterna; progreſſus autem in hoc motu eſt ſecundùm augmentum charitatis vel gratiæ, ſecundùm illud Proverb. 4. Juſtorum ſemita quaſi lux ſplendens procedit & creſcit uſque ad perfectum diem, qui eſt dies gloriæ: ſic igitur augmentum gratiæ cadit ſub merito condigni.*

191. Addo quod in operibus juſtorum reperiuntur omnes conditiones neceſſariæ ad meritum de condigno, reſpectu augmenti gratiæ: ſunt enim, ut ſupponimus, actus viatorum, liberi, boni, ſupernaturales, & ordinati ad obſequium & gloriam Dei; & aliunde augmentum gratiæ non eſt principium meriti, ſicut prima gratia juſtificans: Ergo nihil impedit quod viri juſti augmentum gratiæ & charitatis de condigno mereri poſſint. Quomodo verò fiat, & quando conferatur tale augmentum, in Tractatu de charitate dicemus, ubi eſt proprius locus hujus quæſtionis.

192. Tertia verò pars, quæ dicit juſtos poſſe de condigno mereri primam gloriam, primæ gratiæ habituali correſpondentem, patet ex dictis: cùm enim prima gloria non ſit principium merendi, ſicut prima gratia, ſed potiùs terminus meriti, nihil obſtat quominùs homo per actus contritionis & charitatis, in inſtanti juſtificationis elicitos, primam gloriam, primæ gratiæ juſtificanti reſpondentem, de condigno mereatur, quamvis talem gratiam per illos actus de condigno mereri nequeat. Unde D. Thomas ſuprà quæſt. 112. art. 2. ad 1. ait: *Præparatio hominis ad gratiam habendam quædam eſt ſimul cum ipſa infuſione gratiæ: & talis operatio eſt quidem meritoria, ſed non gratiæ quæ jam habetur, ſed gloriæ quæ nondum habetur.* Et Tridentinum ſeſſ. 6. can. 32. dicit, *Juſtificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Jeſu Chriſti meritum, cujus vivum membrum eſt, fiunt, verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, atque etiam gloriæ augmentum.* In quibus verbis obſervari debet modus loquendi Concilij, aliter loquentis de gloria, quàm de gratia: non enim dixit juſtum mereri gratiam, & augmentum gratiæ, ne primam gratiam ſub merito cadere, docere videretur: de gloria verò non fuit ipſi ſatis dicere, mereri juſtos augmentum gloriæ; ne primam gloriam à merito juſtorum excludere videretur.

193. Ex his intelliges, primum gradum gloriæ primæ gratiæ juſtificanti, & actui charitatis & contritionis, ut per illam formato, reſpondere; diversâ tamen ratione, ut hæreditatem quidem gratiæ habituali, ut mercedem verò, ſive præmium, actui meritorio; ſicque talem gradum duplici titulo homini juſtificato deberi. Dixi *ut per illam formato*, quia actus contritionis vel charitatis, in inſtanti juſtificationis elicitus, poteſt conſiderari dupliciter, nempe in ratione diſpoſitionis ultimæ ad gratiam habitualem, & in ratione operationis meritoriæ: primo modo neque primæ gratiæ, neque primæ gloriæ meritorius eſt; quia non procedit à gratia, ut eſt forma ſanctificans animam, & dans ei eſſe divinum participativè, ſub qua ſolùm ratione eſt radix & principium meriti; ſed ab ea, ut eſt adhuc in fieri, & gerit vices auxilij, ut diſp. præcedenti, art. ultimo declaravimus: ſecundo modo ille actus primam gloriam de condigno meretur; quia efficienter procedit à gratia, non ut eſt in fieri, ſed in facto eſſe, & quatenus animæ ſuum effectum formalem perfectè communicat, eâdemque gratiâ veluti informatur, & vitæ æternæ proportionatus redditur. Ex quo ſolves inſtantiam, quæ contra tertiam partem noſtræ concluſionis fieri poſſet.

Dico ſecundò, hominem per actus contritionis & charitatis, qui ſunt ultimæ diſpoſitiones ad infuſionem primæ gratiæ juſtificantis, eam non mereri; etiam de congruo, ſi meritum de congruo ſtrictè & propriè uſurpetur: ſecùs verò, ſi largè & impropriè accipiatur.

194. Pro intelligentia & probatione hujus concluſionis, ſciendum eſt, meritum de congruo ſumi poſſe dupliciter: primò ſtrictè & propriè, pro jure amicabili ad præmium; per quod diſtinguitur à merito de condigno, quod debitum ſtrictæ juſtitiæ, & non ſolùm jus & debitum amicitiæ importat: ſecundò largè & impropriè, pro quacumque exigentia formæ, ſive ſit per modum juris, aut condignitatis, ſive per modum ſolius habitudinis connaturalis; quo pacto omnis diſpoſitio poteſt dici meritū de congruo reſpectu

formæ ad quam disponit, quia eam connaturaliter exigit. Hoc præmisso.

195. Facilè probari potest prima pars conclusionis, contra Suarem, & alios Recentiores, qui meritum de congruo, strictè & propriè sumptum, in actibus contritionis & charitatis, ad justificationem ultimò disponentibus, respectu primæ gratiæ justificantis agnoscunt. Nam illi actus, ut suprà annotavimus, possunt considerari dupliciter, nempe ut gratiam justificantem per modum dispositionis antecedunt, vel quatenus illam subsequuntur & supponunt, ut formam sanctificantem animam, & ei dantem esse divinum participativè: Sed neutro modo possunt esse meritorij de congruo primæ gratiæ, si meritum de congruo strictè & propriè usurpetur: Ergo &c. Minor patet quantùm ad secundam partem, quia opera subsequentia gratiam habent ab ea totum suum valorem meritorium, ac proinde nullo modo possunt esse meritoria ipsius, cùm principium meriti, ut suprà dicebamus, non possit cadere sub merito. Probatur verò quantùm ad primam: Meritum de congruo strictè & propriè sumptum importat jus amicabile ad præmium, ut jam ostendimus: Sed actus qui gratiam justificantem per modum dispositionis antecedunt, tale jus habere nequeunt; cùm jus amicabile ex gratia justificante, mediâ charitate proveniat, & opera gratiam antecedentia, quibus homo ad justificationem disponitur, sint ab inimico adhuc Dei, & ab eo qui non est sufficiens ad se exolvendum à debito per peccatum contracto: Ergo &c.

Nec obstat quod actus contritionis, quo homo ad justificationem ultimò disponitur, procedat, in nostra sententia, à gratia habituali: quia non procedit ab illa, ut habet rationem habitûs, & formæ sanctificantis, ac dantis esse divinum participativè, sub qua solùm ratione fundat perfectam hominis cum Deo amicitiam: sed producitur ab illa, prout est in infundi, & gerit vices auxilij, sub qua formalitate non habet fundare jus amicabile ad præmium, sed solùm movere voluntatem ad operandum: Ergo actus qui primam gratiam justificantem per modum dispositionis antecedunt, non sunt meritorij illius de congruo, si meritum de congruo strictè & propriè, id est pro jure amicabili, usurpetur.

196. Quod verò eam mereantur de congruo, si meritum de congruo largè & impropriè accipiatur, manifestum est: nam actibus charitatis & contritionis, aliisque bonis operibûs quæ antecedunt justificationem, putà actibus fidei, orationis &c. peccator ad primam gratiam justificantem disponitur, & eam impetrat, ut patet: Sed dispositio dicit congruentiam quandam respectu formæ ad quam disponit, cùm eam connaturaliter exigat, ut suprà dicebamus; similiter petitio & impetratio alicujus doni, aliquod ejus meritum imperfectum dici potest, juxta illud Augustini Epist. 105. *Neque ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat: neque enim nullum est meritum fidei:* Ergo homo actibus contritionis & charitatis, & aliis quibus ad primam gratiam justificantem disponitur, eam meretur de congruo, si meritum de congruo largè & impropriè usurpetur. Unde D. Thomas in 2. dist. 27. quæst. 1. art. 4. ad 4. ait hominem actibus, quibus disponitur ad gratiam, *quodammodo ex congruo gratiam mereri.* Et art. 6. dicit quod cùm unus homo alteri gratiam de congruo meretur, *est hîc plus de ratione meriti, quàm quando aliquis dicitur sibi mereri gratiam ex congruo:* nam istud meritum est tantùm congruum ex parte operis, non autem ex parte personæ operantis; illud verò est congruum ex utraque parte: istud non est per modum juris, sed solùm per modum habitudinis connaturalis, quam quælibet dispositio dicit ad formam ad quam disponit, & quam connaturaliter exigit; illud verò est per modum juris amicabilis, fundati in legibus veræ amicitiæ, quæ exigunt ut amicus amico petenti morem gerat, & ejus voluntatem impleat, ut dicemus conclusione sequenti.

Dico tertiò: Purus homo non potest alteri mereri primam gratiam de condigno, benè tamen de congruo. Ita D. Thomas hîc art. 6.

Probatur prima pars ratione quam ibidem insinuat. Meritum de condigno debet esse ex motione divinæ gratiæ: Deus autem non movet, nec ordinat opera justorum, nisi ad merendum ipsis vitam æternam, vel augmentum gratiæ: quia talia opera procedunt à gratia adoptionis, non verò à gratia capitali, quæ non reperitur nisi in Christo Domino, qui solus est caput omnium aliorum hominum; gratia verò adoptionis in hoc à gratia capitali distinguitur, quòd illa solùm ordinatur ad sanctificandum & perficiendum subjectum in quo est, nec se extendit ad aliorum perfectionem & sanctificationem; ista verò habet influxum quendam saltem moralem in alios (cùm proprium capitis sit in membra sibi conjuncta influere) subindeque movet subjectũ in quo est ad sanctificandum alios, & ad merendum ipsis gratiam de condigno. Hanc rationem indicat etiam S. Leo Epist. 97. ad Leonem, cap. 2. ubi sic ait: *Quamvis multorum sanctorum in conspectu Domini pretiosa mors fuerit, nullius tamen insontis occisio, redemptio fuit mundi: acceperunt justi, non dedere coronas, & de fortitudine fidelium exempla nata sunt patientiæ, non dona justitiæ.*

Ex hoc inferes, quod si aliquis constitueretur à Deo caput aliorum hominum, posset aliis gratiam de condigno mereri: cùm enim tunc ejus gratia esset capitalis, connaturaliter se extenderet ad aliorum sanctificationem, & influxum aliquem haberet respectu infusionis gratiæ in alios. Unde S. Thomas 3. p. quæst. 64. art. 4. dicit Christum potuisse alicui puro homini communicare tantam gratiæ plenitudinem, ut ejus meritum operaretur ad sacramentorum effectus, & ut sacramentorum effectus sine ritu sacramentorum conferre posset. Ubi non loquitur de merito congrui, cùm asserat nulli de facto hoc fuisse communicatum, & aliunde hîc art. 6. fateatur in justis esse meritum de congruo respectu primæ gratiæ aliorum, ut statim dicemus.

Addo quod ibidem in solùm defectum divinæ motionis & ordinationis reducit, quòd justus non mereatur alteri gratiam de condigno: Ergo gratia in quolibet justo est secundùm se sufficiens, ut sit principium meriti de condigno, respectu gratiæ aliorum, si ad hoc ordinetur & acceptetur à Deo. Verum tamen est, quod tale meritum non esset de rigore justitiæ, sicut in Christo: quia supponeret aliquam gratiam puro homini factam, divinam nimirum ordinationem & acceptationem, eique inniteretur.

Dices: D. Thomas 3. p. quæst. 8. art. 6. solùm concedit Christo Domino rationem capitis, seu gratiam capitalem; & reddit pro ratione adæquata & totali influxûs gratiæ Christi in alios homines, conjunctionem quam habet ejus humanitas

cum Divinitate, ait enim : *Interior influxus gratiæ non eſt ab aliquo, niſi à ſolo Chriſto, cujus humanitas ex hoc quod eſt Divinitati conjuncta, habet virtutem juſtificandi.* Ergo ubi deeſt iſta conjunctio, ut in homine puro, non poteſt eſſe gratia capitalis, nec virtus juſtificandi alios.

200. Reſpondeo quod quando D. Thomas dicit humanitatem Chriſti habere vim juſtificandi, quia eſt conjuncta Divinitati, aſſignat quidem cauſam, cur de facto vis juſtificandi, & influendi gratiam in alios homines, humanitati Chriſti competat, non tamen negat Deum, de potentia abſoluta, poſſe purum hominem conſtituere caput aliorum hominum, ejuſque gratiam & opera ad juſtificationem illorum ordinare : ſicut de facto Adamus fuit conſtitutus caput non ſolùm naturale, ſed etiam morale totius humani generis, quantùm ad transfuſionem juſtitiæ originalis, vel privationis illius, in poſteros, ut in Tractatu de peccatis declaravimus. *Diſp. 8. art. 2.*

201. Secunda pars concluſionis, quæ aſſerit purum hominem poſſe alteri mereri de congruo primam gratiam, docetur etiam à D. Thoma hîc art. 6. citato, his verbis : *Merito congrui poteſt aliquis alteri mereri primam gratiam : quia enim homo in gratia conſtitutus implet Dei voluntatem, congruum eſt, ſecundùm amicitiæ proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in ſalvatione alterius.* Quibus verbis declarat, opera, & orationes juſtorum, habere jus quoddam amicabile, ratione cujus aliorum ſalutem & juſtificationem de congruo promereri poſſunt. Unde Jacobi ultimo dicitur : *Orate pro invicem, ut ſalvemini: multùm enim valet deprecatio juſti aſſidua.* Et Matth. 9. ac Lucæ 5. *Videns Ieſus fidem illorum, dixit paralytico, confide fili, remittuntur tibi peccata tua.* Supra quem locum dicit Ambroſius: *Magnus Dominus, qui aliorum merito ignoſcit aliis, & dum alios probat, alijs relaxat errata.* Et Auguſtinus homil. 144. in Exodum aſſerit *nos relevari meritis eorum, qui diligunt Deum, & ab eo diliguntur.* Denique tritum eſt illud ejuſdem S. Doctoris effatum : *Si Stephanus non oraſſet, Eccleſia Paulum non haberet.*

202. Addo quod majus eſt mereri Verbi Divini Incarnationem, quàm primam gratiam ſanctificantem : At Sancti Patres legis antiquæ de congruo meruerunt Verbi Divini Incarnationem, per preces & obſecrationes, quas continuò pro ea ante Deum fundebant, ut docent Theologi 3. p. quæſt. 2. art. 11. Ergo à fortiori unus homo poteſt alteri primam gratiam juſtificantem de congruo promereri. Unde Stephanus precibus apud Deum converſionem Apoſtoli Pauli de congruo meruit; & S. Monica magnum Eccleſiæ lumen Auguſtinum, precibus ſuis ad Deum convertit, & multo lacrymarum ſemine genuit Chriſto. Item Moyſes veniam à Deo obtinuit pro populo Iſraëlitico, ut docet Auguſtinus quæſt. 149.

203. Obſervat tamen S. Thomas in fine corporis articuli citati, quod quandoque homo, cujus deſiderat aliquis Sanctus juſtificationem, & ſalutem, ei ponit impedimentum: ex quo fit quod aliquando merita, & orationes juſtorum pro alijs, non ſortiantur ſuum effectum. Unde Jeremiæ 15. dicitur : *Si ſteterit Moyſes & Samuel coram me, non eſt anima mea ad populum juſtum.* Hoc eſt, ſi oraverint pro populo, & deſideraverint ejus ſalutem æternam, non conferam illam, propter ejus graviſſima ſcelera, quibus impedimentum præſtant infuſioni gratiæ ſanctificantis. Similiter licèt David pro filio ſuo Salomone preces & bona opera ſæpe Deo obtulerit, multi tamen probabiliter tenent, eum non fuiſſe ſalutem æternam conſecutum, propter peccatum idololatriæ, & alia ingentia ſcelera quæ patravit, & quibus impedimentum poſuit gratiæ receptioni.

ARTICVLVS VIII.

An juſtus poſſit ſibi vel alteri mereri de condigno, vel ſaltem de congruo, reparationem poſt lapſum?

204. DIco primò : Homo juſtus non poteſt mereri ſibi reparationem poſt lapſum, merito de condigno, neque de congruo, ſi meritum de congruo ſtrictè & propriè accipiatur, benè tamen ſi largè & minùs propriè uſurpetur. Ita D. Thomas hîc art. 7. dicens : *Nullus poteſt ſibi mereri reparationem poſt lapſum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui.* Quod debet intelligi de merito congruo ſtrictè ſumpto : nam ad Hebræos 6. lect. 3. aliquod ejus meritum de congruo, largè ſcilicet & impropriè ſumptum, videtur admittere, dum reſpondens dubio quod ſibi propoſuerat, *An cadat ſub merito quòd homo reſurgat à peccato, & ſic mereatur gratiam ?* ait: *Dicendum quod duplex eſt meritum, unum quod innititur juſtitiæ, & iſtud eſt meritum condigni; aliud quod ſoli miſericordiæ innititur, quod dicitur meritum congrui : & de iſto dicit quod juſtum eſt, id eſt congruum, quod homo qui multa bona facit mereatur; iſta enim miſericordia eſt adjuncta quodammodo juſtitiæ, pluſquam in illo, qui nunquam aliud fecit, & iſto modo non obliviſcitur Deus operis & dilectionis.* Hoc præmiſſo.

205. Prima pars concluſionis probatur primò ex Scriptura : dicitur enim Ezechiël. 18. *Si averterit ſe juſtus à juſtitia ſua, & fecerit iniquitatem, omnes juſtitiæ eius, quas fecerat, non recordabuntur.* Et cap. 36. *Si dixero juſto quod vitâ vivet, & confiſus in juſtitia ſua fecerit iniquitatem, omnes juſtitiæ eius oblivioni tradentur.* Ex quibus locis poteſt hoc argumentum deduci: Meritum de condigno ſemper eſt in memoria Dei, juxta illud ad Hebræos 6. *Non enim injuſtus eſt Deus, ut obliviſcatur operis veſtri, & dilectionis quam oſtendiſtis in nomine ipſius :* Sed juxta teſtimonia ex Ezechiële adducta, ſi peccaverit juſtus, omnes juſtitiæ eius, id eſt omnia illius merita, oblivioni tradentur, ſeu non recordabuntur : Ergo opera facta in charitate ante lapſum, non merentur de condigno reparationem poſt lapſum.

206. Probatur ſecundò ratione D. Thomæ: Meritum de condigno dependet ex motione divinæ gratiæ: Sed motio divinæ gratiæ in juſto non poteſt ſe extendere ad reparationem ipſius poſt lapſum; cùm per lapſum ſeu peccatum ſubſequens illa interrumpatur : Ergo homo juſtus non poteſt ſibi mereri de condigno reparationem poſt lapſum.

207. Confirmatur primò : Si homo juſtus poſſet de condigno mereri reparationem poſt lapſum, vel illam mereretur, antequam laberetur, vel poſtquam eſſet lapſus ? Neutrum dici poteſt : Ergo &c. Minor quoad ſecundam partem manifeſta eſt: quia poſtquam aliquis eſt lapſus in peccatum, ante gratiæ recuperationem, non eſt capax merendi aliquid à Deo de condigno, cùm ſit ejus inimicus. Probatur verò quantùm ad primam. Omnia merita hominis juſti, quæ ſibi comparavit dum in

gratia & charitate exiſteret, ſuſpenduntur, & impediuntur per peccatum ſubſequens: Ergo tale peccatum non poteſt tolli, nec homo lapſus reparari, ex vi meritorum quæ habuit antequam laberetur in peccatum. Peccatum ergo ſe habet reſpectu meritorum præcedentium, ſicut fictio ad ſacramentum: unde ſicut fictio non tollitur ex vi ſacramenti fictè ſuſcepti, ſed requiritur aliquod aliud ſacramentum ad ipſam removendam; ita peccatum mortificans, & ſuſpendens merita præcedentia, non tollitur vi hujuſmodi meritorum; ſicque nullus poteſt, dum eſt in gratia, mereri ſibi de condigno reparationem poſt futurum lapſum.

208. Confirmatur ſecundò: Meritum de condigno non poteſt eſſe ejus præmij, quod non poteſt niſi indigno exhiberi: Sed reparatio poſt lapſum non poteſt exhiberi niſi indigno, peccatori ſcilicet, & Dei inimico: Ergo meritum de condigno ad illam non poteſt ſe extendere. Minor patet: Major probatur. Nulla poteſt eſſe juſtitia, ut exhibeatur aliquid indigno: Sed exhibitio præmij pro merito de condigno, pertinet ad juſtitiam, ut art. 4. fusè oſtendimus: Ergo tale meritum non poteſt eſſe ejus præmij, quod non poteſt niſi indigno exhiberi.

209. Secunda pars, quæ aſſerit juſtum non poſſe ſibi mereri reparationem poſt lapſum, merito de congruo ſtrictè & propriè ſumpto, facilè probari poteſt ex dictis articulo præcedenti: nam, ut ibidem declaravimus, meritum de congruo ſtrictè ſumptum, importat jus amicabile ad præmium, & per hoc diſtinguitur à merito de condigno, quod dicit debitum ſtrictæ & veræ juſtitiæ, nempe diſtributivæ: Sed homo juſtus non habet jus amicabile ad reparationem poſt lapſum; quia per peccatum ſubſequens deſtruitur amicitia Dei cum illo; violatâ autem ac diſſolutâ amicitiâ, jus amicabile ſubſiſtere nequit; unde peccatum ſubſequens non minùs mortificat & ſuſpendit meritum de congruo ſtrictè ſumptum, quàm meritum de condigno: Ergo ſicut propter illam ſuſpenſionem, & interruptionem, juſtus non poteſt ſibi mereri de condigno reparationem poſt lapſum; ita nec poteſt illam promereri de congruo, ſi meritum de congruo ſtrictè & propriè accipiatur.

210. Quod autem illam mereri poſſit merito de congruo, largè & impropriè ſumpto, patet etiam ex dictis ibidem. Oſtendimus enim opus impetratorium alicujus doni, aut diſponens ad illud, largè & impropriè meritum ejus de congruo appellari poſſe: Sed juſtus per orationes, & bona opera quæ in ſtatu gratiæ & charitatis elicit, poteſt à Deo impetrare & obtinere, ut ſi labatur, non deſeratur, ſed ad pœnitentiam revocetur, & ad tale beneficium aliquo modo ſe diſponere; ut patet ex Scriptura, nam 2. Paralipom. 19. dictum eſt ad Joſaphat Regem Juda: *Impio præbes auxilium, & his qui oderunt Dominum amicitiâ jungeris, & idcirco iram Domini merebaris, ſed bona opera inventa ſunt in te* &c. Quæ verba indicant ſanctum illum Regem, bonis operibus apud Deum obtinuiſſe, ut etiam cùm peccaret, à Deo non deſereretur, nec pro meritis puniretur: & ſimiliter Pſal. 70. orat Propheta (quod nos etiam facere convenit) *Cùm defecerit virtus mea, ne derelinquas me*; quæ oratio fruſtra fieret, ſi nulla ei reſpondere poſſet impetratio: Ergo juſtus poteſt mereri reparationem poſt lapſum, merito de congruo, largè & impropriè ſumpto.

211. Addo quod D. Thomas loco citato ſuper Epiſtolam ad Hebræos, docet juſtum poſſe mereri de congruo reparationem poſt lapſum: Ergo necogamur aſſerere ſanctum Doctorem ſibi eſſe contrarium, cùm hîc art. 7. dicat: *Nullus poteſt ſibi mereri reparationem poſt lapſum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui*; aut illam ſententiam hîc retractaſſe, dicendum eſt, ipſum admittere meritum de congruo reparationis poſt lapſum, largè & impropriè ſumptum; negare verò meritum congrui propriè & ſtrictè acceptum; & de primo loqui in commentario ſuper Epiſtolam ad Hebræos, de ſecundo verò in ſumma Theologica.

Dico ſecundò: Juſtus poteſt alteri mereri reparationem poſt lapſum, merito de congruo propriè & ſtrictè ſumpto.

Probatur: Meritum de congruo ſtrictè & propriè ſumptum, in amicitiæ legibus fundatur, ſecundùm quas congruum eſt, quod amicus amicum exaudiat: quando petit quæ juſta ſunt: Sed juſti ſunt amici Dei, & dum peccatorum petunt converſionem, petunt quæ juſta ſunt: Ergo congruum eſt quod à Deo exaudiantur, congruitate in legibus amicitiæ fundatâ, & jus quoddam amicabile importante. 212.

Confirmatur: Eadem eſt ratio de reparatione poſt lapſum, ac de infuſione primæ gratiæ: Sed juſtus poteſt alteri mereri primæ gratiæ infuſionem, merito de congruo ſtrictè & propriè ſumpto, ut articulo præcedenti oſtendimus: Ergo & reparationem poſt lapſum. 213.

Confirmatur ampliùs: Ideò juſtus non poteſt ſibi mereri merito de condigno, vel de congruo, propriè accepto, reparationem poſt lapſum, quia pro tempore quo redditur præmium non eſt in ſtatu remunerabilis; cùm pro tunc ſit peccator, & Dei inimicus, ut concluſione præcedenti declaravimus: Sed quando fit reparatio alterius, juſtus pro tunc eſt in ſtatu remunerabilis, cùm pro illo tempore maneat juſtus, & Dei amicus, ut ſupponimus: Ergo licèt juſtus non poſſit ſibi mereri reparationem poſt lapſum, merito de congruo propriè ſumpto, eam tamen poteſt mereri alteri. 214.

Ex quo inferes, quod ſi juſtus per bona opera, in gratia & charitate elicita, mereatur alteri de congruo primam gratiam, & poſtea peccet mortaliter, illa ex vi talis meriti alteri non confertur; quia peccatum ſuperveniens mortificat omnia merita juſti præcedentia, & ea impedit ne actu conſequantur aliquod præmium, facitque quod ille non ſit in ſtatu remunerabilis, cùm reddat ipſum Dei inimicum. Addo quod, ſicut lex amicitiæ poſtulat, ut amicus faciat voluntatem amici, & ei petita concedat; ita etiam ut violatâ & diſſolutâ amicitiâ, revocentur omnes conceſſiones ejus intuitu factæ, ſi non ſint omnino adimpletæ. 215.

ARTICVLVS IX.

An juſtus poſſit ſibi mereri de condigno, vel ſaltem de congruo, donum perſeverantiæ?

DE dono perſeverantiæ plura diximus in Tractatu de gratia, ubi oſtendimus, tale donum conſiſtere formaliter in conjunctione gratiæ cum morte, ex efficaci gloriæ intentione imperata, & medium eſſe inter auxilia communia, quibus juſtificati ſervant mandata, & donum confirmationis in gratia; quia præter auxilia efficacia, quibus adimplentur præcepta, donum perſeverantiæ addit continuationem uſque in finem, 216. *Diſp. 1. art. 8.*

quam non dicunt talia auxilia ; & præterea, ut docet S. Thomas 3. contra Gent. cap. 162. hoc donum addit gratiam externæ protectionis, per quam tolluntur homini plures occasiones peccandi, & provocantia ad peccatum comprimuntur : differt autem à dono confirmationis in gratia, quia illud est commune omnibus prædestinatis, istud verò solùm aliquibus, maximâ sanctitate præditis, ut B. Virgini, S. Joanni Baptistæ, & Apostolis, post adventum Spiritus Sancti super eos in die Pentecostes. Præterea donum perseverantiæ, ex parte gratiæ habitualis, nihil dicit speciale, & solùm ejus essentia sita est in serie seu collectione auxiliorum specialium, collatorum usque in finem vitæ, quorum beneficio gratia habitualis cum morte conjungitur, sive gratia viæ cum gratia patriæ : donum verò confirmationis, præter auxilia specialia, dicit ex parte gratiæ habitualis quemdam modum participatum à gratia consummata patriæ ; quia sicut gratia patriæ est principium impeccabilitatis in beatis, ita & gratia viæ in confirmatis in gratia ; diversimodè tamen : nam gratia consummata patriæ, cùm sit radix visionis beatificæ, quæ Deum ut habentem omnem rationem boni voluntati manifestat, est causa necessitatis in actu charitatis ; donum verò confirmationis non tollit libertatem ab actu charitatis, sicut nec donum perseverantiæ : unde sicut donum perseverantiæ medium est inter auxilia communia quibus adimplentur præcepta, & donum confirmationis in gratia ; ita donum confirmationis in gratia mediat inter donum perseverantiæ, & claram Dei visionem, seu amorem beatificum. Hoc præmisso, pro resolu-

217. tione propositæ difficultatis

Dico primò, hominem non posse mereri de condigno donum perseverantiæ.

Conclusio est certa de fide : colligitur enim ex variis Scripturæ locis, præsertim ex illo Joan. 15. *Ego posui vos ut eatis, & fructum afferatis, & fructus vester maneat.* Quo loco Deo attribuitur, ut fructus prædestinatorum maneat usque in finem, & conjungatur cum beatitudine supernaturali, in qua conjunctione, ut diximus, donum finalis perseverantiæ formaliter consistit. Item Apostolus ad Philip. 2. ait : *Deus est qui operatur in vobis velle & perficere.* Quibus verbis declarat, perficere opera bona & meritoria, & ea perducere ad vitam æternam, ita esse proprium Dei, ut nullâ ratione pertineat ad voluntatem hominis ; quæ cùm sit mutabilis, & vertibilis à bono in malum, non potest firmari in bono, & in eo diu perseverare, nisi speciali Dei auxilio figatur, ut ait S. Thomas 3. contra Gent. cap. 155. & 2. 2. quæst.

118. 137 art. 4.

Addo quod cùm Deus sit Alpha & Omega, & rerum omnium finis & principium, speciali jure ipsi debentur rerum omnium initia & fines ; quapropter præceperat olim sibi terræ frugum primitias & decimas offerri : primitias ut primo omnium principio, decimas tanquam ultimo fini ; denarius enim numerus ultimæ perfectionis symbolum est, quia in denario ad unitatem, quæ est principium numeri, reditur, tuncque res perficitur, cùm suam repetit originem, & ad suum principium redit. Sicut ergo prævenienti gratiæ rectæ vitæ tribuitur initium ; sic fœlix illius clausula dono perseverantiæ assignatur : utrumque divinæ gratiæ opus est, illud prævenientis, istud finalis ; ambo divinæ munificentiæ dona præclarissima : neutrum cadit sub merito, illud quidem, quia principium est meriti ; istud, quia meritorum omnium perfectio & consummatio est ; & quia etiam, ut infrà cum D. Thoma dicemus, se tenet aliquo modo ex parte principij meriti, & cum illo non ponit in numero. Unde Tridentinum sess. 6. cap. 13. de perseverantiæ munere ait : *Quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui potens est, eum qui stat statuere ut perseveranter stet, & eum qui cadit restituere.* Augustinus etiam lib. de dono perseverantiæ cap. 2. illam, *Magnum Dei donum, quo cætera ejus dona conservantur, appellat.*

Observant etiam Scripturæ Interpretes, quod 119.
electorum prædestinatio est veluti aurea quædam catena, quâ Deus homines ad se trahit, & è terra ad cœlum evehit, ex variis Dei beneficiis, veluti annulis, composita, nempe prædestinatione, vocatione, justificatione, & glorificatione, juxta illud Apostoli ad Roman. 8. *Quos enim prædestinavit, hos vocavit, quos vocavit, hos justificavit ; quos justificavit, hos glorificavit.* Aurea verò fibula, quâ annuli illi inter se cohærent, perseverantia est : hæc enim finem principio, & glorificationem æternæ prædestinationi conjungit. Hac Deus electos ad cœlum attrahit, sed miserans, secundùm illud Jeremiæ 31. *In charitate perpetua dilexi te, ideò attraxi te miserans* ; quia perseverantiæ donum, ex sola Dei misericordia, non verò ex nostrorum operum meritis, nobis tribuitur.

Ratio etiam id suadet : Primò quia ut discurrit 120.
S. Thomas hîc art. 9. in argumento *sed contra* : si justus posset sibi perseverantiæ donum de condigno promereri, sequeretur quod nullus justus, vel saltem pauci essent, qui illud non obtinerent, cùm meritum de condigno infallibiliter consequatur suum præmium ; & sic vel nullus, vel pauci à gloria exciderent ; quod repugnat verbis illis Christi Domini, sæpe in Evangelio repetitis : *Multi sunt vocati, pauci verò electi.* Nec dici potest ideò multos non obtinere donum perseverantiæ, quia per peccatum illi ponunt impedimentum : ut enim rectè instat S. Doctor, hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiæ ; unde si justus perseverantiæ donum de condigno mereretur, Deus non permitteret ipsum cadere in peccatum.

Secundò id probat in corpore articuli, hac ratione à priori : Quod pertinet ad principium meriti, non cadit sub merito ; ut dictum est de prima gratia, quæ quia est principium omnis meriti, sub merito non cadit : Sed perseverantia pertinet ad principium meriti, dependet enim solùm ex divina motione, quæ est principium omnis meriti : Ergo non cadit sub merito ; sed si quis eam à Deo accipit, gratis & absque ullo merito accipit. Ubi, ut rectè observat Cajetanus, S. Doctor non loquitur de quacumque motione gratiæ, sed de motione Dei, quatenus est conservativa gratiæ : sic enim non potest cadere sub merito, quia est continuatio primæ productionis, & entitativè ipsamet prima productio, seu infusio gratiæ, quæ non potest cadere sub merito, cùm sit principium omnis meriti. Sicut ergo nemo potest de condigno mereri suam conservationem, quia conservatio non est actio distincta à creatione, quæ non cadit sub merito, sed est ipsa creatio continuata, ut docet D. Thomas 1. p. quæst. 104. art. 1. ad 4. dicens : *Conservatio rerum à Deo, non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis quâ dat esse* : ita similiter perseverantia non potest cadere sub merito de condigno, quia est ipsa conservatio gratiæ, quæ non ponit in numero cum prima ejus

121.

productione,

productione, ſed ad illam pertinet & reducitur, ſicut conſervatio ad creationem.

222. Contra hanc rationem D. Thomæ, & noſtram concluſionem, tres fieri poſſunt inſtantiæ. Prima eſt: Augmentum gratiæ dependet ex motione Dei: Sed hoc non obſtante, poteſt cadere ſub merito etiam de condigno, vt art. 7. oſtendimus: Ergo & donum perſeverantiæ, tametſi dependeat ex motione Dei.

223. Secunda: Chriſtus Dominus meruit continuationem unionis hypoſtaticæ cum humanitate, quamvis unionem hypoſtaticam non potuerit mereri; meruit etiam unionem animæ cum corpore, factam in reſurrectione, licèt ab initio talem unionem mereri non potuerit: Ergo licèt homo primam gratiam à principio mereri non poſſit, benè tamen continuationem gratię uſque in finem, quam dicit donum perſeverantiæ.

224. Tertia: Qui poteſt mereri majus præmium, poteſt & minus: Sed homo poteſt de condigno mereri beatitudinem ſupernaturalem, ſubindeque perpetuitatem gloriæ, in illa contentam, quæ eſt nobilior & præſtantior quàm perſeverantia in gratia: Ergo à fortiori iſtam poterit de condigno mereri.

225. Hæc tamen parùm urgent, & ex ſuprà dictis facilè dilui poſſunt. Ad primam enim inſtantiam reſpondetur, quod licèt augmentum gratiæ dependeat ex motione divina, habet ſe tamen vt terminus reſpectu meritorum præcedentium, quod non habet donum perſeverantiæ, cùm ſit ipſa conſervatio gratiæ, quæ, ut diximus, non ponit in numero cum prima eius infuſione, quæ eſt primum principium meriti.

226. Ad ſecundam nego Antecedens: Chriſtus enim non meruit continuationem unionis hypoſtaticæ, quia continuatio ſeu conſervatio illius unionis dependet ex prima actione Dei unitiva, imò eſt eadem actio continuata: unde ſicut non poteſt cadere ſub merito ut prima unio, ita neque ut continuatio ſeu conſervatio. Similiter prima unio animæ Chriſti ad corpus, non potuit cadere ſub ejus merito, quia ante illam unionem Chriſtus non erat: de ſecunda autem facta in reſurrectione, poteſt dici quod cadit ſub merito, quia antea Chriſtus fuit merens, & iſta ſecunda unio animæ & corporis non eſt facta ex vi primæ actionis unitivæ. De quo in Tractatu de Incarnatione.

227. Ad tertiam diſtinguo Majorem: qui poteſt mereri majus præmium, poteſt & minus, cæteris paribus, concedo: ſi cætera non ſint paria, nego: magnum autem inter perpetuitatem gloriæ, & perſeverantiam in gratia, intercedit diſcrimen, nam perſeverantia patriæ ſe tenet ex parte termini meriti, perſeverantia verò viæ ex parte principij, ut docet D. Thomas hîc art. 9. in corp. & in reſp. ad 2. ubi ait: *Ad ſecundum dicendum quod perſeverantia quæ erit in gloria, comparatur ad motum liberi arbitrij meritorium, ſicut terminus; non autem perſeverantia viæ.*

Dico ſecundò: Juſtus non poteſt mereri de congruo donum perſeverantiæ, ſi meritum de congruo ſtrictè & propriè uſurpetur: benè tamen ſi largè & impropriè accipiatur.

228. Prima pars, quæ eſt contra Suarem, Bellarminum, Valentiam, & alios Recentiores, ſequitur evidenter ex ſuprà dictis: oſtendimus enim ex Concilijs & SS. Patribus donum perſeverantiæ gratis à Deo donari: Sed quod cadit ſub merito de congruo, ſtrictè ſumpto, non gratis donatur; cùm nullum meritum poſſit intelligi ſine ordine ad præmium: Ergo juſtus non poteſt mereri donum perſeverantiæ, merito de congruo ſtrictè & propriè ſumpto.

229. Nec ſufficit dicere, quòd meritum de congruo eſt meritum ſecundùm quid: nam licèt meritum de congruo, comparativè ad meritum de condigno, ſit imperfectè meritum, tamen abſolutè meritum eſt, quia dicit jus in homine, & inducit debitum amicabile in Deum. Unde quamvis Semipelagiani (ut in Tractatu de hæreſi Pelagiana *Diſp. 2. art. 4.* oſtendimus) non condignum, ſed ſolùm congruum meritum in operibus naturæ reſpectu primæ gratiæ conſtituerent, nihilominus SS. Patres contra ipſos diſputantes, ex hoc inferebant, quòd gratia non daretur purè gratis, ſed ex aliquo debito, ſeu juſtitia, ſaltem imperfecta; quia ut ait Auguſtinus de prædeſtin. Sanct. cap. 6. *Dari aliquid gratis, eſt dari pro nihilo.* Unde cap. 2. ejuſdem libri dicit Semipelagianos non receſſiſſe ab illa ſententia Pelagij, damnata in Concilio Palæſtino, quâ aſſerebat gratiam ſecundùm merita noſtra dari, & ex juſtitia, non verò ex miſericordia, & liberalitate concedi. Item Fulgentius lib. de gratia Chriſti cap. 18. ſic diſcurrit: *Si autem noſtrum eſt velle credere, priuſquam gratia Dei incipiat adjuvare, injuſtè gratia dicitur, quia non gratis datur homini, ſed bonæ retribuitur voluntati.*

Hæc etiam pars probata manet ratione D. Thomæ ſuprà expoſitâ: quod enim pertinet ad principium meriti, non cadit ſub merito, etiam de congruo; cùm principium meriti neque de condigno, neque de congruo ullus promereri poſſit, ut patet de prima gratia, quam, quia eſt principium meriti, nullus nec de condigno, nec de congruo mereri poteſt, ſi meritum congrui propriè & ſtrictè accipiatur, ſicut art. 7. oſtenſum eſt: Ergo ſi donum perſeverantiæ ad principium meriti pertineat, ſub merito etiam de congruo, propriè accepto, cadere nequit.

230. Quod verò poſſit cadere ſub merito de congruo largè & impropriè ſumpto, ex dictis etiam manifeſtum relinquitur: Nam omne opus impetratorium alicuius, & diſpoſitio ad illud, largè & impropriè meritum de congruo dici poteſt: Sed multi juſti impetrant à Deo ſuis bonis operibus & orationibus perſeverantiam in gratia, & diſponuntur etiam, ut Deus gratis, & miſericorditer ipſis tale donum largiatur: Ergo multi juſti merentur perſeverantiam in gratia, merito de congruo largè & impropriè ſumpto; quod infallibile non eſt, quia oratio non impetrat, nec meretur infallibiliter, niſi ſit perſeverans, ut docet S. Thomas 2. 2. quæſt. 83. art. 15.

231. De hoc merito intelligendus eſt Auguſtinus, dum lib. de dono perſever. cap. 6. ait: *Hoc Dei donum ſuppliciter emereri poteſt, ſed cùm datum fuerit, amitti contumaciter non poteſt:* nam adverbium illud, *ſuppliciter*, apertè declarat, ipſum ibi loqui de merito largè & impropriè ſumpto, & prout idem ſignificat quod impetratio. Perſeverantiæ enim donum, precibus & bonis operibus poſſe à Deo impetrari, docet ibidem cap. 1. & ſequentibus, ubi ait quod nos illud petimus utiliter à Deo in oratione dominica, quando dicimus, *Adveniat regnum tuum:* imò ibidem à capite ſecundo uſque ad ſextum probat ex Cypriano, in omni petitione illius orationis, præterquàm in iſta, *Dimitte nobis debita noſtra*, tale donum à Deo poſtulari.

ARTICVLVS X.

Vtrum temporalia bona cadant ſub merito?

232. PRo reſolutione hujus difficultatis breviter obſervandum eſt, bona temporalia dupliciter poſſe conſiderari, nempe ſecundùm ſe, & prout conducunt ad vitam æternam. Recolenda eſt etiam diviſio meriti in meritum de condigno, quod eſt tale ſimpliciter, & in meritum de congruo, quod comparativè ad meritum de condigno, eſt meritum imperfectè tantùm & ſecundùm quid. His præmiſſis.

Dico primò: Si bona temporalia ſecundùm ſe ſpectentur, juſtus ea non meretur de condigno. Ita D. Thomas hîc art. 10.

233. Probatur primò: De ratione meriti de condigno eſt quod ordinetur ad præmium, tanquam medium ad finem, & via ad terminum: Sed bona opera juſtorum, à gratia & charitate procedentia, cùm ſint ordinis ſupernaturalis, nequeunt ordinari ad bona naturalia & temporalia, tanquam ad finem & terminum: Ergo juſti per bona opera talia bona de condigno non merentur, nec illa apud Deum propriè computantur juſtis in præmium, ſed quando expedit, quaſi pro corollarijs dantur, juxta illud Matth. 6. *Hæc omnia adjicientur vobis.*

234. Confirmatur: Meritum de condigno, & præmium, debent eſſe ejuſdem ordinis: Sed bona temporalia, & bona opera juſtorum, à gratia & charitate procedentia, ſunt diverſi ordinis, cùm illa ſint intra ordinem naturæ, iſta verò pertineant ad ordinem gratiæ: Ergo, &c.

235. Probatur ſecundò: Si juſti bona temporalia ſecundùm ſe ſpectata de condigno mererentur, cùm meritum de condigno apud Deum infallibiliter conſequatur ſuum præmium, juſti ſemper plus haberent bonorum temporalium quàm peccatores: cuius tamen oppoſitum quotidiana demonſtrat experientia; bona enim temporalia & mala ſimiliter ſe habent ad bonos & malos, ſecundùm illud Eccleſ. 9. *Vniverſa æquè eveniunt juſto & impio, bono & malo, mundo & immundo, immolanti victimas, & ſacrificia contemnenti.*

236. Dico ſecundò: Juſtus poteſt ſibi bona temporalia ſecundùm ſe ſpectata, de congruo promereri. Ita D. Thomas articulo citato, ubi ſic loquitur: *Si autem conſiderentur hujuſmodi bona ſecundùm ſe, ſic non ſunt ſimpliciter bona hominis, ſed ſecundùm quid, & ita non ſimpliciter cadunt ſub merito, ſed ſecundùm quid:* At meritum de congruo eſt meritum ſecundùm quid: Ergo ex D. Thoma juſti poſſunt mereri de congruo bona temporalia, ſecundùm ſe ſpectata. Imò etiam ipſi peccatores, per opera bona moraliter, talia bona de congruo interdum merentur, ut idem S. Doctor affirmat in 2. diſtinct. 27. quæſt. 1. articulo 4. dicens: *Frequenter, ut Gregorius dicit, Deus in hoc mundo remunerat eum qui præmium futuræ gloriæ non meretur, ut nullum bonum irremuneratum inveniatur.* Et lib. 3. de regimine Principum cap. 4. 5. & 6. cum D. Auguſt. in libris de civitate Dei oſtendit Romanos mundum ſubjugaſſe, & dominium ac imperium meruiſſe, ob amorem patriæ, zelum juſtitiæ, & ſingularem pietatem, ac civilem benevolentiam.

237. Dico tertiò: Juſtus poteſt de condigno mereri bona temporalia, ſecundùm quod ad vitam æternam conducunt. Eſt etiam D. Thomæ art. citato dicentis: *Temporalia bona, prout ſunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur ad vitam æternam, directè & ſimpliciter cadunt ſub merito, ſicut & augmentum gratiæ, & omnia alia, quibus homo ordinatur ad perveniendum in beatitudinem.*

238. Ratio etiam id ſuadet: Eodem enim merito quo quis meretur finem, meretur etiam media conducentia ad talem finem: Sed juſtus per bona opera meretur finem, nempe vitam æternam, merito de condigno: Ergo eodem merito merebitur bona temporalia, prout ad vitam æternam conducunt.

Nec obſtat quod bona temporalia, ſecundùm ſe conſiderata, non ſint ſimpliciter bona, ſed ſolùm ſecundùm quid: cum hoc enim ſtat, quòd ſi ſpectentur, prout ſunt media ex divina ordinatione juſtos conducentia ad beatitudinem, ſint ſimpliciter bona; medium namque participat bonitatem finis, & ſic quando finis eſt ſimpliciter bonus in ſe, media dici poſſunt ſimpliciter bona; beatitudo autem eſt ſimpliciter bona.

239. Sed hîc breviter obſervandum eſt cum D. Proſpero ſentent. 212. quod Deus non ſemper confert ea bona temporalia quæ poſtulamus, ſed vel illa, vel alia magis ad ſalutem & vitam æternam conducentia: *Fidelis* (inquit) *ſupplicat pro neceſſitatibus hujus vitæ, & miſericorditer auditur, & miſericorditer non auditur: quid enim infirmo ſit utilius, magis novit medicus quàm ægrotus.*



TRACTATVS DECIMVS.

De Virtutibus Theologicis.

A quæſtione 1. ſecundæ ſecundæ D. Thomæ, uſque ad 47.

PRÆFATIO.

TRIBVS *in rebus Chriſtiani culminis fundamenta conſiſtunt, ideſt in fide, ſpe, & charitate, inquit Zeno Veronenſis. Fides immotum religionis fundamentum, cui cætera virtutum dona innituntur, & quâ firma ſunt, rerumque ſperandarum ſubſtantia & hypoſtaſis, primum inchoat Chriſtiani hominis, & ad cœleſtia nati, vitæ motum, aperitque oculos, & ad æternam illam & incommutabilem veritatem attollit, ad quam ſpes ſuſpiret, quam charitas complectatur; & tanquam æterni luminis umbra, obſcurior radius, ut longiùs protenſa lux, in obſcuriorem radium deſinit, immenſam lucem beatis mentibus, cùm aſpiraverit dies, & inclinatæ fuerint umbræ, paratam; obſcuritate quadam, ad noſtrarum mentium imbecillitatem temperatam, involvit.* Fides enim *(inquit Bernardus)* lucem non extinguit, ſed cuſtodit: *ut inacceſſibiles æterni luminis ſplendores, in umbris fidei poſita, ferre paulatim mens diſcat. Bona fidei umbra, quæ lucem temperat oculo caliganti, & oculum præparat luci.*

Serm. de fide, ſpe, & charitate.

Spes, quam idem Zeno fidei gloriam, *& Hilarius* maximum fidei ſtipendium *appellant, cui præſentia ſubjacent & futura; illa, quia contemnit; iſta, quia ſua eſſe præſumit, deſideriis languens, manus & brachia ad æternam pulchritudinem tendit, quæ inter fidei umbras, interceptâ luce ſe prodit, loquitur, reſpicit, & ex hebræo,* promicat per cancellos, *inſtar timentis videri, aut alternis vicibus occultantis ſeſe & prodentis, ut ſui deſiderium accendat; ad quam eâ vehementiùs animus fertur, quòd ſpe, firmâ ſuæ ſalutis anchorâ, quâ adverſæ & ſævæ fortunæ fluctus ſuſtinet & frangit, erectus, eam ſibi promiſſam, & ex parte exhibitam cernit, ut jam aliquid etiam ultra ſpem audeat; cum ſola ſpe gaudet, & inter poſſeſſionem & expectationem affectus dividit, ſentitque poſſeſſionis gaudium, & ſpei deſiderium.*

Charitas quam fides concipit, & ad quam ſpes currit *(inquit Caſſiodorus) utrâque fœlicior, fidei umbras prætergreſſa, & ſpei ſuſpiria, ſeſe totam in Deum immittit:* ſecedit à ſe (*ut ait Auguſtinus*) & excedit à ſenſibus, ut ſe non ſentiat quæ Deum ſentit. *Hæc enim fœlix & cœleſte gluten, quod animam ſupra ſeipſam, ſupra mortalia, penè ſupra cœleſtia erectam, Deo jungit, cùm mens (ut inquit idem Auguſtinus) ineffabili Dei illecta dulcedine,* quodammodo ſe ſibi furatur, imò rapitur, & à ſe labitur, *ut æternâ pulchritudine, quam fides oſtendit, ſpes optat, charitate fruatur.*

Hanc igitur virtutem triplicem, quâ triplici religionis vinculo, aut nunquam ſolvendo funiculo, homo Deo devincitur, hîc explicandam ſuſcipio. Quid verò ſperare debeas, erudite Lector, non dicam: ex aliis quæ hactenus præmiſimus, facilè ipſe intelliges: ſunt enim quædam ingeniorum temperamenta, & quæ varias res, veluti varia condimenta, appetant. Ingenij tui guſtum conſule: quæ enim exhibeo, ſuperioribus ſimillima ſunt; argumentum non ignobilius, methodus eadem, idem Angelicus Doctor quem interpretor; niſi quod ſanctiſſimi viri, nunquam meliùs quàm de virtutibus, arcanâ quadam conſenſione, ſimpathiâ, & ut ipſe Doctor Sanctus *loquitur,* connaturalitate, *ſentiunt. Vale: opto ut quæ de virtutibus ſcribam, neduni intelligas, ſed & ſentias.*

DISPVTATIO PRIMA.

De objecto fidei.

Ad quæstionem 1. D. Thomæ.

CVM fides, ſicut omnis alius habitus, à ſuo objecto ſpecificetur, ut manifeſtam habeamus ejus naturam, quod ſit ejus objectum, priùs inquirendum eſt, & explicandum. Unde ſit

---

ARTICVLVS PRIMVS.

Quodnam ſit objectum fidei?

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes ſunt certa.

1. NOtandum primò, hoc nomen *fides* variè à ſacris Scriptoribus uſurpari. In primis enim fides in Scriptura & Patribus ſumitur pro fidelitate, quæ eſt virtus voluntatis, præbens conſtantiam in ſervandis promiſſis & conventionibus; cui primò impoſitum fuiſſe nomen fidei, dictamque eſſe fidem, quia per eam fit quod dicitur, docent S. Auguſtinus Epiſt. 19. cap. 2. in fine, & Iſidorus in libro Ethymologiarum. Ita ſumitur Iſaïæ 11. cùm de Meſſia venturo prænuntiatur: *Erit fides cinctorium renum ejus*; & ad Roman. 3. cùm dicitur: *Nunquid incredulitas illorum, fidem Dei evacuabit?* Juxta hanc acceptionem Deuteron. 32. Deus dicitur eſſe fidelis; & Matth. 25. & 1. ad Corinth. 4. vocatur ſervus, & diſpenſator fidelis, ille qui ſatisfacit obligationi benè miniſtrandi & diſpenſandi. Secundò fides ſumitur pro veracitate, ut Jeremiæ 7. *Periit fides, & ablata eſt de ore eorum*: & Apocal. 1. Chriſtus appellatur *Teſtis fidelis*, id eſt verax. Tertiò pro fiducia, Jacobi 1. *Poſtulet autem in fide, nihil hæſitans*. Et Matth. 8. *Quid timidi eſtis modicæ fidei?* Ubi ſermo eſt de Apoſtolis naufragium timentibus: timor autem opponitur fiduciæ, ut docet S. Thomas in 3. diſt. 26. quæſt. 1. art. 3 ad 5. Quartò ſumitur pro conſcientia, ſeu judicio practico de agendis: ad Roman. 14. *Quod non eſt ex fide, peccatum eſt*, id eſt, quod non eſt ex conſcientia, ſeu judicio ſtatuente licitum eſſe id quod agitur, peccatum eſt, ut ibidem interpretatur S. Thomas. Quintò pro fidei objecto, & doctrina: Apocal. 2. *Non negaſti fidem meam*: Actor. 6. *Multa turba obediebat fidei*, id eſt doctrinæ per Apoſtolos annuntiatæ. Et in Symbolo Athanaſij, præcipuis Trinitatis & Incarnationis veritatibus explicatis, ſubditur: *Hæc eſt fides Catholica, quam niſi quiſque fideliter firmiterque crediderit, ſalvus eſſe non poterit*. Denique fides ſumitur pro habitu, vel actu ſupernaturali intellectûs, quo veritatibus à Deo revelatis, propter ipſius revelationem & authoritatem, certò quidem, ſed inevidenter aſſentimur: & hæc dicitur fides Theologica, quam Apoſtolus ad Hebræos 1. ſic deſcribit: *Eſt autem fides ſperandarum ſubſtantia rerum*, Græcè ὑπόσ-

A ςασις, id eſt baſis & fundamentum ſpei (ideò enim ſperamus bona ſupernaturalia, quia per fidem certò tenemus illa nobis eſſe à Deo promiſſa) *argumentum non apparentium*, vel ut in Græco eſt, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, id eſt convictio, & certiſſima perſuaſio earum rerum quæ non videntur, neque clarè apparent, creduntur tamen, quia à Deo revelatæ ſunt. Quibus verbis certitudo, & obſcuritas fidei deſignantur: certitudo quidem voce ἔλεγχος id eſt convictio; obſcuritas verò per id quod additur οὐ βλεπομένων, id eſt non viſorum, ſeu non apparentium. De hac ergo fide Theologica in

B præſenti diſputamus, & quodnam ſit ejus objectum inquirimus. Pro cujus reſolutione

2. Secundò notandum eſt, ſeu ex diſputatione procœmiali ad totam Theologiam recolendum, objectum alicujus habitus vel potentiæ dividi in objectum materiale, & in objectum formale: objectum materiale comprehendit illud omne quod per talem habitum vel potentiam attingitur: objectum verò formale eſt id quod per ſe & ratione ſui attingitur à potentia, vel habitu; dividiturque in objectum formale *quod*, & objectum formale *quo*: primum eſt ratio illa quæ per ſe & ratio-

C ne ſui attingitur à potentia vel habitu, & cætera ratione illius attinguntur: ſecundum verò eſt ratio illa ſub qua potentia vel habitus attingit objectum, ſeu id quo mediante ad illud terminatur: v. g. in potentia viſiva objectum formale quod, eſt color, quia ille per ſe, & ratione ſui ab oculo percipitur; objectum formale quo, vel ſub quo, eſt lux, quia mediante luce viſus percipit colores; objectum verò materiale eſt omne corpus coloratum, quia omne corpus quod eſt affectum colore, à viſu percipi poteſt.

3. Notandum tertiò, in Deo triplicem poſſe di-

D ſtingui veritatem, primam in eſſendo, ſecundam in cognoſcendo, tertiam in dicendo. Veritas in eſſendo, eſt ipſa tranſcendentalis veritas, quæ eſt paſſio cujuſcumque entis, & invenitur in Deo, ratione cujus dicitur verus Deus, id eſt habens veram Deitatem, per quam à falſis Diis diſtinguitur. Veritas in cognoſcendo eſt ipſa veritatis cognitio, & in Deo eſt ſumma & infinita ejus ſapientia, ratione cujus omnia cognoſcit ut ſunt in ſe, & in nullius rei cognitione falli poteſt. Veritas in dicendo eſt propenſio ſeu inclinatio ad dicendum

E verum: & hæc in nobis eſt virtus moralis, reſidens in voluntate; & in Deo eſt ſumma illius inclinatio & propenſio ad dicendum verum, ratione cujus neminem fallere poteſt, ſicut ratione ſuæ infinitæ ſapientiæ, à nemine poteſt falli. His præmiſſis, & relictis variis Authorum ſententiis, quia ita confusè loquuntur, ut difficile ſit conjicere quid velint: ut D. Thomæ, & Diſcipulorum ejus doctrina explicetur, ſit

§. II.

Resolvitur difficultas proposita.

4. DIco primò, objectum formale quod fidei esse Deum, sub ratione primæ veritatis in essendo, subindeque sub ratione Deitatis.

Prima pars probatur primò ex D. Thoma hîc art. 1. dicente, Deum se habere ad fidem, sicut sanitas se habet ad medicinam: Sed sanitas est objectum formale quod medicinæ: Ergo Deus est objectum formale quod fidei.

5. Probatur secundò ratione fundamentali, quam ibidem insinuat S. Doctor: Illud dicitur objectum formale quod alicujus potentiæ, vel habitûs, quod per se primò attingitur, & in ordine ad quod cætera respiciuntur; ut patet in exemplo adducto, nam quia medicina per se primò sanitatem respicit, & nihil considerat nisi in ordine ad illam, sanitas est objectum formale quod medicinæ: Sed fides per se primò Deum respicit, & omnia quæ attingit considerat in ordine ad Deum, ut docet D. Thomas hîc art. 1. ad 1. his verbis: *Ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, & ad sacramenta Ecclesiæ, vel ad quascunque creaturas, cadunt sub fide inquantum per hæc ordinamur ad Deum.....Et similiter dicendum est ad secundum de omnibus illis quæ in sacra Scriptura traduntur.* Et 1. p. quæst. 1. art. 7. *Omnia* (inquit) *pertractantur in sacra doctrina, sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum.* Nec obstat quod ibi loquatur de objecto Theologiæ: quia, ut idem S. Doctor subjungit: *Idem est subjectum principiorum & totius scientiæ:* fides autem est habitus primorum principiorum respectu Theologiæ, ut docet ibidem art. 2. dicens: *Sicut musica credit principia tradita sibi ab Arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi à Deo.*

6. Confirmatur ex Apostolo ad Ephes. 1. & ad Coloss. 2. ubi apertè docet totam summam fidei nostræ, ac nominatim ipsum Incarnationis mysterium, ad Dei agnitionem referri: quod etiam eleganter declarat Augustinus lib. 11. de civitate Dei cap. 2. pulchrâ oratione affirmans ipsum etiam Christum hominem esse viam, quâ fides pervenit ad Dei cognitionem. *Vt mens in fide* (inquit) *fidentiùs ambularet ad veritatem, ipsa veritas Deus, Dei filius, homine assumpto, non Deo consumpto, eandem constituit ac fundavit fidem, ut ad Deum iter esset homini, per hominem Deum. Hic est enim mediator Dei & hominum, homo Christus Jesus. Christus per id quod est mediator, est homo, & via perveniendi ad Deum: quia si inter eum qui tendit, & illud quo tendit, via media est, spes est perveniendi; si autem desit, aut ignoretur quà eundum sit, quid prodest nosse quò eundum sit? Sola est autem adversùs omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus & homo. Quò itur, Deus: quà itur, homo.*

7. Confirmatur ampliùs: cùm Deus ut Deus, inter omnia quæ fides credit, si quid præstantissimum, & per alia omnia quæ creduntur, magis ac magis nobis innotescat, dubitari non potest, quin ex natura ipsa fidei, omnia alia quæ creduntur eò spectent, ut magis ac magis Deus à nobis per fidem cognoscatur: siquidem fides in hujus vitæ caligine, instar lucernæ nobis est, ad cognoscendum Deum, donec dies beatitudinis elu-

A tescat, & *Lucifer oriatur in cordibus nostris*, ut ait S. Petrus Epist. 1. cap. 1. Est igitur Deus objectum formale quod nostræ fidei.

8. Probatur tertiò: Omnis virtus Theologica habet pro objecto quod ipsum Deum; religio enim non est virtus Theologica, quia licèt respiciat Deum, non tamen ut objectum quod, sed solùm ut objectum cui cultum exhibet: prophetia etiam, licèt habeat Deum pro objecto cui (nam Deo revelanti assentitur) quia tamen non habet Deum pro objecto quod, sed rem temporalem, non est virtus Theologica, ut docet S. Thomas in 3. dist. 23. quæst. 2. art. 3. quæstiunc. 1. ad 4. Sed fides est virtus Theologica, ut omnes
B concedunt: Ergo respicit Deum ut objectum formale quod.

9. Id confirmant Valentia, Sylvius, & alij ex Scriptura, appellante fidem Theologicam, *Fidem Dei:* Marci 11. *Habete fidem Dei.* Sed hæc probatio non urget: nam ibi potiùs per fidem Dei, phrasi Hebraïcâ, significatur fides magna & heroïca, ad quam Christus Apostolos ibi hortabatur: simili modo quo montes altissimi, & cedri procerissimæ, vocantur in Scriptura *montes Dei, & cedri Dei.* Eodemque sensu intelligendum puto illud de Christo dictum, Lucæ 6. *Erat pernoctans in oratione Dei*, id est in oratione jugi & valde ferventi: utuntur enim Hebræi frequenter hac loquendi formulâ, ad exprimendum
C gradum superlativum, quo carent; & Evangelistæ, quamvis aliâ linguâ scripserint, excepto Matthæo, habent interdum Hebraïsmos, ut observant ejus linguæ periti.

10. Secunda pars conclusionis, quæ asserit Deum, sub ratione primæ veritatis in essendo, esse objectum formale quod fidei, colligitur etiam ex D. Thoma hîc art. 1. in argumento *sed contra*, ubi ex S. Dionysio cap. 7. de divin. nomin. ait: *Fides est circa simplicem, & semper existentem veritatem:* Sed id circa quod fides est, ejus est objectum quod; & veritas simplex & semper existens,
D est prima veritas in essendo: Ergo Deus, sub ratione primæ veritatis in essendo, est objectum formale quod fidei.

11. Ratio etiam suffragatur: Nam Deus sub diversa ratione est objectum quod fidei, & charitatis: Sed hæc non est alia quàm ratio primæ veritatis in essendo, quæ diversa est à ratione summæ bonitatis, sub qua est objectum charitatis: Ergo &c.

Confirmatur: Fides est virtus existens in intellectu: Ergo cùm objectum intellectûs sit verum, fides suum objectum, nempe Deum, sub ratione primæ veritatis in essendo respicit.

Confirmatur ampliùs: Deus secundùm rationem Deitatis (subindeque secundùm rationem
E primæ veritatis in essendo, quæ, ut statim dicemus, est ipsa Deitas cum aliqua habitudine ad intellectum) est objectum formale quod beatitudinis, ac visionis Dei: Ergo & fidei. Consequentia patet: Tum quia fidei succedit visio: Tum etiam quia fides est impressio seu participatio scientiæ divinæ, subindeque idem habent objectum formale quod, variatâ tantùm ratione clari & obscuri.

12. Ex his probata manet tertia pars: Veritas enim in essendo non addit aliquam perfectionem supra Deitatem, sed ipsammet Deitatem alio modo significat, nempe cum quadam habitudine ad intellectum, sicut verum in creatis non addit aliquid supra ens, sed ipsam rationem entis, ut

dicit habitudinem ad intellectum, exprimit: Ergo sicut objectum intellectûs, tametsi verum esse asseratur, dicitur etiam esse ens, ita & objectum formale quod fidei, licèt asseratur esse Deum ut verum, seu sub ratione primæ veritatis in essendo, tamen dici potest esse Deum ut Deum, seu sub ratione Deitatis. Unde ait Cajetanus hîc art. 1. §. *ad evidentiam*, non sunt diversa, Deum esse objectum fidei sub ratione Deitatis, aut primæ veritatis.

13. Dico secundò: Objectum formale sub quo fidei est veritas prima in dicendo, non præcisè sumpta, sed ut connotans primam veritatem in cognoscendo, seu summam & infinitam Dei sapientiam, ratione cujus in seipso falli nequit.

Prima pars est D. Thomæ hîc art. 1. in corp. ubi ait fidem non assentiri alicui, nisi ut revelatur à Deo. Et quæst. 14. de verit. art. 8. ad 16. asserit *testimonium veritatis primæ se habere in fide, ut principium in scientijs demonstrativis*: principia verò in scientijs, cùm sint veluti lux, quâ illuminantur & manifestantur conclusiones, sunt ratio formalis sub qua, ut docent Philosophi in Logica, & Metaphysica: Ergo juxta D. Thomam ratio formalis sub qua fidei est divina revelatio, seu veritas prima in dicendo seu revelando. Unde in 3. dist. 29. quæst. 1. art. 2. ad 1. ait: *Objectum fidei non est veritas prima, secundùm quod est in re existens tantùm, sed secundùm quod est nobis divinitùs annuntiata.*

14. Ratio etiam id suadet: Nam de ratione formali fidei in communi est, quod innitatur testimonio dicentis, ita quod non habeat aliud motivum ad credendum, nisi testimonium & authoritatem dicentis; in quo distinguitur assensus fidei ab assensu scientifico: Ergo fides divina debet inniti testimonio divino, & propter illud, tanquam propter motivum formale, moveri ad credendum veritates à Deo revelatas. Sed divinum testimonium de veritatibus revelatis immediatè procedit à divina veracitate, quâ Deus est summè & infinitè inclinatus ad testificandum & dicendum verum: Ergo divina veracitas, seu veritas prima in dicendo, est motivum, seu ratio formalis sub qua fidei. Unde in Scriptura Christus Dominus exigens à nobis fidem, proponit Dei veritatem in dicendo, tanquam illius motivum: Joan. 6. *Qui me misit verax est, & ego quæ audivi ab eo, hæc loquor in mundo.*

15. Probatur etiam secunda pars: Ut testimonium Dei sit ratio formalis sub qua fidei, debet esse omnino infallibile: Sed hoc non potest habere, nisi primam veritatem in cognoscendo, seu summam & infinitam Dei sapientiam connotet: Ergo testimonium Dei, seu veritas prima in dicendo, præcisè sumpta, non est ratio formalis sub qua fidei, sed solùm ut connotat primam veritatem in cognoscendo, seu summam & infinitam Dei sapientiam. Major est certa: cùm enim fides sit omnino infallibilis, niti debet motivo omnino infallibili. Minor verò suadetur: Ut testimonium Dei sit omnino infallibile, non sufficit quòd Deus non possit fallere in dicendo, sed insuper requiritur quod non possit falli in cognoscendo; ille enim qui potest falli in cognoscendo, potest alios fallere, si non ex malitia, saltem ex ignorantia, ut de se patet: Sed quod Deus non possit falli in cognoscendo, provenit ex summa & infinita ejus sapientia, ratione cujus nihil ipsum latet, & seipsum, ac res omnes eodem modo quo sunt in se clarè cognoscit: Ergo testimonium Dei non potest esse omnino infallibile, nisi connotet summam & infinitam Dei sapientiam, quæ est prima veritas in cognoscendo. Unde rectè Hilarius: *Soli Deo de se credendum est, qui solus se novit.* Quibus verbis certitudinem & infallibilitatem fidei, non solùm in Dei veracitatem, sed etiam in suæ cognitionis infallibilitatem reducit. Et D. Thomas infrà quæst. 4. art. 8. ad 2. docet quod certitudo fidei, quæ excedit omnem certitudinem naturalem, oritur ex eo quòd innitatur testimonio Dei, qui falli non potest, seu res aliter ac sunt in se cognoscere. Et in humanis videmus, quod quamvis homo sit verax & bonæ conscientiæ, & maximè inclinetur ad dicendum verum, si tamen sit ignorans, & non habeat certam notitiam rei de qua testificatur, ejus dicta nullam aut parvam fidem apud homines prudentes & sapientes inveniunt; quod manifestum indicium est, in assensum fidei humanæ, non solùm veracitatem dicentis, sed etiam ejus scientiam & notitiam influere.

Confirmatur: Ut testimonium Dei sit formaliter motivum fidei, debet esse verum, non solùm formaliter, sed etiam materialiter; id est debet habere duplicem conformitatem, alteram cum re, prout est in intellectu dicentis seu testificantis (in quæ consistit veritas formalis) & alteram cum re, prout est in se & à parte rei (in qua veritas materialis sita est): Sed divinum testimonium non potest habere utramque conformitatem, nisi attributum divinæ sapientiæ, seu veritatem Dei in cognoscendo connotet: Ergo præcisè secundùm se, & seclusâ hac connotatione, non potest esse motivum, seu ratio formalis sub qua fidei. Major est certa: nam actus fidei essentialiter exigit, quòd sit tam materialiter quàm formaliter verus, & ideò, ut infrà dicemus, fidei nec formaliter nec materialiter potest subesse falsum: Ergo divinum testimonium, cui fides innititur, debet esse verum, tam materialiter, quàm formaliter. Minor verò suadetur: ex divina veracitate formaliter tantùm infertur, quòd testimonium Dei sit formaliter verum; nam juxta doctrinam D. Thomæ infrà quæst. 109. art. 1. & 2. virtus veracitatis tantùm inclinat ad dicendum rem, secundùm quod est in mente loquentis, in quo consistit veritas formalis, unde mentiri, quod veracitati opponitur, idem sonat ac contra mentem ire: Ergo quòd testimonium Dei sit verum materialiter, id est conforme rei prout est in se, aliunde debet provenire formaliter, quàm ex veracitate Dei, nempe ex ejus summa & infinita sapientia, per quam perfectissimam notitiam rerum omnium habet; quam proinde connotare debet, ut tam materialiter quàm formaliter verum sit. 16.

Dico tertiò, objectum materiale fidei complecti omnia quæ divinâ revelatione nobis innotescunt, & quæ duodecim articulis Symboli comprehenduntur, vel ad eos reducuntur. 17.

Probatur breviter: Illud est objectum materiale fidei, quod subest ejus rationi formali quæ, & sub qua, ut patet ex dictis in secundo notabili: Sed omnia quæ divinâ revelatione nobis innotescunt, & quæ duodecim articulis fidei comprehenduntur, subsunt rationi quæ & sub qua fidei, nempe primæ veritati, & infallibili ejus testimonio, seu revelationi: Ergo illa omnia sunt objectum materiale fidei.

Ex quo intelliges, Suarem disput. 2. de fide, sect. 2. num. 2. & 3. & Philippum à S. Trinitate 18.

in Tractatu de virtutibus Theologicis, disp. 1. dubio 1. à veritate deviare, cùm dicunt omne à Deo revelabile comprehendi sub objecto materiali adæquato fidei. Nam aliud est posse esse objectum materiale fidei, & aliud esse reipsa objectum materiale fidei: ad primum enim sufficit esse revelabile, seu posse à Deo obscurè revelari, ad secundum requiritur esse actu revelatum; sicut ut aliquid sit objectum materiale visûs, non sufficit posse esse coloratum, sed debet esse actu tale: nos autem loquimur de objecto materiali fidei quod est, seu de eo quod est objectum materiale fidei, non autem de eo quod tantùm tale esse potest.

19. Dices cum Suare: Quidquid potest fide divinâ credi, est objectum materiale fidei: Sed omne à Deo revelabile potest fide divinâ credi: Ergo omne à Deo revelabile est objectum materiale fidei.

Sed facilè respondetur, distinguendo Majorem: Quidquid potest proximè & completè fide divinâ credi, est objectum materiale fidei, concedo Majorem. Quidquid potest fide divinâ credi remotè tantùm, quia scilicet potest obscurè revelari, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Omne à Deo revelabile potest fide divinâ credi, potentiâ proximâ & completâ, nego Minorem: potentiâ remotâ & incompletâ, concedo Minorem, & nego Consequentiam.

§. III.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

20. OBjicies primò contra primam conclusionem: D. Thomas hîc art. 1. in corp. ait: *Si consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solùm est ipse Deus, sed etiam multa alia:* Ergo, juxta D. Thomam, Deus sub ratione Deitatis, seu primæ veritatis in essendo, non est objectum formale quod fidei, sed materiale solùm.

21. Respondeo D. Thomam ibi loqui de objecto materiali, per comparationem ad rationem sub qua, quam antea dixerat esse objectum formale: objectum verò materiale sic acceptum, comprehendit omnia ad quæ fides se extendit, sive primariò, sive secundariò, sive per se & ratione sui, sive per accidens & ratione alterius, & vocatur extensivum. Quare licèt Deus, factâ comparatione ad revelationem divinam, quæ est ratio formalis sub qua fidei, possit dici quodammodo objectum materiale illius; sicut color comparativè ad lucem, quæ est ratio formalis sub qua visûs, ejus objectum materiale dicitur: absolutè tamen, & per comparationem ad fidem, est objectum formale quod, quia attingitur per se primò, & non ratione alterius quod priùs debeat attingi ut quod; & ratione illius cætera à fide considerantur, ut docet S. Doctor post verba in objectione adducta, subdens: *Quæ tamen* (illa multa) *sub assensu fidei non cadunt, nisi secundùm quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos Divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem.* Unde tandem concludit, quod *objectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide, nisi in ordine ad Deum: sicut etiam objectum medicinæ est sanitas, quia nihil medicina considerat, nisi in ordine ad sanitatem.* Ubi per ly *objectum*, intelligit objectum formale quod, ut patet exemplo sanitatis quod adducit; sanitas enim est ratio formalis quæ per se primò à medicina respicitur: & per *veritatem primam*, significat primam veritatem in essendo, non vero in dicendo; nam de prima veritate in dicendo paulò superiùs dixerat esse rationem formalem sub qua fidei.

22. Objicies secundò: Deus sub ratione Deitatis est objectum formale quod Theologiæ: Ergo secundùm illam rationem non potest esse objectum formale quod fidei. Consequentia videtur legitima: cùm enim habitus specificentur ab objectis formalibus, duo habitus specie distincti, quales sunt fides & Theologia, non possunt idem objectum formale respicere.

23. Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam. Ad cujus probationem dico habitus non specificari ab objecto formali quod, nisi prout substat rationi formali sub qua: unde ut fides specie differat à Theologia, non requiritur quòd diversum objectum formale quod respiciat, sed sufficit quod sub diversa ratione formali sub qua idem objectum formale quod attingat. Quare D. Thomas 1. p. quæst. 1. art. 1. ad 2. dicit quod *diversa ratio cognoscibilis, diversitatem scientiarum inducit; eandem enim conclusionem demonstrat astrologus & naturalis, puta quòd terra est rotunda; sed astrologus per medium mathematicum, id est à materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum.* Cùm ergo similiter fides & Theologia Deum, ut est prima veritas in essendo, diversimodè attingant, nempe sub revelatione formali & immediata, & sub virtuali ac mediata, sunt habitus specie diversi, licèt idem objectum formale quod respiciant.

24. Objicies tertiò: Nulla datur virtus supernaturalis, quæ Deum sub ratione sapientis, vel omnipotentis respiciat tanquam suum objectum formale: Ergo nec ulla datur, quæ pro eodem objecto habeat Deum sub ratione primæ veritatis in essendo. Antecedens constat: aliàs enim, cùm virtus illa esset theologica, quia respiceret Deum ut Deum, darentur plures quàm tres virtutes theologicæ. Consequentia verò inde probatur, quòd Deus non sit magis attingibilis sub ratione primæ veritatis ab aliqua virtute, quàm sub ratione sapientis vel omnipotentis.

25. Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam, & paritatem. Rationem disparitatis assignat D. Thomas quæst. 1. de virtutibus art. 12. ad 10. ex eo quòd illæ solùm virtutes theologicæ admittendæ sint, quæ nobis necessariæ sunt, ut Deum tanquam finem nostrum attingamus: ad hoc autem, præter fidem quâ Deum ipsum tanquam finem cognoscimus; spem, quâ nos ipsum obtenturum speramus; & charitatem, quâ eum diligimus, nulla alia requiritur, per quam eundem Deum, sub ratione sapientis, vel omnipotentis, respiciamus.

26. Objicies quartò: Si fides Deum sub ratione Deitatis, ut objectum formale quod respiceret, esset nobilior charitate, cùm ista respiciat divinam bonitatem, quæ cùm non sit Dei essentia, sed solùm aliquod ejus attributum, non tantam exprimit perfectionem, quàm Deitas.

27. Sed negatur sequela: nobilitas enim potentiæ, vel habitus non petitur ex nobiliori objecto in esse entis spectato, sed formaliter in ratione objecti considerato: objectum autem fidei, si formaliter in ratione objecti consideretur, non est nobilius objecto charitatis; quia objectum cha-

ritatis est bonitas Dei ut est in se, objectum verò fidei est Deitas prout in intellectu creato per revelationem obscuram recipitur.

28. Objicies quintò: Fides, cùm non solùm sit speculativa, sed etiam practica, ut infra dicetur, debet habere objectum practicum & operabile: Sed tale non est Deus sub ratione Deitatis, seu primæ veritatis in essendo: Ergo sub hac ratione non est objectum fidei.

29. Respondeo concessa Majori, negando Minorem: nam ut objectum fidei sit practicum, non requiritur quòd sit à nobis operabile, sed sufficit quòd à nobis possit obtineri, & quòd ex illo, tanquam ex prima regula morum, sumatur ratio agendorum: hoc autem modo Deus, seu veritas prima in essendo, objectum practicum esse potest, cùm sit noster finis ultimus, & ex fine sumatur ratio agendorum.

§. IV.

Objectiones contra secundam conclusionem.

30. COntra primam partem secundæ conclusionis, in qua diximus objectum formale sub quo fidei esse primam veritatem in dicendo, in primis objici potest. Illud est objectum formale sub quo fidei, in quod tota ratio, ob quam credimus Deo, ultimò resolvitur: Sed ratio propter quam assentimur Deo revelanti, non resolvitur ultimò in primam veritatem in dicendo, sed in Deitatem, quæ est prima veritas in essendo: Ergo objectum formale sub quo fidei, non est Deus ut est prima veritas in dicendo, sed quatenus est prima veritas in essendo. Major patet: Minor verò probatur. Si aliquis è fidelibus interrogetur, quare credit Deo, veritates fidei revelanti, optimè quidem respondebit, quia Deus est prima veritas in dicendo: verùm si ultra ab eo petatur, cur Deus sit prima & summa veritas in dicendo, non aliter satisfaciet, nisi dicendo quia est Deus: Ergo ratio ob quam assentitur fidelis Deo sua mysteria revelanti, non ultimò resolvitur in primam veritatem in dicendo, sed in Deitatem, sive in primam veritatem in essendo.

31. Respondeo primò negando Majorem: nam licèt in cognitione discursiva, seu in demonstratione propter quid, ratio formalis sub qua sumatur ex illo principio in quod fit ultima veritatis demonstratæ resolutio; in notitia tamen simplici, & non discursiva (qualis est cognitio fidei, ut infrà dicemus) in aliqua ratione immediata sisti potest, nec requiritur quod fiat ascensus usque ad primum principium.

32. Respondeo secundò, data Majori, negando Minorem: nam ut rectè ait Cajetanus hîc §. his suppositis, *Inter causas credulitatis veritas* (in dicendo) *est ad quam stat ultima resolutio: credo namque Deo, quia est ipsa veritas; nec potest amplius quæri, quare credis veritati?* Nec obstat quod Deitas, seu Dei essentia, sit virtualis causa veritatis in dicendo, seu veracitatis: nam ut ibidem subdit idem Cardinalis, *Hoc non per se spectat ad causam assensûs, sed ad causam rei: undecumque enim proveniat quod Deus est ipsa veritas, sat est ad hoc quod ipsi credam infallibiliter, quoniam à veritate non potest falsum manare.* Unde sicut quamvis albedo proveniat à natura nivis vt à causa, cùm tamen quæritur, cur nix disgreget visum, & respondetur, quia est alba, hæc est ultima hujus quæstionis resolutio: ita quamvis veritas in dicendo, seu veracitas, proveniat à natura Dei ut à causa virtuali, in illam tamen fit ultima fidei resolutio tanquam in causam propriam credulitatis. Ex quo patet responsio ad probationem Minoris: concesso enim Antecedente, neganda est Consequentia: nam postquam fidelis interrogatus cur credat Deo, respondit, quia est prima veritas in dicendo, sistit ibi ut fidelis, adeò ut si iterum quæratur ab eo, cur Deus sit prima veritas in dicendo, non interrogetur ut fidelis, sed ut Theologus & sciens: unde ex eo quòd quæstioni illi respondeat, quia Deus est, non rectè infertur rationem ob quam credit Deo revelanti, resolvi in Deitatem, sed ad summum inde potest concludi, rationem sive medium demonstrationis, quam ut Theologus habet de illa veritate, *Deus est prima veritas in dicendo*, esse Deitatem. Et ratio hujus est, quia sicut in objecto visûs, licèt color habeat rationem à priori in essendo, nempe temperamentum quatuor primarum qualitatum, ejusmodi temperamentum non est prima ratio, sive primum principium specificans visum, sed tantùm ipse color; ita similiter licèt prima veritas in dicendo habeat in essendo rationem à priori, scilicet Deitatem, non tamen in causando formaliter assensum fidei, quare omnis talis assensus in ipsam ultimò resolvitur. Unde rectè ait Cajetanus, *Fatuam esse quæstionem, si quis alterum interroget, cur credat primæ veritati revelanti?*

33. Objicies secundò: Si objectum formale sub quo fidei esset veritas prima revelans, fides non distingueretur à prophetia; cùm hæc etiam primam veritatem revelantem ut objectum formale respiciat, assentiuntur enim Prophetæ Deo revelanti, quia est prima veritas.

34. Sed negatur sequela: licèt enim prophetia primam veritatem revelantem respiciat, non tamen eo modo quo fides; nam fides respicit primam veritatem revelantem obscurè, & per se petit obscuritatem, evidentiam excludentem; prophetia verò nequaquam, sed indifferenter se habet ad obscuritatem vel evidentiam: unde licèt in Christo non fuerit, nec potuerit esse fides, benè tamen lumen propheticum, seu prophetiæ donum, ut docet S. Thomas 3. p. quæst. 7. art. 8. Præterea plures aliæ inter fidem, & prophetiam reperiuntur differentiæ: nam ut idem S. Doctor quæst. 12. de verit. art. 10. ad 4. docet, prophetia perficit intellectum secundùm se, fides verò perficit in ordine ad affectum: ideòque ista exigit piam motionem & affectionem voluntatis, non verò illa. Prophetia datur per modum coruscationis transeuntis, ut docet idem Doctor Angelicus infrà quæst. 171. art. 2. fides verò est habitus in intellectu permanens. Fides primò & per se respicit aliquid æternum; prophetia verò aliquid temporale, teste eodem D. Thomâ in 3. dist. 24. quæst. 1. art. 1. quæstiunc. 1. ad 3. ubi ait: *Quamvis prophetia & fides sint de eodem, sicut de passione Christi, non tamen secundùm idem: quia fides formaliter respicit passionem, ex parte illa quâ subest aliquid æternum, scilicet inquantum Deus est passus; hoc autem quod temporale est, respicit materialiter: sed prophetia è contrario.*

35. Objicies tertiò: Si objectum formale sub quo fidei esset prima veritas ut revelans, daretur processus in infinitum: qui enim credit Deum esse Trinum, quia Deus revelavit, oportet quod etiam huic propositioni, *Deus revelavit*, assentiatur; & hoc per aliquam aliam revelationem, alioquin non

non assentiretur per fidem; & rursus isti revelationi per aliam revelationem assentiri debebit, & sic dabitur processus in infinitum.

36. Respondeo negando sequelam: cùm enim huic articulo, *Deus est Trinus & Vnus*, fidelis assentitur, quia Deus revelavit, huic etiam propositioni, *Deus revelavit*, per eandem illam revelationem assentitur: *Divinum enim testimonium primò & principaliter est de seipso, & consequenter de alijs*, inquit S. Thomas quæst. 14. de verit. art. 8. ad 2. conformiter ad verba Christi Joan. 8. dicentis: *Ego testimonium perhibeo de meipso*. Sicut ergo lux Solis non solùm colores, & res corporeas, sed etiam seipsam manifestat, ita revelatio divina, quæ est lux fidei, non solùm divina mysteria, sed etiam seipsam revelat.

37. Objicies quartò: Si obscura Dei revelatio esset ratio formalis sub qua fidei, vel esset revelatio activa, vel passiva? Non passiva, alioquin cùm talis revelatio sit mera denominatio extrinseca, vel ens rationis, tota fides per ens rationis regularetur. Sed nec etiam activa, quia ratio formalis sub qua, debet esse intrinseca rationi quæ; sicut in omni scientia ratio assentiendi alicui conclusioni, est ipsa ejus veritas intrinseca; revelatio autem activa, cùm sit actio divina, non est intrinseca, nec aliquid ponit in rebus revelatis: Ergo &c.

38. Respondeo revelationem Dei, quæ dicitur esse ratio formalis sub qua fidei, sumi pro revelatione activa, seu pro actione Dei, ut connotante & manifestante veritates ad fidem pertinentes. Ad probationem in contrarium dicendum est, rationem sub qua debere quidem esse intrinsecam in scientijs, non tamen in fide: quia veritatibus revelatis non assentimur, nisi propter dicentis testimonium extrinsecum; ratio verò assentiendi conclusionibus, quæ in scientijs demonstratur, est ipsa earum veritas intrinseca, & scibilitas, quâ possunt immediatè & independenter à quocumque extrinseco cognosci.

39. Objicies quintò contra secundam partem ejusdem conclusionis: Sub ratione præcisè illius veritatis Deus est objectum formale sub quo nostræ fidei, cujus testimonium est omnino verum: Sed testimonium primæ veritatis in dicendo, etiam præscindendo ab ordine ad primam veritatem in cognoscendo, quæ est summa & infinita Dei sapientia, est omnino verum, ita ut nullo modo possit ei subesse falsum; veritas enim in dicendo, cujus testimonio falsitas aliqua subesse potest, nec est prima, nec summa; quandoquidem alia major concipi potest, nempe veritas, cujus testimonium ita est verum, ut nullo modo possit esse falsum: Ergo Deus sub ratione primæ veritatis in dicendo, etiam ut præcisæ à connotatione & ordine ad primam veritatem in cognoscendo, est objectum formale sub quo nostræ fidei.

40. Respondeo distinguendo Majorem: Sub ratione illius præcisè veritatis Deus est objectum formale sub quo, cujus testimonium est omnino verum, veritate formali & materiali, concedo Majorem: veritate quidem formali, sed non materiali, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: testimonium primæ & summæ veritatis in dicendo, ut præcisæ ab ordine ad primam veritatem in cognoscendo, est omnino verum, veritate formali, concedo Minorem: veritate etiam materiali, nego Minorem, & Consequentiam. Solutio patet ex dictis in confirmatione probationis secundæ partis secundæ conclusionis.

ARTICVLVS II.

Ad quid ultima fidei nostræ resolutio, tam quoad propositionem & revelationem credendorum, quàm quoad assensum quem fideles eis præbent, referenda sit?

CVm duo ad fidem nostram concurrant, 41.
unum præsuppositivè, & aliud formaliter, nempe propositio & revelatio mysteriorum credendorum, seu assensus quem fideles eis præbent, duplex etiam fidei nostræ resolutio distinguenda est: una quæ fit præcisè quoad propositionem & revelationem credendorum, per quam nimirum respondetur interrogationi, quare credamus hoc vel illud esse à Deo revelatum? altera quæ fit quoad assensum, per quam respondetur ad interrogationem, quare Deo sua mysteria revelanti assentiamur? De utraque agimus in præsenti, & inquirimus ad quid ultimò referenda sit?

Circa quod tres sunt præcipuæ Authorum 42.
sententiæ. Prima, sed hæretica, asserit ultimam resolutionem fidei nostræ, etiam præcisè quoad propositionem credendorum, nullo modo fieri in Ecclesiam, sed vel in solam Scripturam, vel in internum Spiritus Sancti, cuilibet fideli ad intelligendam Scripturam specialiter assistentis, motum. Ita plures è Lutheranis & Calvinistis.

Secunda opinio, præcedenti extremè opposita, docet resolutionem ultimam fidei, non solùm quoad propositionem credendorum, sed etiam quoad assensum, fieri in authoritatem Ecclesiæ, non quidem totaliter, sed partialiter. Hanc tenent Michaël Medina lib. 5. de recta in Deum fide cap. 11. Cardinalis Delugo in præsenti, alijque Recentiores extra scholam D. Thomæ.

Tertia inter utramque media, quam communiter amplectuntur Thomistæ, asserit ultimam fidei resolutionem, quoad propositionem & revelationem credendorum, fieri quidem de via ordinaria in Ecclesiæ authoritatem, determinantis & testificantis hoc vel illud esse à Deo revelatum, sed quoad assensum quem fidelis præbet Deo sua mysteria revelanti, fieri solùm in primam veritatem. Unde sit

§. I.

Resolvitur prima difficultas, & error Lutheranorum & Calvinistarum proscribitur.

DIco primò, regulam sufficientem ad dis- 43.
cernenda revelata à non revelatis, neque posse esse solam Scripturam, neque Symbolum Apostolorum, ut ei conjunctum, neque internum Spiritus Sancti afflatum, sive privatum cujusque fidelis spiritum Dei ad Scripturam intelligendam, sed solam Ecclesiam à Spiritu Sancto directam, quâ veluti organo fidelibus loquitur, & credenda proponit, & revelat; subindeque in ipsam fieri ultimam fidei nostræ resolutionem, quoad propositionem & revelationem credendorum.

44. Probatur concluſio quoad ſingulas partes. Et in primis quòd ſola Scriptura non poſſit eſſe regula nobis ſufficiens ad diſcernendum revelata à Deo, à non revelatis ab ipſo, videtur manifeſtum: quia de ratione talis regulæ eſt, quod ſit incorruptibilis, & quod vitiari non poſſit; ſi enim vitio aut corruptioni ſit obnoxia, nullus erit de tali regula ſecurus, ſubindeque nec de diſtinctione revelatorum à non revelatis per eam facta: Sed Scriptura vitiari & corrumpi poteſt, quia additioni, truncationi, & tranſmutationi ſubjecta eſt, & inſuper nedum hominum perverſitate, ſed & Typographorum incuriâ, mendis & erroribus ſcatere poteſt, ut in tanta codicum Hebræorum, Græcorum, & Latinorum varietate, experientiâ compertum eſt: Ergo ſola Scriptura non poteſt eſſe regula nobis ſufficiens, ad diſcernendum revelata à Deo à non revelatis.

45. Addo quod, ſicut in politicis terrenis, ad componendas diſſidentium lites, leges in mortuis membranis ſcriptæ non ſufficiunt, utpote cùm earum teſtimonia in utramque partem extorqueantur & diſtrahantur, ſed ad animatum judicem, teſte Ariſtotele 3. Ethic. cap. 3. recurrendum eſt, qui illas interpretetur: ita in Eccleſiaſtica Hierarchia, ad componendas lites omnes & controverſias circa divinam myſteriorum noſtrorum revelationem, non poteſt haberi Scriptura ut ſufficiens regula; quandoquidem hæretici illam, juxta proprium arbitrium, applicant ad quæ volunt dogmata ſuadenda, tanquàm à Deo propoſita; ſed alia inſuper animata dari debet, penes quam ſtet Scripturam ſacram interpretari, & declarare quænam dogmata contineat: aliàs enim Deus minùs fidelibus providiſſet in his quæ ad ſalutem ſpectant, quàm infidelibus in terrenis, vel ad vitam civilem & politicam pertinentibus.

46. Ex quibus etiam manet probatum, quod neque Symbolum Apoſtolorum, etiam ut divinis Scripturis conjunctum, ſit nobis ſufficiens regula diſcernendi revelata divinitùs à non divinitùs revelatis: eſt enim illud Symbolum quædam ſcriptura, ſubindeque vitio & corruptioni temporum ſimiliter obnoxium; ejuſque teſtimonia in partem hæreticorum, & partem Catholicorum diſtrahuntur. Quibus addo, quod ſicut in ſpeculativis, ad diſcernendum infallibiliter verum à falſo, principia univerſalia non ſufficiunt, etſi concluſionum ſint ſemina, & veritatem minùs univerſalium virtualiter contineant; & in moralibus etiam, ad regulam agendorum non ſufficiunt prima principia practica naturaliter indita, quamvis ex ijs leges omnes oriantur: ita in noſtra fide, ejus articuli generales, in Symbolo Apoſtolorum contenti, etiam ut Scripturis adjuncti, non ſufficiunt ad omnia myſteria à Deo revelata cognoſcenda, quamvis virtualiter ea omnia contineant; cùm præter Scripturas divinas, & Symbolum Apoſtolorum, alia, nempe traditiones, à Deo propoſita ſint ad credendum, ut infrà patebit. *Diſp. 2. art. 2.*

47. Quod verò neque etiam internus Spiritus Sancti afflatus, ſive privatus cujuſque fidelis ſpiritus Dei ad Scripturam intelligendam, habeat rationem prædictæ regulæ, ex eo primùm efficaciter probatur, quòd regula ſufficiens ad diſcernendum credenda à non credendis debeat eſſe non dubia, ſed certa; ſpiritus autem ille privatus incertus ſit & dubius: Calviniani enim non credunt hunc ſpiritum fuiſſe in Luthero, nec Lutherani in Calvino, nec ullus ex ipſis in Catholico Romano, unde incertum eſt quis illorum ſpiritu Dei ducatur.

Secundò, ſicut revelatio credendorum non eſt privata, ſed publica & communis, ita & ejus regula.

Tertiò, ſemel admiſſo illo ſpiritu Dei privato in quolibet fideli, tanquam regula ſufficienti ad diſcernendum credenda à non credendis, dabitur continua occaſio ſchiſmatum; quilibet enim è fidelibus, putans aut fingens ſe habere ſpiritum illum revelantem, eliget credendum quod ſibi videbitur, nec poterit ab aliquo inſtrui vel convinci de oppoſito, quia affirmabit id ſibi revelari à Spiritu Sancto: imò ſæpe continget quod Spiritus Sanctus videatur ſibi contrarius, dum unus aſſeret ſibi eſſe revelatum oppoſitum ejus, quod alter dicet ſibi quoque revelatum eſſe. Unde inter ipſos etiam Calviniſtas diſſentio interdum eſt, ut inter Calvinum & Bezam de initio capitis 8. Joannis, quod alter ſpuriam, alter divinam ſcripturam eſſe vult. Nullus item eſt Calviniſtarum, qui Scripturæ interpretationes ab alijs factas approbet univerſaliter, ſed unuſquiſque multas damnat, etiam Calvini ipſius, & aliorum inter eos præſtantiorum: non advertens Spiritum Sanctum æquè ipſi deeſſe poſſe, atque alijs quos damnat, & eſſe apertè impoſſibile, ut Spiritus Sanctus ſit infallibiliter in quolibet illorum, quorum unus damnatur ab alio, tanquam Scripturæ ſenſum non benè aſſecutus. Qualem ergo fidei regulam, quàm incertam, imò planè temerariam, & erroneam excogitarunt hæretici!

Denique vel ille privatus Spiritus Sancti afflatus pertinet ad gratiam gratum facientem, vel ad gratiam gratis datam? (ſuppono ad alterutram debere neceſſariò pertinere, utpote cùm ſit donum Spiritus Sancti, cujus adæquata diviſio eſt in gratiam gratum facientem & gratis datam) Si primum: Ergo qui exiſtit in peccato mortali, non poterit decidere controverſias fidei. Si ſecundùm: quæro quænam gratia gratis data ſit ille ſpiritus, vel prophetia, vel diſcretio ſpirituum, vel aliud ejuſmodi? Si prophetia: ſpiritus ille erit incerta regula ad diſtinguendum revelata à non revelatis; non enim ſemper Prophetarum mentibus præſto eſt ſpiritus prophetiæ, dicente Eliſeo, *Dominus celavit à me, & non indicavit mihi* 4. Regum 4. nec ſemper diſcernit Propheta, an ſpiritu Dei potiùs quàm proprio afflatus ſit, ut docent D. Gregorius homil. 1. in Ezechiel. & S. Thomas infrà quæſt. 171. art. 5. & patet in Propheta Nathan, qui deceptus eſt in prædictione templi per David ædificandi, utpote cùm per ipſum ædificatum non fuerit, ſed per ejus filium Salomonem. Si ad diſcretionem ſpirituum ille ſpiritus dicatur pertinere. Contra, quia tam hæc gratia, quàm præcedens, & aliæ gratis datæ, non omnibus etiam fidelibus datur, dicente Apoſtolo 1. ad Corinth. 12. *Alij datur ſermo ſapientiæ, alij ſermo ſcientiæ, alij diſcretio ſpirituum &c.* & tamen privatus ſpiritus Dei, qui ab hæreticis aſſeritur norma ſufficiens propoſitionis credendorum, unicuique fidelium proprius dicitur. Supereſt ergo ſolùm, quod authoritas Eccleſiæ, ut à Spiritu Sancto ſpecialiter directæ, pro tali regula habeatur. Unde 1. ad Timoth. 3. Eccleſia, *Columna & firmamentum veritatis* appellatur: quia nimirum fides noſtra, quantùm ad propoſitionem credendorum, illi

innititur. Et Auguſtinus lib. contra epiſtolam fundamenti cap. 5. tradit celebrem illam ſententiam: *Evangelio non crederem, niſi me Eccleſiæ Catholicæ commoveret authoritas, quâ ſublatâ, nec etiam Evangelio credere potero.* Quapropter ibidem addit: *Evangelium Nazaræorum non admittam, quia illud non admittit Eccleſia.* Cyrillus quoque Jeroſolymitanus Cathech. 5. aſſerit *fidem à ſola Eccleſia tradi, & ex omni ſcriptura muniri.*

48. Advertendum tamen eſt, quod cùm dicimus revelationem, ſeu propoſitionem Eccleſiæ, eſſe regulam credendorum, hoc intelligendum eſt, ſecundùm legem ordinariam, & reſpectu communitatis fidelium: *In Angelis namque* (inquit Cajetanus hîc §. ad tertium dubium) *quibus Deus per ſeipſum revelauit & explicavit myſterium Trinitatis, non erat opus hac regulâ &c. Et ſimiliter in primis parentibus, quibus revelata ſunt myſteria fidei, non erat opus hac regulâ, eadem ratione, quia ſcilicet Deus per ſeipſum revelavit hæc, & intellectum eorum illis tradidit, illuſtrando eorum mentem.* Idem dicendum de Patriarchis, Prophetis, & Apoſtolis, qui fuerunt Θεοδίδακτοι, ſeu a Deo immediatè inſtructi de myſterijs fidei. Unde Petro Matth. 16. Chriſtus dixit: *Caro & ſanguis non revelavit tibi, ſed Pater meus qui in cœlis eſt.* Et Paulus ad Galat. 1. de ſeipſo dicit: *Neque enim ego ab homine accepi illud* (ſcilicet Evangelium) *neque didici, ſed per revelationem Jeſu Chriſti.* Denique non repugnat quominùs poſſit Deus hominem, in ſylvis, vel apud barbaras gentes enutritum, immediatè per ſeipſum illuminare, & de myſterijs fidei, alijs fidelibus ab Eccleſia propoſitis, inſtruere: in quo caſu ille haberet fidem ejuſdem ſpeciei cum noſtra, quandoquidem idem objectum formale haberet; & tamen propoſitio Eccleſiæ non eſſet ipſi regula credendorum, ſed lumen illud interius ſibi divinitùs datum, quo Deum myſteria ſua ſibi revelare cognoſceret.

49. Contra iſtam concluſionem objiciunt hæretici: Si fidelis crederet myſterijs noſtræ fidei, quia Eccleſia ea ut credenda proponit, in reſolutione noſtræ fidei committeretur circulus vitioſus, crederet enim fidelis authoritati Eccleſiæ, propter divinam revelationem, & iterum divinæ revelationi, propter authoritatem Eccleſiæ. Idem circulus committi videtur, cùm Catholici, interrogati cur credant Eccleſiæ, reſpondent, quia in Scriptura ejus authoritas maximè commendatur, & columna ac firmamentum veritatis dicitur; & cùm rurſus ab eis quæritur, cur ipſi Scripturæ credant, huic quæſtioni non aliter ſolent ſatisfacere, quàm dicendo ſe credere Scripturam eſſe infallibilem, quia id aſſerit Eccleſia: ut ergo vitioſus ille circulus vitetur, non in ipſam Eccleſiam, ſed in internum Spiritus Sancti afflatum, ſive privatum cujuſque fidelis ſpiritum Dei ad intelligendam Scripturam, debet ultima fidei noſtræ reſolutio fieri, quoad propoſitionem & revelationem credendorum.

50. Sed facile eſt ab hac importuna vitioſæ circulationis difficultate ſe liberare: tunc enim non committitur circulus vitioſus, quando fit circuitus, ſeu tranſitus de uno in aliud, ſecundùm diverſam rationem, & in diverſo cauſæ genere: hoc autem contingit in propoſito; credit enim fidelis myſterijs revelatis, propter divinam revelationem, tanquam propter cauſam formalem credendi; revelationem verò propter authoritatem Eccleſiæ, tanquam propter conditionem applicantem, ſeu regulam proponentem ea quæ credenda ſunt, & diſcernentem credenda à non credendis; quod ad genus cauſæ directivæ, vel diſpoſitivæ reducitur.

Quantùm verò ad alium circulum, qui Catholicis ab Hæreticis exprobratur, dicendum eſt nullum eſſe inconveniens, quod Scriptura recipiatur propter Eccleſiæ authoritatem, & rurſus quod Eccleſiæ authoritas per Scripturam demonſtretur: ſic enim Auguſtinus cap. 5. libri contra epiſtolam fundamenti ait: *Evangelio non crederem, niſi authoritas Eccleſiæ me compelleret.* Et lib. 1. contra Creſconium cap. 3. dicit ſe Eccleſiæ credere, quia Scriptura eam demonſtrat. Unde Scriptura & Eccleſia ſe habent ut duo Prophetæ, Chriſtus videlicet & Joannes, de ſe mutuò teſtimonium perhibentes: Joannes enim commendavit Chriſtum, à quo viciſſim & ipſe commendatus eſt. Hujus mutuæ cauſalitatis, & dependentiæ, plura habemus exempla, etiam in naturalibus: vapor enim eſt cauſa pluviæ, & pluvia cauſa vaporis: veſtes calefaciunt corpus, & è contra: organiſatio corporis eſt diſpoſitio ad introductionem animæ, & tamen ab ipſa in genere cauſæ formalis dependet; cùm anima *actus corporis organici* definiatur. Plura alia exempla adduximus in Tractatu de juſtificatione diſp. 1. art. 8. quæ ibidem videri poterunt. Nihil ergo prohibet, per Eccleſiam Scripturas à nobis agnoſci, & per Scripturas Eccleſiam: hæc enim notitia non tam à Scriptura aut Eccleſia, quàm à divina authoritate derivatur: ſicut quando duo Prophetæ à Deo miſſi, de ſeipſis mutuò teſtimonium perhibent, illud non tam ab ipſis Prophetis, quàm à Deo, qui utrique præſto eſt, proficiſcitur. 51.

§. II.

Alia difficultas expeditur, & ſententia Cardinalis Delugo refellitur.

52. Dico ſecundò: Reſolutio fidei, quoad aſſenſum, quem fidelis præbet Deo ſua myſteria revelanti, fit ſolùm in primam veritatem, non verò in Eccleſiæ teſtimonium.

Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 1. dicente: *Si conſideremus formalem rationem objecti fidei, nihil eſt aliud quàm veritas prima:* Sed reſolutio fidei quoad aſſenſum quem fidelis præbet myſterijs revelatis, in rationem formalem objecti ipſius referenda eſt, ut de ſe patet: Ergo reſolutio fidei, quoad talem aſſenſum, fit ſolùm in primam veritatem, non verò in teſtimonium Eccleſiæ. Unde idem S. Doctor ad illud Joan. 4. *Iam non propter tuam loquelam credimus, ipſi enim audivimus*, hæc ſcribit: *Quando homo, ſive per rationem naturalem, ſive per teſtimonia legis & Prophetarum, ſive per prædicationem Apoſtolorum, vel aliorum, manuductus credit, tunc poteſt dicere quòd propter nullum illorum credit, nec propter rationem naturalem, nec propter teſtimonia legis, nec propter prædicationem Apoſtolorum,* SED PROPTER IPSAM VERITATEM TANTVM.

53. Probatur ſecundò ratione: Id in quod fit ultima reſolutio fidei noſtræ, quoad aſſenſum illum quem fidelis præbet myſterijs revelatis, debet eſſe, ſaltem partialiter, motivum formale ad talem aſſenſum: Sed teſtimonium Eccleſiæ, etiam ut à Spiritu Sancto directæ, non eſt, etiam par-

tialiter, motivum formale ad talem assensum, sed hoc solùm testimonio divinæ veritatis convenit: Ergo non in Ecclesiæ authoritatem, sed solùm in primam veritatem, ultimò resolvitur fides nostra, quoad assensum quem fidelis præbet mysterijs revelatis. Major est certa: ideò enim in omnium doctrina, prima veritas est id in quod, saltem partialiter, ultimò fides nostra quoad assensum resolvitur, quia est, partialiter saltem, motivum formale assensûs fidei. Minor verò probatur: Quod est tantùm conditio ad assentiendum mysterijs revelatis, non est, etiam partialiter, motivum formale ad talem assensum: Sed testimonium Ecclesiæ est tantùm conditio requisita ad assentiendum mysterijs revelatis: Ergo &c. Major constat, Minor autem probatur. Testimonium Ecclesiæ se habet in ordine ad talem assensum, sicut propositio bonitatis objecti se habet ad voluntatem, ut circa ipsum amoris actum eliciat; quandoquidem ideò duntaxat requiritur, quia sicut voluntas non potest amare objectum, nisi ei proponatur ab intellectu ejus bonitas; ita similiter nequit fidelis assentiri Deo sua mysteria revelanti, nisi per Ecclesiam ei proponatur & innotescat divina revelatio: Ergo sicut propositio bonitatis objecti, facta ab intellectu voluntati, est in doctrina Philosophorum conditio tantùm sine qua non amaret voluntas, non verò motivum formale ipsius ad amorem, etiam partiale, sed hoc bonitati duntaxat convenit: ita similiter testimonium Ecclesiæ proponentis aliquid tanquam à Deo revelatum, habet quidem rationem conditionis, necessariò de via ordinaria requisitæ, ut fidelis assentiatur mysterijs revelatis, non tamen rationem causæ, & motivi formalis, etiam particularis, ad talem assensum, sed hoc soli primæ veritati revelanti convenit.

54. Probatur tertiò: Quamvis Moyses loqueretur ad populum, inspiratione divinâ, tamen fides antiquorum, quoad assensum quem præbebant divinis mysterijs, ipsis à Moyse propositis, non resolvebatur in ejus, sed Dei testimonium, juxta illud Exodi 14. *Crèdiderunt Domino, & Moysi servo ejus:* quo significatur Judæos Moysi credidisse, quia crediderunt Domino per Moysen loquenti: Ergo similiter, licèt Ecclesia proponat nobis mysteria fidei quæ credenda sunt, & credenda à non credendis discernat, nostræ tamen fidei resolutio, quoad assensum, non fit in illam, sed in primam veritatem revelantem, quæ, ut ostendimus articulo præcedenti, est objectum formale sub quo fidei. Unde 1. Joan. 4. *Qui novit Deum, audit nos; qui non est ex Deo, non audit nos:* ac si diceret, ideò aliquis credit nobis loquentibus, quia credit Deo.

55. Denique suaderi potest conclusio. In id ultimò, quoad assensum, resolvi non potest, etiam partialiter, fides nostra, quod importat aliquid creatum: Sed testimonium Ecclesiæ, etiam prout est organum Spiritus Sancti consideratæ, importat aliquid creatum: Ergo in illud fides nostra, quoad assensum, ultimò resolvi nequit, etiam partialiter. Minor constat: Ecclesia enim importat certos homines à Spiritu Sancto directos, qui haud dubiè sunt quid creatum. Major verò probatur: In id duntaxat potest ultimò resolvi fides quoad assensum, quod est saltem partialiter objectum formale ipsius sub quo: Sed nihil creatum est etiam partialiter objectum formale sub quo nostræ fidei: Ergo fides nostra non potest, quoad assensum, ultimò resolvi, etiam partialiter, in aliquid creatum. Major est certa, id enim in quod, quoad assensum, ultimò resolvitur fides nostra, debet esse motivum formale talis assensûs: motivum autem formale quo per fidem assentimur Deo, & objectum formale sub quo fidei, idem omnino sunt. Minor verò, quam negat Delugo, contendens objectum formale sub quo fidei nostræ adæquatum, esse compositum ex creato & increato, nimirum ex prima veritate loquente, & testimonio Ecclesiæ per quam loquitur, probatur authoritate D. Thomæ hîc art. 1. dicentis: *Si consideremus formalem rationem objecti fidei, nihil est aliud quàm veritas prima:* quæ verba apertè significant, nihil creatum, etiam partialiter, ingredi objectum formale sub quo fidei. Ratio etiam id suadet: nam si objectum formale sub quo nostræ fidei esset partialiter aliquid creatum, fides nostra non esset adæquatè divina, nec crederemus Deo propter solam ejus authoritatem, seu veracitatem, sed solùm partialiter, nam etiam ei crederemus propter authoritatem creaturæ, qualis est Ecclesia. Item fides non esset virtus Theologica, cùm de ratione virtutis Theologicæ sit, Deum tanquam objectum formale & adæquatum respicere.

56. Nec valet quod aliqui dicunt, nempe ad rationem virtutis Theologicæ satis esse ut objectum formale quod sit Deus, licèt objectum formale sub quo sit creatura, vel aliquid compositum ex creato & increato. Non valet, inquam, nam virtus Theologica nihil formaliùs respicit quàm Deum: At objectum sub quo est formalius quàm objectum quod, ut ex dictis art. præcedenti constat: Ergo objectum sub quo virtutis Theologicæ non potest esse aliquid creatum, vel mixtum ex increato & creato. Et hoc patet in alijs virtutibus Theologicis: objectum enim formale sub quo spei est sola divina potentia, ut nos adjuvans ad obtinendam beatitudinem, & objectum sub quo charitatis, sola bonitas divina, ut nos movens ad diligendum Deum & proximum.

§. III.

Solvuntur objectiones.

CONtra istam assertionem objicitur primò: Ad Roman. 10. dicitur: *Vos estis cives Sanctorum, & domestici Dei, superædificati super fundamentum Apostolorum & Prophetarum.* Ubi Paulus reducit totam fidem in Apostolos, quorum prædicatione primùm illuxit. 57.

Secundò: Augustinus suprà citatus ait: *Ego Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ Catholicæ commoveret authoritas:* Ergo censet quod Ecclesiæ authoritas est motivum saltem partiale nostræ fidei, subindeque fidem, in illam, partialiter saltem, resolvi quoad assensum, quem fideles præbent mysterijs à Deo revelatis. 58.

Tertiò: In hoc solùm fidelis distinguitur ab hæretico, quod fidelis credit Ecclesiæ, hæreticus autem ei non vult credere, sed soli primæ veritati: Ergo signum est Ecclesiæ authoritatem ad objectum formale sub quo fidei pertinere, & per consequens in eam assensum hominis fidelis partialiter saltem resolvi. 59.

Quartò: Assensus fidei humanæ, quem damus Regi loquenti per suos legatos, resolvitur partialiter in authoritatem nuntiorum: Ergo similiter assensus fidei, quem præbemus Deo, 60.

per Apoſtolos, per Summum Pontificem, & Concilia loquenti, reſolvitur partialiter in Eccleſiæ authoritatem. Conſequentia patet, tum ex paritate rationis, tum etiam quia 2. ad Corinth. 5. Apoſtoli proponentes res fidei, dicuntur Chriſti legati, ſeu pro Chriſto legatione fungi. A

61. Denique: Si quæras ab aliquo fideli, quare credis Deum eſſe Trinum & Unum? Reſpondebit, quia Deus revelavit. Si verò iterum quæras, unde ſcis Deum revelaſſe? Reſpondebit, quia Eccleſia dicit: Ergo ultima fidei noſtræ reſolutio fit in Eccleſiam, non verò in primam veritatem revelantem.

62. Sed hæc levia ſunt, & facilè dilui poſſunt. Ad primum enim reſpondetur, Apoſtolum reducere B fidem ad prædicationem Apoſtolorum, & propoſitionem Eccleſiæ, non ut rationem formalem aſſentiendi, ſed ſolùm ut in conditionem applicantem; eo proportionali modo, quo apprehenſio intellectûs eſt conditio applicans objectum formale voluntatis, ſcilicet bonitatem, ut in ſecunda probatione concluſionis declaravimus.

63. Ad ſecundum dicendum, verba illa Auguſtini, non ſignificare Eccleſiæ authoritatem eſſe motivum, ſeu rationem formalem cur credamus Evangelio, ſed ſolùm illam eſſe ordinarium medium cognoſcendi quid ſit pro Evangelio recipiendum: unde ex illo teſtimonio ſolùm poteſt colligi, ultimam fidei noſtræ reſolutionem, quoad propoſitionem & revelationem credendorum, fieri in C ipſam Eccleſiam, ut in prima concluſione docuimus; non verò quoad aſſenſum myſteriis revelatis, de quo eſt quæſtio in præſenti.

64. Ad tertium reſpondeo, hæreticum diſtingui à fideli in eo quod fidelis credit primæ veritati revelanti, ut objecto formali ſub quo fidei, & Eccleſiæ ut infallibili regulæ in proponendo res fidei; hæreticus verò neque etiam iſto modo credit Eccleſiæ proponenti, & conſequenter nec primæ veritati revelanti; cùm Deus revelaverit Eccleſiam in proponendis rebus fidei errare non poſſe.

65. Ad quartum, conceſſo Antecedente, nego conſequentiam, & paritatem: Ratio verò diſparitatis D eſt, quia cùm fides, quâ creditur Regi per legatos ſuos loquenti, ſit humana, non eſt mirum quod pars ejus objecti formalis ſub quo, ſit, præter authoritatem Regis, authoritas ipſa Legati; ſubindeque nec quod in utramque reſolvatur quoad aſſenſum: at verò fides noſtra totaliter divina eſt; unde teſtimonium humanum, ſive authoritas Eccleſiæ, quæ eſt quid creatum, non poteſt eſſe ejus objectum formale ſub quo, etiam partiale, ſed tantùm conditio requiſita ad ejus motionem & cauſalitatem: ſicut propoſitio bonitatis objecti, eſt tantùm conditio neceſſaria, ut bonitas moveat voluntatem ad ſui amorem & proſecutionem.

66. Ad ultimum ſolutio patet ex dictis: reſolutio E enim fidei noſtræ ſit in Eccleſiam, ut in regulam proponentem credenda, & ea diſcernentem à non credendis; non verò ut in rationem formalem credendi, ſeu aſſentiendi myſteriis revelatis: hæc enim non poteſt eſſe aliquid creatum, vel mixtum ex creato & increato, ſed ſolùm ipſa prima veritas in dicendo, ut in ultima probatione noſtræ concluſionis oſtendimus. Unde egregiè Caſſianus:

Lib. 4. de Incarn. cap. 6. *Deus hoc dixit: verbum illius ſumma ratio eſt, removeo argumenta, removeo diſputationes, ſola mihi ad credulitatem ſufficit perſona dicentis.*

ARTICVLVS III.

An revelationes privatæ ad objectum fidei pertineant?

NOtandum primò, revelationem aliquam poſſe dici privatam duobus modis. Primò ex parte perſonæ cui fit, quando ſcilicet aliquid revelatur per aliquam perſonam particularem, v. g. per S. Birgittam, vel S. Catharinam Senenſem, non verò per Eccleſiæ Principes, ut per Prophetas, Apoſtolos, & univerſales Paſtores, quos Deus eſſe voluit quaſi univerſalia inſtrumenta, ad manifeſtandam doctrinam cœleſtem, & quaſi cœlos quoſdam in hoc ſpirituali mundo Eccleſiæ. Secundò ex parte rei propoſitæ ſeu revelatæ, quando nimirum veritas quæ manifeſtatur, ad communem totius Eccleſiæ utilitatem & inſtructionem non pertinet, nec ordinem habet ad Deum, ut ad objectum formale quod noſtræ fidei: v. g. ſi Deus mihi revelaret numerum ſtellarum quæ ſunt in cœlo, vel arenarum quæ ſunt in littore maris, vel ea quæ modò fiunt apud Indos & Tartaros, talis revelatio diceretur privata, non ſolùm ex parte perſonæ, ſed etiam ex parte materiæ, ſeu rei quæ manifeſtaretur & revelaretur: Si verò aliquid ad communem totius Eccleſiæ inſtructionem pertinens mihi patefaceret, talis revelatio eſſet ſolùm privata ex parte perſonæ, non verò ex parte materiæ, ſeu rei revelatæ. 67.

Notandum ſecundò, fidem dupliciter conſiderari poſſe: primò ut eſt Catholica, ſeu univerſalis, & ſpectat ad totam Eccleſiam, per totum orbem diffuſam: ſecundò ut eſt Theologica & divina, ſeu quatenus reſpicit divinam veritatem revelantem, ejuſque teſtimonio innititur. 68.

His præmiſſis, facilè poterit reſolvi difficultas propoſita, quæ Theologos in duas ſententias extremè oppoſitas diviſit; quibuſdam affirmantibus revelationem privatam ad fidem ſufficere, aliis verò id negantibus; in quam partem magis communiter inclinant Thomiſtæ. Exiſtimo tamen utramque ſententiam conciliari poſſe, diſtinctione adductâ duplicis revelationis privatæ, & duplicis fidei, Catholicæ ſcilicet & Theologicæ. Unde

Dico primò: Si Deus, etiam ut author ſupernaturalis, revelaret alicui aliquid temporale, ſub ratione temporali, quod proinde ad communem Eccleſiæ inſtructionem & utilitatem non pertineret, neque in Deum referretur, talis revelatio non ſpectaret ad fidem infuſam, ſupernaturalem, & theologicam, ſed ad donum Prophetiæ, vel ad aliud lumen ſupernaturale, per modum tranſeuntis communicatum. 69.

Probatur prima pars: De ratione fidei, ut eſt virtus Theologica, eſt reſpicere Deum ut objectum formale quod, & cætera omnia prout ordinantur ad ipſum: Ergo ſi aliqua revelarentur à Deo ſub ratione temporali, quæ non pertinerent ad religionem Chriſtianam, nec ordinem haberent ad Deum, non attingerentur à fide, ut eſt virtus Theologica Conſequentia patet, Antecedens probatur, tum ex D. Thoma hîc art. 1. dicente: *Nihil cadit ſub fide, niſi in ordine ad Deum:* tum etiam exemplo ſpei & charitatis, quæ etiam ſunt virtutes Theologicæ: nam quidquid per ſpem ſperatur, & per charitatem diligitur, eſt in ordine ad Deum ut objectum formale quod. 70.

Confirmatur: Fides in hoc diſtinguitur à prophetia, quòd illa per ſe reſpicit aliquid æternum, 71.

ista verò aliquid temporale, ut docet idem S. Doctor in 3. dist. 24. quæst. 1. art. 1. quæstiunc. 1. ad 3. his verbis: *Quamvis prophetia & fides sint de eodem, sicut de passione Christi, non tamen secundùm idem: quia fides formaliter respicit passionem ex parte illa quâ subest aliquid æternum, scilicet inquantum Deus est passus, hoc autem quod temporale est, respicit materialiter: sed prophetia è contra.* Ergo quando Deus revelat aliquid temporale sub ratione temporali, talis revelatio non pertinet ad fidem, sed ad lumen propheticum. A

72. Ex hoc probata manet secunda pars conclusionis, quæ confirmari potest & magis illustrari, hoc discursu. Assensus datus revelationibus privatis ex parte materiæ, non potest pertinere ad dona Spiritus Sancti, vel ad prudentiam infusam: Ergo cùm non pertineat ad fidem, ut jam ostendimus, spectare non potest nisi vel ad prophetiam, vel ad aliud lumen supernaturale, per modum transeuntis collatum. Consequentia patet ex sufficienti enumeratione: vix enim aliud assignari potest, à quo eliciatur talis assensus. Antecedens verò probatur: Dona Spiritus Sancti, & prudentia infusa, solùm resident in homine justo, & nullatenus remanent in peccatore, ut docet expressè D. Thomas de donis, infrà quæst. 8. art. 4. & 5. & 1. 2. quæst. 68. art. 5. & de prudentia infusa est certum, cùm nulla virtus moralis per se infusa in peccatore remaneat: Sed cuilibet homini peccatori potest fieri aliqua revelatio privata ex parte materiæ, ita ut illi præbeat assensum: Ergo assensus datus revelationibus privatis ex parte materiæ, nec ad prudentiam infusam, nec ad dona Spiritus Sancti pertinere potest. B C

73. Dico secundò: Si Deus alicui in particulari revelaret aliqua, quæ ad Christianam religionem pertinerent, & ad Deum ut authorem supernaturalem reducerentur, talis revelatio, quamvis esset privata ex parte personæ cui fieret, pertineret ad fidem, ut est virtus Theologica, non verò ut Catholica est.

74. Prima pars patet ex dictis in præcedenti assertione: nam ut aliquid pertineat ad fidem, ut est virtus infusa & Theologica, sufficit quod primæ veritati revelanti innitatur, & Deum ut objectum formale quod respiciat: Sed revelatio alicujus mysterij vel secreti, ad Christianam religionem pertinentis, alicui personæ particulari facta, esset à prima veritate revelante, & Deum ut objectum formale quod respiceret: Ergo ad fidem, ut virtus Theologica est, pertineret. D

75. Nec obstat quod talis revelatio à tota Ecclesia non proponeretur, sed alicui personæ privatæ fieret: nam quod aliquid ab Ecclesia ut credendum proponatur, per accidens se habet respectu fidei, ut virtus Theologica est, ficut art. præcedenti §. 1. declaravimus, & patet in Angelis, & primis parentibus, & aliis quibus mysteria fidei non ab Ecclesia proposita, sed à Deo immediatè revelata sunt, quæ tamen fide infusâ, & virtute Theologicâ credebantur. Unde quod revelatio divina privatim, aut publicè fiat, est prorsus accidentale respectu fidei, ut est virtus Theologica, licèt ut est Catholica & universalis, ad ea tantùm se extendat, quæ omnibus generaliter credenda proponuntur, non verò ad illud quod alicui personæ privatæ revelatur. E

76. Ex quo probata manet secunda pars, quæ potest confirmari ex Scriptura: nam ad Ephes. 2. fides Catholica dicitur ædificata super fundamentum Apostolorum & Prophetarum, id est supra revelationes per eos factas in novo & veteri testamento. Et David Psal. 86. loquens spiritualiter de Ecclesiæ ædificio, ait: *Fundamenta ejus in montibus sanctis*, id est in Principibus Ecclesiæ. Et infrà: *Dominus narravit in scripturis populorum & Principum:* id est communibus, & ab Ecclesiæ Principibus, seu Prophetis & Apostolis, traditis. Unde Augustinus in Psal. 71. *Sole exoriente* (inquit) *montium cacumina prius illustrantur, inde ad colles, & usque ad imas valles, radij luminis derivantur. Montes, excelsæ Prophetarum & Apostolorum animæ; & colles, parvulæ populorum animæ: sed ideò montes excipiunt pacem, id est Evangelicam veritatem, ut colles possint excipere justitiam. Quæ est justitia quam colles excipiunt? Fidei veritas; quia justus ex fide vivit. Non autem acciperent minores animæ fidem, nisi majores animæ, quæ montes dictæ sunt, ab ipsa sapientia illustrarentur, ut possint parvulis trajicere, quod possent parvuli capere.*

77. Addo quod religio Christiana, & fides Catholica, debent proportionari in attingendo suum objectum, cùm fides sit fundamentum religionis Christianæ: Sed religio Christiana solùm versatur circa cultum communem quo fidem protestamur, v. g. per usum sacramentorum, aut oblationem sacrificij missæ, vel per ceremonias in tota Ecclesia usitatas, quibus fidem nostram protestamur: Ergo etiam fides, ut Catholica & universalis est, solùm versatur circa veritates communes, toti Ecclesiæ à Prophetis & Apostolis propositas. Unde S. Thomas infrà quæst. 5. art. 3. in corp. ait: *Formale objectum fidei* (ut Catholica est) *est veritas prima, secundùm quod manifestatur in Scripturis sacris, & doctrina Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima.* Et quæst. 171. in prologo docet ad fidem pertinere tantùm ea, quæ proponuntur omnibus credenda. Ubi etiam loquitur de fide ut Catholica, non verò ut Theologica est. Item 1. p. quæst. 1. art. 8. ad 2. dicit quod *fides nostra innititur revelationi, Apostolis & Prophetis factæ, qui Canonicos libros scripserunt; non autem revelationi, si qua fuit aliis Doctoribus facta.* Quod etiam de fide, ut Catholica est, debet intelligi.

78. Ex his facile solves argumenta contra præcedentes conclusiones fieri solita: hæc enim solùm probant, revelationes privatas tam ex parte materiæ, quàm ex parte personæ, non pertinere ad fidem: vel si fiat mentio de revelationibus privatis solùm ex parte personæ, non verò ex parte materiæ, solùm convincunt tales revelationes non spectare ad fidem, ut Catholica & universalis est: unde magis confirmant quàm infirment nostram sententiam.

79. Ex his etiam intelliges, quod si Deus alicui personæ privatæ veritatem aliquam æternam, & ad Christianam religionem pertinentem, revelaret, fide infusâ & Theologicâ deberet credi ab eo cui fieret talis revelatio, non verò ab aliis quibus eam manifestaret; quia nemo privatas revelationes tenetur credere, nisi illæ à tota Ecclesia ut credendæ proponantur.

80. Quærit D. Thomas art. 2. hujus quæstionis, an objectum fidei sit res aliqua simplex, ut Deus, Trinitas, anima, mundus, Angelus &c. vel complexum, seu compositum per modum enunciabilis, ut Deus est Trinus, Verbum est incarnatum, Christus non est creatura? Et respondet objectum fidei dupliciter considerari posse, nempe ex parte

rei creditæ; & hoc modo est aliquid simplex & incomplexum; & ex parte credentis; & hoc modo est aliquid complexum per modum enunciabilis: quia cognitio intellectûs nostri est per compositionem & divisionem, seu, quod in idem recidit, per affirmationem & negationem; gratia autem, qualis est fides, non destruit, sed potiùs perficit naturam. Hæc doctrina D. Thomæ est omnino certa, & circa illam nulla se offert celebris difficultas. Unde sit

Articvlvs IV.

Vtrum objectum fidei sit necessariò verum, ita ut fidei falsum subesse non possit?

81. EX duplici capite concipi potest, quòd fidei, ejusque objecto, falsum subesse possit: primò ex parte Dei dicentis & revelantis, si videlicet posset mentiri, & aliquid falsum nobis ut verum proponere: secundò ex parte hominis credentis, si nimirum posset fide divinâ credere aliquid esse verum & revelatum à Deo, quod tamen esset falsum, & ab eo non revelatum, sive si posset uti fide divinâ ad eliciendum assensum falsum & erroneum. Unde ad plenam & perfectam propositæ difficultatis resolutionem, hæc duo paragraphis sequentibus breviter examinanda & discutienda sunt.

§. I.

Prima difficultas resolvitur, & Deum nec per se, nec per alium mentiri posse, subindeque nec ex Deo dicente, fidei falsum subesse, demonstratur.

82. OLim Priscillianistæ, sic dicti à Priscilliano Episcopo Abulensi, eorum Antesignano, blasphemantes dixerunt Deum esse authorem falsitatis & mendacij: ut inde colligerent licitum esse nobis mentiri, & mendacium firmare juramento, propter servandum secretum. Unde hunc versum inter se dicere solebant:

Iura, perjura, secretum prodere noli.

Inter Catholicos autem aliqui affirmarunt, quod licèt Deus de potentia ordinaria non possit mendacium dicere, benè tamen de potentia absoluta, si non per se, saltem per alium. Sic docent Holcot, Aliacensis, & Gabriel, relati à Banne hîc art. 3. dub. 1. Quam sententiam, ut apertam blasphemiam, & manifestum errorem, alij Theologi rejiciunt & detestantur. Quare

Dico primò, Deum, etiam de potentia sua absoluta, nec per se, nec per alium mentiri posse, subindeque nec ex Deo dicente fidei falsum subesse.

83. Probatur primò ex Scriptura, quæ non minùs removet à Deo mendacium, quàm mutabilitatem, cùm sic ait Numer. 23. *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, neque ut filius hominis, ut mutetur:* Atqui mutatio repugnat Deo absolutè: Ergo & mendacium. Item ibi Scriptura non quod de facto contingit affirmat (sunt enim aliqui homines, qui nunquam de facto mentiti sunt, vt B. Virgo) sed describitur Dei, & hominis natura, quòd hic ad mendacium est inclinatus, & sæpiùs mentitur; Deus autem nec mentitur, nec mentiri potest: quod nulli puro homini convenit.

84. Confirmatur ex Apostolo ad Hebræos 6. ubi sic ait: *Volens Deus abundantiùs ostendere immobilitatem consilij sui, interposuit iusiurandum, ut per duas res immobiles* (scilicet promissionem, & juramentum) *quibus impossibile est mentiri Deum, firmissimum solatium habeamus.* Ubi docet Deum ex abundanti, id est sine necessitate, addidisse juramentum promissioni suæ, ut ostenderet ejus immobilitatem: quippe quia promissio divina per se sola immobilis est, estque omnino impossibile mentiri Deum, sive promittendo solùm, sive jurando; ita ut tam promissio quàm juramentum sint duæ res immobiles, quibus singulis impossibile est Deum mentiri. Loquitur autem de impossibilitate absoluta, quia alioquin non haberemus firmissimum solatium, seu fortissimam spem: possemus enim dubitare num Deus esset usus potentiâ suâ absolutâ, si de potentia absoluta mentiri posset, ut postea dicemus.

85. Probatur secundò ex SS. Patribus, qui docent tam esse impossibile Deum mentiri, quàm Deum non esse, aut non esse omnipotentem: Sed absolutè impossibile est, Deum non esse Deum, vel non esse omnipotentem: Ergo & illum mentiri. Minor patet: Major probatur ex Athanasio lib. de Incarn. Verbi, ubi asserit *Absurdum esse dicere, Deum posse mentiri: si enim dixit quod perituri sumus, non esset Deus, si non periissemus.* Et Anselmus lib. 1. cur Deus homo cap. 12. *Non sequitur* (inquit) *si Deus vult mentiri, justum esse mentiri, sed potiùs Deum illum non esse.* Augustinus etiam lib. 1. de Symbolo cap. 1. hæc scribit: *Deus omnipotens est, & cùm sit omnipotens, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest. Quàm multa non potest, & omnipotens est? & ideo est omnipotens, quia non potest: nam si mori posset, non esset omnipotens; si mentiri, si falli, si iniquè agere, non esset omnipotens: quia si hoc in eo esset, non fuisset dignus qui esset omnipotens.* Unde egregiè Ambrosius Epist. 17. *Impossibile istud* (inquit) *non infirmitatis, sed virtutis est, & majestatis: quia veritas non recipit mendacium, nec Dei virtus levitatis errorem.* Similiter D. Thomas 2. ad Timoth. 2. lect. 2. super verba illa Apostoli: *Ille fidelis est, negare seipsum non potest* hæc scribit: *Ergo Deus non est omnipotens.* Cui objectioni sic respondet: *Respondeo ex hoc est omnipotens, quod seipsum negare non potest: posse enim deficere, magis pertinet ad impotentiam; quia quòd aliquid deficiat à suo esse, est per debilitatem virtutis propriæ: Christum autem negare seipsum, est deficere à seipso: hoc ergo ipsum quod non potest negare se, est ratio perfectæ virtutis.* Absurdum ergo & ridiculum est quod dicunt Adversarij, Deum non posse mentiri de potentia ordinaria, benè tamen de absoluta & extraordinaria; cùm mentiri, sicut & peccare, non sit effectus, sed potiùs defectus potentiæ, & Deus (ut inquit S. Doctor) ex hoc sit omnipotens, quòd mentiri non potest.

86. Probatur tertiò ratione quam insinuant SS. Patres locis adductis, & D. Thomas hîc art. 3. in corp. ubi sic ait: *Sub veritate prima non potest stare falsum, sicut neque sub ente non ens, nec malum sub bonitate.* Ex quibus verbis hoc potest argumentum confici: Deus est prima veritas: Sed repugnat primam veritatem mentiri; cùm mendacium sit deviatio à veritate, & prima veritas à veritate deviare nequeat, alioquin deficeret à seipsa, & sic non esset prima veritas & indeficiens: Ergo impossibile est Deum mentiri, etiam de absoluta potentia.

87. Confirmatur: Si Deus quacumque potentiâ

mentiri posset, non esset summa veracitas; sicut non esset summa bonitas, si quâcumque potentiâ peccare posset, & malè agere; major enim esset illa veritas & bonitas, quæ nullâ potentiâ posset à vero & à recto aberrare: talem verò & tantam veracitatem ac bonitatem non esse possibilem, aut non esse reipsa in Deo, ineptum est, ac Deo injuriosum asserere; cùm Deus sit id quo nihil melius & perfectius excogitari potest. A

88. Denique suaderi potest conclusio ex absurdo & inconvenienti, quod sequitur ex adversa sententia: si enim Deus mentiri posset de potentia absoluta, tota fides nostra nutaret; quomodo enim scire possemus, quod Deus tali potestate non fuerit usus, quando mysteria fidei revelavit? Quod si dixeris ipsum revelasse se mentitum non fuisse, de hac revelatione eadem currit difficultas: potuisset enim ex suis secretis & occultis judiciis similiter mentiri in eadem revelatione, quâ se non mentitum dixisset. B

89. Non solùm autem prædictis testimoniis, & rationibus, demonstratur Deum non posse immediatè per seipsum mentiri, sive falsum revelare, sed etiam quod neque per alium id præstare queat: cùm enim Deus ipse sit qui loquitur per ministrum, juxta illud 2. Regum 23. *Spiritus Domini locutus est per me, & sermo ejus per linguam meam*, & istud Matth. 10. *Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis*; quod Deus utatur ministro ad mentiendum, non obstat quominus mendacium in eum referatur, & ipsi attribuatur. C

90. Confirmatur: Sicut merè materialiter se habet, quòd quis loquatur nutibus vel scripturâ, subindeque obligatio veracitatis eadem omnino est, quocumque modo quis loquatur: ita prorsus materialiter se habet, quòd Deus loquatur immediatè per se, vel per nuntium suum, cùm nuntius sit merum instrumentum, sicut scriptura, vel alia signa.

91. Confirmatur ampliùs: Si non esset omnino impossibile Deum mentiri, etiam per ministros, sequeretur quod nostra fides, quæ divinæ revelationi innititur, non haberet firmum & stabile fundamentum; quia tota ferè Scriptura revelata est nobis ministerio Angelorum, Prophetarum, Apostolorum, & Evangelistarum: Sed hoc non est dicendum: Ergo nec illud. D

92. Addo quod si Deus loquitur ad homines per ministros, v. g. per hominem, vel Angelum, immediatè loquitur ad aliquem illorum; non potest enim mediatè loqui ad nos, nisi immediatè loquatur ad ministrum: Ergo si impossibile est Deum mentiri, aut falsum dicere, loquendo immediatè per seipsum, etiam erit impossibile ipsum mentiri loquendo per alium. Vel enim ille idipsum quod ei locutus est Deus referret, aut diceret aliud: si idem referret, mentiente ministro, mentiretur Deus: si verò aliud diceret, solùm minister ex seipso mentiretur, non verò Deus per illum: sicut in humanis, quando servus loquitur aliud ab eo quod dominus ipsi præcepit, non mentitur dominus, sed servus. E

§. II.

Corollarium notatu dignum.

93. EX dictis inferes, Deum non posse esse causam specialem & directam in nobis assensûs falsi & erronei, ut falsus & erroneus est; licèt actum illum pro materiali, seu quantùm ad entitatem & substantiam, causare possit. Ratio patet ex suprà dictis: Deus enim tam benè est prima veritas, quàm summa bonitas: Sed ex eo quòd est summa bonitas, non potest velle & causare aliquid mali sub illa formalitate, etiam in nobis: Ergo etiam ex eo quòd est prima veritas, non poterit esse causa directa & specialis in nobis erroris aut falsitatis, sub hac formalitate, licèt actum falsum & erroneum pro materiali causare possit. Eadem ratio convincit, Deum non posse alicui habitum erroris, aut falsæ opinionis infundere: cùm enim talis habitus per se, & directè in errorem vel falsam opinionem inclinet, Deus illum infundendo, per eum directè inclinaret intellectum in errorem, vel falsam opinionem, quod à summa bonitate & prima veritate alieniſſimum est. Ex quo etiam principio in Tractatu de peccatis probari solet, habitum vitiosum non posse à Deo immediatè infundi; alioquin in actum pravum, & vitiosum, voluntatem vel appetitum inclinaret.

Dices primò: Habitus erroris producitur actibus nostris, ad quos Deus concurrit: Ergo etiam sine nostris actibus Deus posset immediatè illum causare. 94.

Sed nego Consequentiam: nam etiam habitus vitij producitur actibus nostris, ad quos Deus concurrit, & tamen non potest illum immediatè & sine nostris actibus causare in nobis; quia ad actus vitij non concurrit, quatenus mali & vitiosi sunt, sed tantùm materialiter & quoad substantiam; quare eodem modo solùm concurrit ad productionem habitûs vitiosi, qui ex illis actibus resultat. Idem cum proportione de habitu erroris dicendum est: nam etiam ad actus erroris, qui sunt in nobis, non concurrit Deus directè & formaliter ut erroris sunt, sed tantùm materialiter & quoad substantiam.

Dices secundò: Deus in Scriptura profitetur, se improbos in fraudem & errorem inducere: Ergo potest esse causa assensûs falsi & erronei in nobis, vel habitum erroris, aut falsæ opinionis nobis infundere. Consequentia patet: Antecedens probatur ex variis Scripturæ testimoniis: dicitur enim Job 12. *Qui immutat cor Principum, & decipit eos, & errare facit eos sicut ebrios.* Et 1. ad Thessalon 2. *Ideò mittet illis* (Deus) *operationem erroris, ut credant mendacio.* Et 3. Regum 22. *Dedit Dominus spiritum mendacij in ore omnium Prophetarum tuorum:* ibidemque ait Dominus ad spiritum mendacij, *Decipies & prævalebis; egredere, & fac ita.* Denique Ezechiel. 14. Deus ait: *Propheta cùm erraverit, & locutus fuerit verbum, ego Dominus decepi Prophetam illum.* 95.

Respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem dico, regulam generalem esse apud Theologos, & Scripturæ Interpretes, quòd quotiescumque in Sacra Scriptura dicitur quod Deus velit, præcipiat, aut faciat aliquod malum culpæ, vel erroris, vel falsitatis, hoc semper debet intelligi de permissione, non autem de volitione, aut causalitate positiva: hoc enim in Sacra Scriptura satis usitatum est, ut præcipere & permittere pro eodem usurpentur. Sic quando Christus dixit Judæ, volenti illum tradere, *Quod facis, fac citiùs*, non illi immane sacrilegium proditionis & venditionis præcepit, sed duntaxat permisit, ut docet D. Thomas super illum locum, & Augustinus tract. 61. in Joan. Sic etiam Marci 10. dixerunt Pharisæi Christo Domino: *Moyses permisit libellum repudij scribere*, & Christus respondit: *Ad duritiam cordis vestri scripsit vobis præceptum*

ceptum iſtud. Item Matth. 19. dicunt Phariſæi: *Quid ergo Moyſes mandavit dare libellum repudij?* Reſpondit Chriſtus: *Ad duritiam cordis veſtri, permiſit vobis dimittere uxorem.* Quibus locis, *præcipere & permittere*, pro eodem accipiuntur. Quando ergo in Scriptura dicitur Deum excœcare, indurare, decipere, vel in errorem inducere aliquem, hoc non debet intelligi poſitivè, ſed negativè tantùm, ſeu permiſſivè: quia ſcilicet, cùm Deus malum, & peccatum, aut errorem, vel deceptionem impedire poſſet, conferendo majora auxilia, & cognitionem clariorem, cum quibus peccatum, deceptio, aut error ſtare non poſſent; id tamen ſuo juſto judicio non facit, ſed peccare & errare permittit.

§. III.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

96. CONtra præcedentem concluſionem objici ſolent varia Scripturæ teſtimonia, quæ videntur innuere aliquos Prophetas, vel ſanctos viros, Spiritus Sancti inſtinctu eſſe mentitos, aut falſum locutos, ſubindeque Deum, ſaltem per miniſtros, poſſe mentiri, ſeu falſum aſſerere. In primis enim 4. Regum 2. Iſaïas dixit Ezechiæ Regi: *Morieris tu & non vives*, & tamen ſupervixit quindecim annos. Secundò Jonas cap. 3. dixit ex parte Dei Ninivitis: *Adhuc quadraginta dies, & Ninive ſubvertetur*, & tamen non eſt ſubverſa illa civitas. Tertiò Abraham Geneſ. 22. conſcenſurus montem ad immolandum Iſaac, dixit ſervis ſuis: *Expectate hìc, ego autem & puer illuc uſque properantes, poſtquam adoraverimus, revertemur ad vos*; in quo certè fuit mendacium; nam cùm ex præcepto divino vellet immolare filium, non poterat ſine mendacio dicere, quod filius reverteretur ad eos: & tamen inſtinctu divino locutus eſt, ac prophetico ſpiritu, ut docet Ambroſius lib. 1. de Abraham cap. 8. Item idem Patriarcha ex inſtinctu Dei (ut ibidem aſſerit Ambroſius) dixit quod Sara non eſſet ſua uxor, ſed ſoror, & ut idem diceret, ſuaſit illi: *Dic quod ſoror mea es*, ut refertur Geneſ. 20. Denique Geneſ. 27. Jacob mentitus eſt, cùm dixit Patri ſuo Iſaac: *Ego ſum primogenitus tuus Eſaü:* & tamen Spiritus Sancti inſtinctu loquebatur, ut definit Innocentius Papa, in cap. *Gaudemus, de divortijs.*

97. Ad primum reſpondetur, quod quia Rex Ezechias, juxta ordinem cauſarum naturalium, tunc moriturus erat, attendendo ad eas præcisè, verè ei dicere oportuit Iſaïas, *Morieris tu, & non vives*; licèt nihilominus de potentia extraordinaria poſteà ſupervixerit. Solutio eſt D. Thomæ 1. p. quæſt. 19. art. 7. ad 2. ubi ſic ait: *Deus aliquando prænuntiat aliquid futurum, ſecundùm quod continetur in ordine cauſarum inferiorum, putà ſecundùm diſpoſitionem naturæ, vel meritorum, quod tamen non fit, quia aliter eſt in cauſa ſuperiori divina: ſicut cùm prædixit Iſaïas Ezechiæ: Diſpone domui tuæ, quia morieris, & non vives; Neque tunc ita evenit, quia ab æterno aliter fuit in ſcientia & voluntate divina, quæ immutabilis eſt.*

98. Ad ſecundum dicendum, prophetiam illam Jonæ fuiſſe tantùm comminatoriam; quod genus prophetiæ non debet impleri, ſi ille cui fit comminatio, pœnitentiam agat, ut docet idem S. Doctor 2. 2. quæſt. 174. art. 1. & colligitur ex cap. 38. Iſaïæ, ubi Dominus dicit: *Si pœnitentiam egerit gens illa, agam & ego pœnitentiam ſuper malo quod ego cogitabam facere.* Addo cum Auguſtino, prophetiam illam aliquo modo fuiſſe impletam; nam per Jonæ prædicationem, ſtantibus mœnijs & domibus, Ninive ſubverſa eſt in pravis moribus.

99. Ad tertiam reſpondet Adrianus quodlib. 1. art. 1. quem ſequitur Magiſter Cano, lib. 2. de locis Theol. cap. 4. quod Abraham mentitus eſt in illis verbis; ſed id non fecit ex inſtinctu Dei, ſed ex motivo proprio, ut celaret ſacrificium Iſaac filij ſui. Neque enim (inquiunt) omnia Patriarcharum & Sanctorum dicta, vel facta, debent aut poſſunt à peccato excuſari, ut exempla de Davidis adulterio, & litteris Uriæ datis, de Samſonis amore erga Dalilam, de Judæ acceſſu ad Thamar, de Petri negatione, ſimilibuſque, manifeſtè demonſtrant.

Sed hæc reſponſio diſplicet: quia D. Ambroſius lib. de Abraham cap. 8. & S. Auguſtinus lib. de mendacio cap. 1. excuſant Abraham à mendacio, & docent ipſum Spiritus Sancti inſtinctu prophetaſſe, neque contra mentem locutum fuiſſe, cùm dixit: *Poſtquam adoraverimus, ego & puer revertemur ad vos*, quia ſperabat filium ſuum brevi poſt immolationem ad vitam revocandum, ut implerentur promiſſiones de illo factæ. Quod ſignificat Paulus ad Hebræos 11. ſic dicens, *Fide Abraham obtulit Iſaac, arbitrans quod & à mortuis ſuſcitare potens eſt illum.*

100. Ad illud quod ſubjungitur de Sara, quam dixit eſſe ſuam ſororem, reſpondet D. Thomas loco citato, ex Auguſtino in quæſtionibus ſuper Geneſim, quod *Abraham dicens Saram eſſe ſuam ſororem, veritatem voluit celari, & non mendacium dici; ſoror enim dicitur, quia filia patris erat: unde & ipſe Abraham dicit Geneſ. 20. Verè ſoror mea eſt, filia patris mei, & non matris meæ, quia ſcilicet ex parte patris ei attinebat.* Addit Iſidorus, quod olim uxores, ſorores à maritis vocabantur, quod etiam nunc ſolent facere aliqui mariti: unde Abraham loco citato Geneſis ſolùm voluit, quod Sara ſecum nomine fratris uteretur, & nomen mariti taceret, ut nec ipſe occideretur, nec illa captiva duceretur. Quod autem poſtea Abimelech conqueſtus ſit, quod illum deceperint, nihil probat: quia potius ipſe ſe decepit, non intelligens modum illum colloquendi inter uxoratos.

101. Ad quartum ſimiliter dicendum eſt, Jacob non fuiſſe mentitum, cùm dixit patri, *Ego ſum primogenitus tuus*: quia primogenita de jure ei debebantur, idque duplici titulo, nempe ob venditionem, & Dei decretum Rebeccæ ſignificatum, quando ei revelatum eſt, fore ut major ſerviret minori. Nec etiam mentitus eſt, cùm dixit, *Ego ſum Eſaü*: tum quia perſonam ejus gerebat, unde erat Eſaü repræſentatione externâ, ut loqui ſolent qui in theatris perſonam aliquam repræſentant: tum quia ſe appellabat Eſaü, non in perſona, ſed in jure; ſicut Joannes dictus eſt Elias, non in perſona, ſed in ſpiritu; & ſicut Paulus ad Roman. 9. ait omnes fideles, & in Chriſtum credentes, eſſe Iſraëlitas, & filios Abrahæ. Addo cum Auguſtino lib. contra mendacium cap. 10. quod Jacob tunc gerebat figuram Chriſti Domini, qui in ſimilitudinem peccatorum factus eſt, ſicut Jacob hœdinis pellibus veſtitus, ſimilitudinem gerebat Eſaü: unde ſubdit, verba illa Jacob, *Ego ſum*

Esaü, non fuisse mendacium, sed mysterium. Similia habet D. Thomas loco suprà citato, ubi ait *In Scriptura sacra inducuntur aliquorum gesta, quasi exempla perfectæ virtutis, de quibus non est æstimandum, eos fuisse mentitos: si quæ tamen in eorum dictis appareant, quæ mendacia videantur, intelligendum est, ea figuraliter & propheticè dicta fuisse.* Et 3. p. quæst. 55. art. 4. ad 1. *Non omne* (inquit) *quod fingimus, mendacium est, sed quando illud fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium: cùm autem fictio nostra refertur in aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis: alioquin omnia quæ à sapientibus viris, vel etiam à Domino, figuratè dicta sunt, mendacia deputabuntur..... sicut autem dicta, ita etiam finguntur facta sine mendacio, ad aliquam rem significandam.*

A

B

§. IV.

Solvitur argumentum ex ratione petitum.

102. CONtra eandem conclusionem potest hoc argumentum objici. Licèt Deus sit beatitudo & vita per essentiam, potest tamen in natura assumpta pati, & mori: Ergo pariter, licèt sit prima veritas in dicendo, nihilominus in natura assumpta mentiri & fallere poterit.

103. Sed negatur consequentia & paritas: magnum enim inter falsitatem & mendacium ex una parte, & passibilitatem ac mortem ex alia, discrimen intercedit: nam ut ait D. Thomas 3. p. quæst. 1. art. 1. ad 3. omnes aliæ rationes, quibus creatura à creatore differt, & à Dei sapientia instituta sunt, & ad Deum tanquam ad ultimum finem ordinantur: at verò falsitas, mendacium, & culpa, non sunt instituta à Dei sapientia, nec ad Deum vt ad primam veritatem, vel ad ultimum finem ordinantur, sed potiùs ab illo avertunt: unde impossibile est divinum suppositum illas assumere, etiam in aliena natura.

C

104. Explicatur & magis illustratur hæc responsio: Falsitas & malitia sunt mala naturę intellectualis, ut talis est, nèc ad bonum finem ordinari possunt, subindeque nec induere rationem boni; sed potiùs avertunt à Deo, qui est prima veritas, & summa bonitas, & illi directè opponuntur, ac proinde privant bono divino: infirmitates autem, putà dolor, & cruciatus, ac ipsa mors, nec à Deo avertunt, aut illo privant, nec sunt mala naturæ intellectualis, quâ talis, sed sunt particularia quædam mala naturæ sentientis, quæ ad bonum finem ordinari possunt. Unde licèt Deus possit pati, & mori in natura assumpta, non tamen mentiri, aut peccare: maximè, quia cùm actiones præsertim morales, sint suppositorum, si Deus in natura assumpta mentiretur, vel peccaret, tale mendacium, vel peccatum, divino supposito tribueretur.

D

105. Instabis: Amphibologia, seu æquivocatio, est quædam species mendacij, cùm tam benè ordinetur ad decipiendum, ac mendacium: Sed Christus interdum amphibologiâ, & æquivocatione usus est: Ergo Verbum divinum in natura assumpta etiam mentiri potest. Major patet: Minor probatur primò ex illo Joan. 7. ubi Christus rogantibus consanguineis ut ascenderet templum, respondit: *Ego non ascendam.* Quam responsionem fuisse ambiguam, ex eo constat, quod cùm nihilominùs posteà ascenderit, non manifestè, sed occultè; necessariò fatendum est in illis verbis, *Non ascendam*, alium sensum à Christo fuisse intentum, quàm illum, qui ab auditoribus ejus existimabatur: putabant enim ipsum negare absolutè quod ascenderet, ipse verò non negabat absolutè se ascensurum, sed cum addito, licèt verbis non expresso, scilicet publicè & palam. Secundò eadem Minor suadetur ex Marci cap. 13. ubi Christus interrogatus à Discipulis de die judicij, respondit: *De die autem illo, vel hora, nemo scit, neque Angeli in cœlo, neque Filius hominis.* Quæ responsio vera esse non potuit, nisi intelligeretur à Christo in sensu diverso ab eo quem ejus verba præ se ferunt: unde expositores dicunt communiter, sensum illorum verborum, juxta Christi intentionem, fuisse, nescit Filius hominis ut dicat, & revelet. Pro solutione hujus instantiæ

E

Notandum est, duobus modis posse aliquem uti amphibologiâ, seu æquivocatione: Primò formaliter, quando scilicet non adsunt aliquæ circunstantiæ, ex quibus audiens devenire possit in cognitionem significationis, vel sensus verborum à loquente intenti: Secundò materialiter, quando nimirum adsunt aliquæ circunstantiæ, quæ facilè manifestare possint, in quem sensum vox, vel propositio amphibologica, usurpetur à dicente, ita ut vir prudens possit facilè hoc agnoscere, licèt audiens, ob negligentiam considerationis circunstantiarum illarum, mentem loquentis non intelligat. Hoc posito. 106.

Ad instantiam respondeo, quod amphibologia, seu æquivocatio formalis, est quædam species mendacij, non verò illa quæ est solùm materialis: licèt enim ille qui amphibologiâ materiali utitur, proferat verba in sensu non communi, sed particulari, eo ipso tamen quòd adsint circunstantiæ, quæ possunt sensum illum particularem audiendi indicare; quod ille in alio sensu verba illa accipiat, non provenit ex loquente, nec ex æquivocatione, tanquam ex causa per se, sed solùm ex negligentia auditoris, qui noluit vexari in consideratione circunstantiarum, quæ poterant illi indicare verum sensum verborum à loquente intentum. Unde ad primum exemplum de Christo, dico eum in illa responsione, quâ negavit consanguineis se ascensurum, usum fuisse æquivocatione & amphibologiâ, non formali, sed materiali: ex circunstantia enim petitionis eorum, quæ consistebat in hoc quod palam ascenderet templum, ut in eo manifestaret se mundo, poterant, si attendissent, sufficienter intelligere, in eodem sensu Christum respondisse, se non ascensurum, nempe palam & publicè, sed tantùm in occulto. Vel ut ait Toletus, particula *Non*, sumitur pro *Nondum*, juxta id quod mox additur: *Tempus meum nondum est impletum*, id est, nondum venit tempus meum ascendendi. 107.

Similiter ad secundum dico, Christum in illa responsione, quâ negavit Apostolis se diem judicij scire, æquivocatione tantùm materiali usum fuisse: ex circunstantia enim personæ, hanc responsionem proferentis, quæ eos docuerat, omnia quæ pater habet, filium similiter habere, & aliorum plurium, quæ ipsis ab ea revelata fuerant, poterant sufficienter intelligere, si voluissent attendere, eum non negare absolutè se scire diem iudicij, sed solùm cum aliqua restrictione, verbis quidem non expressa, sed tamen ab eo subintellecta, & manifestabili per circunstantiam personæ proferentis. 108.

§. V.

Alia difficultas resolvitur, & per accidens, sive ex parte credentis, non posse fidei subesse falsum, demonstratur.

Dico secundò, fidei non posse subesse falsum, etiam per accidens, sive ex parte credentis.

109. Probatur: Ut fidei per accidens, sive ex parte credentis, falsum subesse posset, deberet homo posse illud credere, fide non tantùm humanâ, sed etiam divinâ: Atqui licèt ex ignorantia invincibili putet illud esse verum, & à Deo revelatum, non tamen potest ipsum credere fide divinâ, sed tantùm humanâ: Ergo non potest, etiam per accidens, sive ex parte credentis, fidei subesse falsum. Major constat: Minor verò probatur. Non potest quis uti fide divinâ ad eliciendum assensum falsum & erroneum: Sed si posset credere fide divina aliquid falsum, eo ipso uteretur tali fide ad eliciendum assensum falsum & erroneum: Ergo non potest homo aliquod falsum credere fide divinâ. Minor constat: actus enim quo quis credit aliquod falsum, licèt existimatum verum, est assensus falsus & erroneus. Major verò probatur primò ex D. Thoma hîc art. 3. ubi sic discurrit: *Nihil subest alicui potentiæ vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formali objecti: sicut color videri non potest, nisi per lucem, aut conclusio sciri non potest, nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem quod ratio formalis objecti fidei est veritas prima: unde nihil potest cadere sub fide, nisi inquantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest; sicut nec non ens sub ente, nec malum sub bonitate.* Quibus verbis S. Doctor hanc rationem insinuat: Quidquid attingit habitus fidei, debet necessariò cadere sub ejus ratione formali sub qua: Sed nullum falsum potest cadere sub ratione formali sub qua fidei, nimirum divinâ revelatione; cùm Deus non possit mentiri, nec aliquid falsum revelare, ut § 1. ostendimus: Ergo habitus fidei non potest aliquod falsum attingere, nec proinde aliquis potest uti fide ad eliciendum assensum falsum & erroneum.

110. Secundò probatur eadem Major: Si fides esset principium assensûs falsi & erronei, Deus esset causa falsitatis & erroris, saltem mediatè; non minùs quàm si lumen naturale, & habitus primorum principiorum, essent causa assensûs falsi & erronei, talis error & falsitas in Deum ut authorem reducerentur: Sed hoc non est admittendum: Ergo nec illud.

111. Dices: Ars sophistica est à Deo: Sed illa inclinat ad falsum, & ad decipiendum: Ergo aliquis habitus ad falsum inclinans, potest esse à Deo.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: ars enim sophistica solùm docet intelligere, & cavere fallacias, non verò ad fallendum inclinat: imò nulla potest dari ars, quæ ad mentiendum, vel decipiendum inclinet; quia ut docet S. Thomas infrà quæst. 95 art. 1. ad 2. & quæst. 169. art. 2. ad 4. post D. Chrysostomum homil. 50. in Matth. non sunt veræ artes dicendæ, quæ non sunt de bono & necessario objecto.

112. Probatur tertiò: Virtus intellectualis non potest inclinare ad falsum assensum: Sed fides est virtus intellectualis: Ergo ad falsum assensum inclinare nequit, nec in ipsum influere. Minor est certa: Major verò suadetur. Omnis virtus debet

A esse perfectio suæ potentiæ in ordine ad suum objectum; sicut virtus moralis, quæ est in voluntate, vel appetitu, ipsum perficit ad bonum attingendum: Sed objectum intellectûs est verum: Ergo omnis virtus intellectualis perficit intellectum in ordine ad verum, subindeque ad falsum inclinare non potest. Unde S. Thomas 1. 2. quæst. 57. art. 2. ad 3. ait: *Soli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum, & nunquam falsum.* Ex quo ibidem infert, opinionem & suspicionem non esse virtutes intellectuales, quia indifferenter se habent ad verum vel falsum. 113.

B Quartò: Lumen fidei est singularis quædam participatio divini luminis, & quasi inchoatio luminis beatifici, & ut ait D. Bernardus, *Voluntaria quædam & certa prælibatio nondum propalatæ veritatis:* Ergo sicut lumen divinum, & beatificum, ad verum sic determinata sunt, ut falsum assensum producere nequeant, nec ad ipsum intellectum inclinare, ita & lumen fidei. 114.

Denique probatur eadem Major: Si lumen fidei posset esse causa assensûs falsi, non esset consentaneum fini qui à Deo intenditur in ejus infusione, scilicet ut homines eo mediante summa cum fiducia & certitudine captivent intellectum in obsequium Dei: posset enim homo aliquando in tali

C captivitate & obsequio decipi, credendo verum id quod falsum est, subindeque non teneretur summam in eo habere fiduciam: Ergo &c.

§. VI.

Solvuntur objectiones. 115.

Objicies primò: Potest aliquis elicere actum virtutis moralis, vel Theologicæ, circa illud quod prudenter existimat esse materiam talis virtutis, quamvis de facto non sit ejus materia: Ergo etiam potest quis elicere actum fidei divinæ circa illud, quod prudenter judicat à Deo revelatum esse, licèt de facto revelatum non sit; subindeque fidei potest subesse falsum per accidens &

D ex parte credentis. Consequentia videtur legitima à paritate rationis. Antecedens verò variis exēplis suadetur: Potest enim quis elicere actum misericordiæ circa pauperem fictum, quem verum pauperē existimat; & adorare hostiam, quam prudenter existimat esse consecratam, quamvis ex malitia sacerdotis consecrata non sit. Idem patet in virtutibus Theologicis: nam si aliquis diligat hominē, propter sanctitatem quam in eo esse existimat, tunc actus dilectionis procedit ex vera charitate Theologica, etiamsi ille non sit sanctus, sed hypocrita. Item qui existimaret invincibiliter Deum esse videndum oculis corporeis, & hanc visionem speraret ut præmium suorum operum, actum spei eliceret, quamvis in re non ita sit.

E Respondeo concesso Antecedente, negando 116.
consequentiam & paritatem: hoc enim inter virtutes quæ sunt in intellectu, & eas quæ residen in appetitu aut voluntate, reperitur discrimen, quòd primæ excludunt totaliter falsum, non autem secundæ, ut declarat D. Thomas hîc art. 3. ad 1. his verbis: *Dicendum quod quia verum est bonum intellectûs, non autem est bonum appetitivæ virtutis, ideò omnes virtutes quæ perficiunt intellectum, excludunt totaliter falsum; quia de ratione virtutis est quod se habeat solùm ad bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitivam, non excludunt totaliter falsum: potest enim aliquis*

secundùm justitiam aut temperantiam agere, habens aliquam falsam opinionem de eo circa quod agit: & ita cùm fides perficiat intellectum, spes autem & charitas appetitivam partem, non est similis ratio de eis.

117. Circa quam doctrinam Cajetanus hæc Novitio Theologo suggerit, ut intelligat quomodo falsa opinio stare possit cum operatione justitiæ, & aliarum virtutum moralium: *Animadverte* (inquit) *quod contingit aliquem falsò credere absque culpa sua, aliquem sibi esse debitorem, vel è converso, & operari ad illum secundùm justitiam; & similiter credere se non indigentem cibo aut potu, & operari secundùm temperantiam, & sic de aliis. Et videbis virtutes appetitivas non totaliter excludere falsam opinionem de eo circa quod agitur, ut in littera dicitur.* Ex quibus habes manifestam differentiam quæ inter virtutes morales & intellectuales reperitur: illæ enim non versantur circa verum, sed circa bonum, & consequenter non respiciunt per se & formaliter veritatem, & possunt secum admittere per accidens aliquam falsitatem; istæ verò, cùm perficiant intellectum in ordine ad cognitionem veri, nullam etiam per accidens admittunt falsitatem. Unde D. Thomas §. præcedenti citatus, ait quod *soli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum, & nunquam falsum.* Sicut ergo, ut aliquid cognoscatur per intelligentiam, aut scientiam, non sufficit ut judicetur esse sic cognoscibile, & verum, sed requiritur ut revera ita cognoscibile & verum sit: ita ad hoc ut aliquid fide divinâ credatur, non satis est, quod prudenter existimetur à Deo revelatum esse, sed præterea requiritur ut sit revera à Deo revelatum, atque adeò verum.

118. Dices: Prudentia est virtus intellectualis, & tamen potest ferri in falsum; prudenter enim existimare possum pecunias Joannis esse meas, & ut tales elargiri pauperibus: item prudentia dictat adorandam esse hostiam quam elevat sacerdos, & tamen hoc judicium potest esse falsum; nam potest contingere, ut revera non sit consecrata, aut propter defectum potestatis, si qui illam elevat non est verè baptizatus, aut sacerdos, vel propter defectum intentionis, quia noluit eam consecrare: Ergo licèt fides sit virtus intellectualis, ei tamen per accidens, & ex parte credentis, potest subesse falsum, credendo aliquid esse revelatum à Deo, licèt de facto revelatum non sit.

119. Respondeo quod licèt prudentiæ possit subesse falsum speculativè, non tamen falsum practicè, quia est virtus intellectualis practica: unde licèt judicium illud speculativum, quo judico pecunias non meas, esse meas, vel hostiam esse consecratam, quæ revera consecrata non est, sit falsum; istud tamen judicium practicum & prudentiale, quo judico me posse facere eleemosynam ex pecuniis, quas prudenter judico esse meas, vel adorare hostiam, quam prudenter judico esse consecratam, practicè verum est; unde potest esse regula rectæ operationis: fides verò, ut infrà dicemus, simul practica & speculativa est, & sic ei nec practicè, nec speculativè falsum subesse potest.

120. Objicies secundò: Si Episcopi alicuius provinciæ proponerent aliquid tanquam de fide divina, quod tamen non esset de fide, tunc quilibet de populo, præsertim rustici, tenerentur illud credere: Sed non fide duntaxat humanâ, quandoquidem ipsis proponeretur credibile fide divinâ: Ergo fide divinâ, & per consequens fieri potest, quod fides divina per accidens, & suppositâ aliquâ falsâ existimatione, in falsum inclinet.

121. Respondeo concessa Majori, negando Minorem: in illo enim casu rustici non tenerentur credere fide divinâ quæ ipsis proponerent Episcopi ut fide divinâ credenda, sed fide duntaxat humanâ, quia si essent falsa, non essent credibilia fide divinâ, sed tantùm humanâ.

122. Si autem instes, & dicas, quod si illi rustici dissentirent tali propositioni, à Prælatis & Doctoribus Ecclesiæ propositæ, absolutè essent dicendi hæretici: Ergo quando eliciunt assensum circa illam, talis assensus est fidei infusæ; siquidem dissensus hæreticus directè & immediatè assensui fidei infusæ opponitur.

Respondeo quod rustici illi, tali propositioni dissentientes, non essent hæretici formaliter, sed tantùm virtualiter & arguitivè: quia existimantes illam esse veram, & à Deo revelatam, atque ut talem ab Ecclesia propositam, eo ipso quòd illi dissentirent, essent ita dispositi quantùm ad affectum, vt divino testimonio, & Ecclesiæ propositioni, nollent præbere assensum, subindeque si non in re, saltem quantùm ad affectum, censerentur hæretici.

123. Objicies tertiò: Fides antiquorum fuit quod Christus esset nasciturus, & hæc fides duravit in multis usque ad prædicationem Evangelij: Sed Christo jam nato, etiam ante Evangelij promulgationem, falsum erat Christum nasciturum: Ergo fidei potest subesse falsum per accidens, & ex parte credentis. Item unum de pertinentibus ad fidem est, ut credamus sub sacramento altaris verum Christi corpus contineri: Sed contingere potest, quando non rectè consecratur, quod non sit ibi verum corpus Christi, sed solùm panis: Ergo fides per accidens ad falsum ferri & extendi potest.

124. Ad primam instantiam respondet S. Thomas hîc art. 3. ad 3. quod *hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi nativitatem, quod crederet eum quandoque nasci: sed illa determinatio temporis in qua decipiebatur, non erat ex fide, sed ex conjectura humana; possibile est enim ex conjectura humana hominem fidelem falsum aliquid æstimare, sed quod ex fide falsum existimet, hoc est impossibile.* Unde sicut si quis continuaret actum, quo vult dare eleemosynam, ut sublevet miseriam pauperis, & postea, perseverante hoc proposito, affectaret simul inanem gloriam, talis actus, quantùm ad substantiam semper procederet à misericordia, modus tamen eius esset à vana gloria, & inordinato affectu: ita pariter, si Judæus ante nativitatem Christi haberet hunc actum, *Christus nascetur*, illumque post Christi nativitatem continuaret, talis assensus post Christi nativitatem, esset quidem à fide, quantùm ad substantiam, sed modus eius ab alio habitu petendus esset, scilicet ab humana opinione & conjecturis, quibus potest subesse falsum.

125. Ad secundam respondet idem S. Doctor in solut. ad 4. quod *fides credentis non refertur ad has species panis, vel illas, sed ad hoc quod verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis, quando rectè fuerit consecratum: unde si non sit rectè consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum.*

Circa quam doctrinam bene monet Cajetanus, ut diligenter advertas, ne dum audis quod fides non respicit has vel illas species, sed hoc solùm quod verum corpus Christi sit sub speciebus panis

sensibilis, incidas in errorem dicentium, quod hostia quæ adoranda offertur in Ecclesia, sub conditione solùm, nempe si est verè consecrata, non verò absolutè, adoranda sit: ad hoc enim ut fidelis eam absolutè adorare teneatur, sufficit quod habeat certitudinem moralem, quod verè consecrata sit; talis enim certitudo sufficit ad judicium prudentiale, quod est proxima regula dirigens in suis operationibus omnes virtutes morales, inter quas præcipuum tenet locum religio.

126. Objicies quartò: Potest eri syllogismus in quo una ex præmissis sit vera, & de fide, & altera falsa, subindeque conclusio etiam sit falsa, ut si quis Eutychianus argumentaretur sic: *In quocumque est unica hypostasis, est unica natura: atqui in Christo est unica hypostasis: ergo & unica natura:* Sed tunc assensus conclusionis falsæ proficiscitur tanquam effectus ab assensu præmissarum: Ergo cùm una ex illis sit de fide, assensus fidei, saltem ut cum alio actu falso conjunctus, in falsum influere & inclinare potest.

127. Propter hoc argumentum Magister Victoria in manuscriptis super art. 3. hujus quæstionis docet, quod sicut Deus, qui est summa bonitas, causat defectus naturales, v. g. claudicationem tibiæ, mediatè & indirectè, id est mediâ causâ secundâ deficiente; ita fides, sive assensus illius, mediatè, & indirectè, mediante scilicet alio actu falso, cui potest esse conjunctus, in actum falsum influere potest.

128. Sed hæc doctrina displicet alijs Thomistis, & meritò: Nam nulla causa potest influere in aliquem effectum, etiam per accidens, mediatè, aut indirectè, nisi contineatur aliquo modo sub objecto formali causalitatis illius, ut constat inductivè in omni causa: Sed sub objecto formali fidei nullatenus potest contineri actus falsus, ut suprà ostendimus: Ergo fides in illum, etiam per accidens, mediatè, aut indirectè, influere nequit.

129. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio, exemplo adducto de divina causalitate: nam licèt Deus dicatur causa actualitatis & entitatis, cum qua conjungitur defectus, sive naturalis, sive moralis, non tamen dicitur, etiam per accidens, mediatè, aut indirectè, causa defectûs naturalis, vel moralis: unde in nullo sensu potest verificari, quod Deus sit causa peccati, quamvis sit causa actûs & entitatis peccati; & hoc non aliâ ratione, nisi quia nullus defectus, sive moralis, sive naturalis, continetur sub objecto formali causalitatis divinæ, ut fusè ostendimus in *Disp.* 8. Tractatu de voluntate Dei. Pariter ergo, si sub objecto formali fidei nullatenus falsum contineatur, impossibile erit quod fides in aliquem assensum falsum influat, etiam per accidens, mediatè, vel indirectè. Addo quod cùm ex vero semper sequatur verum, ex assensu fidei, qui semper est verus, nunquam potest sequi falsa conclusio. Unde

130. Respondent secundò Bannez, Serra, & alij ex nostris Thomistis, in prædicto syllogismo propositionem, quæ est de fide, esse quidem causam assensûs conclusionis, quantùm ad substantiam, sed non quoad modum, seu falsitatem. Sicut (inquiunt) cùm aliquis egregius scriptor utitur calamo non benè aptato ad scribendum, scriptio quantùm ad substantiam, in scriptorem, ut in causam principalem, modus verò seu deformitas ejus, in defectum instrumenti reducitur.

A Sed hæc etiam solutio displicet: quia in quolibet syllogismo præmissæ, quæ influunt in conclusionem, eam causant non solùm quantùm ad substantiam, sed etiam quantùm ad unionem extremitatum, quæ fit in illa ex vi unionis illarum cum medio, quæ in præmissis facta est: Sed veritas, vel falsitas conclusionis, consistit in illa unione extremitatum quæ fit in illa, ex vi unionis illarum cum medio, quæ in præmissis facta est: Ergo si in prædicto syllogismo ambæ præmissæ effectivè influant in conclusionem, eam causant, non solùm quantùm ad substantiam, sed etiam quoad modum, seu falsitatem quæ in illa reperitur. Unde hac reiectâ solutione,

B Ad objectionem respondeo, quod in prædicto syllogismo conclusio falsa nullo modo causatur à propositione fidei, sed solùm à propositione naturali falsa, & à mala applicatione intellectûs, malè detorquentis propositionem veram, & de fide certam, ad conclusionem falsam & erroneam: verum enim per se non tendit nec inclinat nisi in verum, nec nisi veri semen est, & principium, & per accidens est, ac contra ipsius naturam, quod ad assensum falsum detorqueatur. 131.

Dices: Causalitas assensûs præmissarum circa assensum conclusionis, in eo solùm consistit, quòd posito assensu præmissarum, & notitiâ bonæ illationis, necessitetur intellectus ad assentiendum conclusioni, saltem specificativè, ita ut non possit dissentire, stante illo assensu: At hoc totum reperitur in discursu facto ex una propositione fidei: Ergo talis propositio causat, saltem partialiter, assensum conclusionis falsæ, subindeque in falsitatem influit. 132.

C Respondeo negando Majorem: causalitas enim conclusionis non in eo solùm consistit, sed ulteriùs requirit, ut assensus præmissarum, non solùm ex applicatione discurrentis, sed etiam per se sit principium in quo veritas conclusionis ex natura rei contineatur, tanquam in semine naturali, valente per se ad illam eliciendam, & vim D suam exercente per bonam illationem. At hoc non fit in syllogismo adducto, sed ipsemet discurrens, per malam applicationem assensûs veri, est sibi ipsi causa assensûs falsi: neque enim eò ducit per se assensus verus, neque in eo continetur virtualiter assensus falsus, ut neque falsa propositio continetur virtualiter in vera; sed per accidens eò detorquetur per abusum malè applicantis, & malè connectentis assensum verum cum alio assensu falso, qui per se ducit ad falsam conclusionem. 133.

ARTICVLVS V.

E

Vtrum obscuritas pertineat ad rationem formalem fidei divinæ?

DIvus Thomas art. 4. hujus quæstionis docet, objectum fidei esse non visum, quia est cognitum per extrinsecam revelationem primæ veritatis. Cujus doctrinæ occasione Theologi quærunt in præsenti, quomodo obscuritas, seu ratio non visi, pertineat ad formalem rationem fidei divinæ? Pro cujus intelligentia. 134.

Notandum est, quod duplex obscuritas, seu ratio non visi, potest in ipsa fide distingui: altera ex parte objecti formalis, seu medij cui inniritur, & consistit in eo quod tale medium, tametsi cau- 135.

ſet certitudinem, non tamen claritatem, ſeu viſionem objecti: altera obſcuritas ſe tenet ex parte ſubjecti, nempe ex parte intellectûs, in quo reſidet fides; & conſiſtit in eo quod talis intellectus non videat objectum per fidem divinam creditum. Et hoc etiam poteſt intelligi dupliciter: primò ita ut intellectus per actum fidei non videat objectum creditum: ſecundò ita quod per nullum actum illum videat. Hoc præmiſſo: pro reſolutione difficultatis propoſitæ

Dico primò: Obſcuritas ex parte objecti formalis, ſeu medij, pertinet ad rationem formalem motivam fidei.

136. Probatur primò ex illo Apoſtoli ad Hebræos 11. *Fides eſt ſperandarum ſubſtantia rerum, argumentum non apparentium:* quibus verbis manifeſtè ſignificat, quòd objectum fidei ſic debet revelari, ut non appareat, aut non videatur, ut docet Gregorius homil. 20. in Evangel. dicens: *Profecto liquet, quod fides illarum rerum argumentum eſt, quæ apparere non poſſunt; quæ enim apparent, jam non habent fidem, ſed agnitionem.* Unde in græco habetur ὑ βλεπομένων, quod ſignificat, *non viſorum.* Hinc comæ ſponſi in canticis dicuntur eſſe *ſicut elatæ palmarum, & nigræ ſicut corvus:* quia myſteria noſtræ fidei, per illas deſignata, non ſolùm ſublimiſſima ſunt, & omnem humani ingenij tranſcendunt intelligentiam, ſed etiam obſcuriſſima, & ſacrâ quâdam caligine involuta; ut eleganter declarat Dionyſius de myſtica Theol. cap. 1. dicens: *Non niſi per ſacræ caliginis tenebras, humanæ mentes nec poſſunt, nec debent divina contemplari myſteria.* Unde Cyrillus illa appellat, *Sacratiſſimæ fidei ænigmata,* & Apoſtolus 1. ad Corinth. 13. dicit nos ea nunc videre *per ſpeculum & in ænigmate:* quæ omnia obſcuriratem divinæ revelationis, cui fides innititur, apertè declarant.

137. Poteſt etiam concluſio ratione ſuaderi: Nam fides & viſio intrinſecè opponuntur, juxta illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 13. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem:* Sed hæc oppoſitio non provenit ex objecto formali quod utriuſque, cùm ſit idem, nempe prima ſeu divina veritas in eſſendo, idem quippe videbimus beati in patria, quòd fideles credimus in via; unde debet provenire ab objecto formali quo utriuſque, ſive à ratione formali ſub qua: Ergo ratio formalis ſub qua fidei, & ratio formalis ſub qua viſionis, intrinſecè opponuntur; cùm ſint radix oppoſitionis repertæ inter fidem & viſionem: conſtat autem quòd ratio formalis ſub qua fidei, & ratio formalis ſub qua viſionis, non poſſunt inter ſe opponi, niſi penes obſcuritatem & claritatem: Ergo obſcuritas pertinet ad rationem formalem ſub qua fidei. Quare D. Thomas quæſt. 14. de verit. art. 3. ad 6. ſic ait: *Veritas prima non eſt objectum proprium fidei, niſi ſub hac ratione, prout eſt non apparens..... unde quando veritas prima præſto erit, amittet rationem objecti.*

138. Confirmatur: De ratione objecti ſpei eſt, quod non poſſideatur, juxta illud Apoſtoli ad Roman. 8. *Quod enim videt quis, quid ſperat?* Ergo etiam de ratione objecti fidei eſt quod non videatur, ſive quòd ſit non viſum; ob ſimilitudinem fidei & ſpei quantùm ad hoc: propterea enim fides definitur ab Apoſtolo, *Sperandarum ſubſtantia rerum,* & Hilarius lib. 8. de Trinit. dicit: *Maximum fidei ſtipendium eſt, ſperare quæ neſcias.*

Confirmatur ampliùs: Theologi communiter docent, ad aſſenſum fidei Theologicæ requiri 139. piam motionem voluntatis, determinantis & applicantis intellectum ad credendum: At hæc non eſſet neceſſaria, ſi obſcuritas non pertineret ad objectum formale fidei; intellectus enim de ſe, & ex natura ſua, determinatus eſt ad aſſentiendum veritati evidenter apparenti, ita ut ipſi diſſentire non poſſit: Ergo obſcuritas pertinet ad objectum formale fidei.

Dico ſecundò: Obſcuritas ex parte ſubjecti, 140. conſiſtens in eo quod veritas credita per fidem non videatur clarè per ipſummet actum fidei, pertinet ad rationem formalem ipſius actûs fidei.

Hæc concluſio ſequitur ex dictis in præcedenti: Nam tota ratio formalis actûs fidei deſumitur ex medio formali cui innititur: Sed tale medium non poteſt cauſare claram & evidentem cognitionem veritatis creditæ, ut dictum eſt: Ergo ad rationem formalem ipſius actûs fidei pertinet obſcuritas, conſiſtens in eo quod per intellectum non videatur clarè veritas credita. Quare diſtinguenda eſt duplex obſcuritas: altera quaſi objectiva, tenens ſe ex parte medij formalis; & hæc eſſentialiter pertinet ad rationem motivam fidei, ut concluſione præcedenti oſtenſum eſt: altera formalis, ſe tenens ex parte ipſius actûs: & cùm habitus ſpecificentur ab actu, & ab objecto, etiam ponenda eſt obſcuritas ex parte habitûs, conſiſtens in eo quod ab illo non poſſit elici actus, quo videatur clarè res credita. Unde ait Auguſtinus tract. 79. in Joan. *Hæc eſt laus fidei, ſi quod creditur, non videtur.* Et tract. 40. *Quid eſt fides? credere quod non vides.* Ideoque Gregorius magnus homil. 26. in Evang. dubitat quomodo Chriſtus dixerit, Joan. 20. *Quia vidiſti me Thoma, credidiſti,* cùm fides ſit de non apparentibus. Reſpondetque Thomam unum vidiſſe, & aliud credidiſſe; nam vidit hominem, & credidit Deum: & ibidem ipſo initio tradit celebrem illam ſententiam: *Fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum.*

Dicò tertiò: Obſcuritas ex parte ſubjecti, 141. conſiſtens in eo quod ſubjectum fidei per nullum alium actum videat veritatem creditam, eſt conditio eſſentialiter requiſita ex parte ſubjecti ad actum fidei. Hæc concluſio conſtabit ex dicendis articulo ſequenti, ubi oſtendemus fidem & ſcientiam non poſſe eſſe ſimul reſpectu ejuſdem veritatis.

Objicies primò contra primam, & ſecundam 142. concluſionem: Obſcuritas eſt aliqua negatio: Sed ad rationem formalem objecti, vel actûs fidei, non poteſt pertinere eſſentialiter aliqua negatio: Ergo nec obſcuritas. Minor patet: quia tam actus fidei, quàm ejus objectum, ſunt aliquid poſitivum. Major probatur: Eſſe obſcurum nihil aliud eſt, quàm eſſe non viſum: Sed non viſum eſt aliquid negativum, vel privativum, ut conſtat: Ergo & obſcuritas.

Reſpondeo negando Majorem. Ad cujus pro- 143. bationem dicendum, quod licèt non viſum exprimat aliquid privativum, aut negativum, in præſenti tamen ſignificat aliquam rationem poſitivam; multa quippe ſunt poſitiva, quæ exprimi non poſſunt, niſi nominibus privativis, aut negativis, ut patet in differentia quæ conſtituit brutum, & ipſum ab homine diſtinguit, illa enim, quamvis ſit quid poſitivum, tamen

per hoc nomen *irrationale*, quod significat carentiam rationis, exprimitur. A

144. Objicies secundò: Si non visum pertineret ad objectum formale fidei Theologicæ, vel pertineret ad objectum formale quod, vel ad objectum formale sub quo? Neutrum dici potest: Ergo nullo modo pertinet, &c. Minor quoad primam partem probatur: quia si pertineret ad objectum formale quod, sequeretur quod deberemus credere Deum esse non visum; quilibet enim habitus cognoscitivus ordinatur ad cognoscendam rationem formalem quæ sui objecti: constat autem quod fides divina non ordinatur ad credendum Deum esse non visum, imò credit Deum esse visum à beatis: Ergo &c. Quoad secundam verò partem etiam probatur: quia si nō B visum pertineret ad objectum formale sub quo fidei, sequeretur quod non visum esset ratio assentiendi iis quæ sunt fidei, quod est falsum; nam ratio cur mysteriis fidei assentiamus, est divina revelatio: Ergo non visum, seu obscuritas, non pertinet ad objectum formale sub quo fidei Theologicæ.

145. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationes dico, esse non visum, seu obscurum, pertinere tam ad objectum formale quod, quàm ad objectum formale sub quo fidei Theologicæ, diversimodè tamen: nam ad objectum formale quod pertinet solùm per modum conditionis, non verò per modum rationis formalis creditæ, ut efficaciter probat argumentum in contrarium; ad objectum verò formale sub quo, pertinet per modum complementi formalis ipsius: unde non visum non est ratio adæquata assentiendi mysteriis fidei, sed inadæquata tantùm; ratio autem adæquata est divina revelatio obscura, seu proponens aliquam veritatem non visam, sive de Deo, sive de creaturis. C

ARTICVLVS VI.

Vtrum in eodem intellectu de eadem veritate simul esse possint fides & scientia videns, seu clara Dei visio, tam secundùm actus, quàm secundùm habitus, vel saltem quantùm ad habitum unius, & actum alterius? D

146. TRia circa hunc titulum observanda sunt. Primum est, præsentem difficultatem procedere de simultate illorum actuum, vel habituum, respectu ejusdem subjecti, & ejusdem veritatis, seu objecti: quia certum & indubitatum est, quod fides & scientia de eadem veritate possunt esse simul in diversis subjectis; eandem enim veritatem, quam rusticus per fidem credit, v. g. quod Deus est, attingit Philosophus per actum scientificum; & quod fideles credunt hîc in via, beati clarè vi- E dent in patria. Similiter manifestum est, quod de eadem re potest unus homo attingere per fidem unum prædicatum, & aliud per actum scientificum: v. g. Philosophus fidelis attingit per actum scientificum unitatem Dei, & per fidem Trinitatem Personarum.

Secundum est, solùm nos hîc agere de scientia clara, & quæ actu habeat evidentiam suarum conclusionum: si enim careat illâ, ut contingit in nostra Theologia, quamvis non possit simul esse cum opinione, propter suam certitudinem, valde tamen probabile est, non repugnare quod simul cum fide infusa, etiam respectu ejusdem veritatis; quia non adest ratio repugnantiæ, quæ præcipuè ex obscuritate fidei, & evidentia seu claritate scientiæ petitur, ut infrà patebit. Dixi, valde probabile est, quia hoc non est omninò certum, & indubitatum: nam cùm fides sit habitus principiorum Theologiæ, & ipsa Theologia habitus conclusionum, etsi utraque sit obscura, nihilominus rationabiliter dubitari potest, an possint esse de eodem objecto, cùm habitus principiorum, & habitus scientiæ circa diversa objecta versentur; unus enim est circa principia, alter verò circa conclusiones ex illis deductas. Unde Marcus à Serra, & quidam alij recentiores Thomistæ, negant fidem & Theologiam nostram posse circa easdem veritates versari. Sed quidquid sit de hoc, ab hac difficultate in præsenti abstrahimus, & solùm de scientia clara & evidenti, ac de clara Dei visione disputamus, cùm de incompossibilitate fidei cum scientia agimus.

Tertium est, triplicem hîc moveri difficultatem: cùm enim fides & scientia dividantur in actualem & habitualem, triplexq; proinde inter illas cōcipi possit combinatio, nempe inter utriusque actus, inter utriusque habitus, & inter actum unius, & habitum alterius, vel è contra; tripliciter quoque potest concipi, quod fides & scientia simul esse possint, primò quantum ad actus, secundò quantùm ad habitus, & tertiò quantùm ad habitum unius & actum alterius. Unde aliqui triplicem illam combinationem possibilem existimant; alij solùm secundam; alij solùm tertiam; alij verò nullam. Primum docetur à Suare, Vazque, Valentia, Delugo, & aliis Recentioribus. Secundum à Turriano & Aravio asseritur. Tertium defendunt Cajetanus, Conradus, Bannez, Joannes à S. Thoma, Marcus à Serra, quos sequitur Illustrissimus Dominus de Marinis, Archiepiscopus Avenionensis, hîc art. 5. cap. 3. Pro ultima verò sententia citari solet Capreolus in 3. dist. 25. art. 3. & quæst. 31. art. 3.

§. I.

Rejiciuntur duæ primæ sententiæ.

DIco primò, non posse esse simul in eodem 147.
subjecto actus nec habitus fidei, & scientiæ, ac visionis claræ, de eadem veritate & objecto. Ita D. Thomas hîc art. 5. ubi ait. *Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, & per consequens visa* (visione scilicet intellectuali) *& ideò oportet quæcunque sunt scita aliquo modo esse visa. Non autem est possibile quod idem ab eodem sit visum & creditum.* Et in resp. ad 4. sic discurrit: *De eodem secundùm idem non potest esse simul in uno homine scientia, nec cum opinione, nec cum fide, aliâ tamen & aliâ ratione. Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem: quia de ratione scientiæ est ut id quod scitur, existimetur esse impossibile aliter se habere: de ratione autem opinionis est, quod id quod est opinatum, existimetur posse aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem, existimatur etiam impossibile aliter se habere: sed eâ ratione non potest simul idem & secundùm idem esse scitum & creditum, quia scitum est visum* (visione scilicet intellectuali) *& creditum est non visum, ut dictum est.*

148. Ex his D. Thomæ teſtimonijs deduci poteſt ratio fundamentalis noſtræ concluſionis, ſicque breviter proponi. Formæ habentes effectus formales, privativè vel contradictoriè oppoſitos, non poſſunt ſimul eſſe in eodem ſubjecto: Sed aſſenſus ſcientificus, & aſſenſus fidei ſunt hujuſmodi; cùm primus reddat intellectum clarè videntem veritatem, & ita ipſum ad eam determinet, ut non poſſit ei diſſentire; ſecundus verò conſtituat intellectum obſcurè videntem veritatem, & ita ipſum afficiat, ut illum non convincat, ſed potentiam ad diſſentiendum relinquat: Ergo actus fidei & ſcientiæ de eadem veritate & objecto non poſſunt ſimul eſſe in eodem intellectu.

149. Reſpondent Adverſarij, non eſſe inconveniens quod per diſtincta media idem intellectus clarè & obſcurè cognoſcat eandem veritatem, & circa illam ſit convictus & non convictus, neceſſitatus & non neceſſitatus; unde cùm actus fidei & ſcientiæ procedant per diſtincta media, non repugnat quod ſimul exiſtant in eodem ſubjecto.

150. Sed contra primò: Quod non tollit oppoſitionem & contrarietatem formarum, non tollit illarum repugnantiam & incompoſſibilitatem: Sed diverſitas medij non tollit oppoſitionem & contrarietatem actuum fidei & ſcientiæ: Ergo nec illarum repugnantiam & incompoſſibilitatem. Maior patet: nam oppoſitio & contrarietas eſt cauſa formalis talis repugnantiæ & incompoſſibilitatis; effectus autem formalis non poteſt impediri, niſi impediatur forma à qua cauſatur. Maior verò ſuadetur: Actus fidei & ſcientiæ opponuntur ratione claritatis & obſcuritatis, libertatis & neceſſitatis; primus enim eſt obſcurus & liber, ſecundus verò evidens & neceſſarius, ſaltem quoad ſpecificationem: Sed diverſitas mediorum non tollit ab actu ſcientifico claritatem & neceſſitatem, nec ab aſſenſu fidei obſcuritatem, aut libertatem, ut de ſe patet: Ergo diverſitas mediorum non tollit oppoſitionem & contrarietatem actuum fidei & ſcientiæ.

151. Contra ſecundò: Tenebræ & lux, licèt cauſentur à diverſis cauſis, ſi tamen comparentur ad idem ſubjectum, non poſſunt eſſe ſimul, quia privativè inter ſe opponuntur: Ergo etiam diverſitas mediorum non poteſt facere quod aſſenſus habentes effectus formales privativè oppoſitos, ſimul in eodem ſubjecto exiſtant.

152. Contra tertiò: Si diverſitas mediorum ſufficeret ad tollendam repugnantiam & incompoſſibilitatem, quam aſſenſus oppoſiti & contrarij inter ſe habent, ſequeretur non ſolùm ſcientiam & fidem, ſed etiam fidem & hæreſim, poſſe ſimul in eodem intellectu exiſtere; quia fides & hæreſis ex diverſis mediis procedunt: Sed hoc eſt abſurdum, cùm fides & error ad invicem comparentur ſicut lux & tenebræ: Ergo & illud.

153. Contra quartò: Ipſa media quæ fidem & ſcientiam cauſant, opponuntur contradictoriè: Ergo non poſſunt ſimul eſſe in eodem intellectu, ſubindeque nec fides & ſcientia, ratione diverſorum mediorum. Conſequentia patet: Antecedens probatur. Medium actûs ſcientifici habet pro ſuo effectu formali, reddere objectum in ſe evidens; revelatio verò obſcura habet illud reddere obſcurum, ſeu non evidens: Sed evidens & non evidens opponuntur contradictoriè: Ergo media quæ fidem & ſcientiam cauſant, contradictoriam oppoſitionem implicant.

Probatur ſecundò concluſio: Spes non poteſt eſſe ejus rei quam quis poſſidet, juxta illud Apoſtoli ad Roman. 8. *Quod enim videt quis, quid ſperat?* Ergo neque fides illius rei quæ videtur: utraque enim dicit abſentiam ſui objecti; cùm fides ex ſua ratione tantùm inclinet in bonum latens, & ſpes tantùm inclinet in bonum abſens, ut egregiè ait Scotus in 3. diſt. 31. Item ſicut ſpes importat motum ad poſſeſſionem termini, ita fides importat motum quendam ad viſionem, in qua quietatur, juxta illud Apoſtoli: *Quandiu ſumus in corpore, peregrinamur à Domino, per fidem enim ambulamus, & non per ſpeciem.* Unde ſicut ſi quis ſperaret bonum quod poſſidet, ſimul moveretur ad terminum, & in eo quieſceret; quod evidentem involvit contradictionem: ita ſi idem objectum ſimul videret & crederet, moveretur ad ejus viſionem actualem, & ſimul in actuali viſione exiſteret: quod etiam manifeſtè repugnat; moveri enim ad viſionem, eſt nondum eſſe in illa, ſed ſolùm in ejus potentia. 154.

Tertiò ſuaderi poteſt concluſio aliâ ratione, quam ſuprà inſinuavimus: Implicat quod idem intellectus ſit ſimul neceſſitatus, & liber, ad aſſentiendum veritati unius & ejuſdem objecti: Sed neceſſitatur ad aſſentiendum veritati objecti quam videt; è contra verò liber eſt ad aſſentiendum ei quod credit; propterea enim intellectus, habitu fidei inſtructus, indiget piâ motione voluntatis, quæ ipſum determinet ad aſſentiendum veritati objecti, ut infrà demonſtrabitur: Ergo &c. 155.

Denique ſi fides, & ſcientia, ſeu viſio, poſſent ſimul eſſe in eodem intellectu de eodem objecto, non erat cur Auguſtinus tract. 79. in Joan. de B. Thoma Apoſtolo diceret: *Non hoc credidit quod vidit, ſed aliud vidit, aliud credidit: vidit enim hominem, credidit Deum.* Quibus ſimilia habet Gregorius magnus, articulo præcedenti relatus, & D. Thomas hîc art. 4. ad 1. 156.

Hæ rationes probant non ſolùm actus, ſed etiam habitus fidei & ſcientiæ, de eadem veritate ſimul ſtare non poſſe in eodem intellectu: non minùs enim repugnat habitualis cognitio evidens, & habitualis cognitio non evidens, circa idem objectum, & in eodem intellectu, quàm actualis. Similiter æquè repugnat eundem intellectum eſſe ſimul in habituali viſione alicujus objecti, & in habituali tendentia ad ejus viſionem, ac in actuali. Præterea impoſſibile eſt actus aliquos opponi inter ſe, & ipſos habitus ad tales actus inclinantes non opponi: ſiquidem inclinationes aliquæ intantum dicuntur oppoſitæ, inquantum ad actus oppoſitos inclinant. Addo quòd, cùm ſpecificata deſumant totam ſuam ſpecificationem, ſubindeque & oppoſitionem, à ſuis ſpecificativis, & habitus ſpecificentur ab actibus; ubi aliqui actus implicant ſimul, implicat ſimiliter quod eorum habitus ſimul exiſtant. 157.

§. II.

Solvitur difficile argumentum de Philoſopho Ethnico, qui habet evidentem demonſtrationem de exiſtentia Dei, & fit Chriſtianus.

158. COntra primam partem noſtræ concluſionis objici ſolet difficile argumentum, quod fusè proſequitur Suarez diſp. 3. de fide ſect. 9. poteſtque ſic breviter proponi. Quando Philoſophus ethnicus, qui ſcit evidenter Deum eſſe, fit Chriſtianus, oportet quod etiam credat veritatem

veritatem illam; nam ut ait Apoſtolus ad Hebræos 11. *Accedentem ad Deum oportet credere quia eſt*, quod Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 6. explicat de actu fidei; & tamen per Chriſtianæ religionis profeſſionem, non amittit ſcientiam evidentem & actualem, quam habet de exiſtentia Supremi Numinis: Ergo actus fidei, & actus ſcientiæ evidentis, poſſunt eſſe ſimul in eodem intellectu, circa eandem veritatem.

159. Reſpondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem in primis dico, Apoſtolum ibi non loqui de illis qui ſcientiam ſive demonſtrationem habent de exiſtentia Dei, ſed de iis duntaxat qui eâ carent: nam ut ait D. Thomas quæſt. 14. de verit. art. 9. in corp. *Aliquid eſt credibile non ſimpliciter, ſed reſpectu alicujus ..... ut Deum eſſe unum, aut incorporeum, & hujuſmodi: & de iis nihil aliud prohibet quin ſint ab aliquibus ſcita, qui eorum habent demonſtrationem, & ab aliquibus credita, qui horum demonſtrationes non perceperunt: ſed impoſſibile eſt quod ſint ab eodem ſcita & credita.* Et hîc art. 5. ad 3. hæc ſcribit: *Quæ demonſtrativè probari poſſunt, inter credenda numerantur: non quia de ipſis ſimpliciter ſit fides apud omnes, ſed quia præexiguntur ad ea quæ ſunt fidei, & oportet ea ſaltem per fidem præſupponi ab his qui eorum demonſtrationem non habent.*

160. Secundò dici poteſt, quòd Paulus loco citato non exigit fidem de exiſtentia Dei ut authoris naturæ, ſed ut authoris ſupernaturalis, ſub qua ratione non attingitur per Philoſophiam, nec lumine naturali demonſtratur. Quæ etiam ſolutio & doctrina ſumitur ex D. Thoma hîc art. 7. ubi docet quod prima credibilia, in quibus cæteri articuli fidei continentur, ſunt illa duo quæ Paulus ibi proponit, ſcilicet Deum eſſe, & remuneratorem eſſe: Deus autem ut continens myſteria ſupernaturalia, non eſt author naturalis, ſed ſupernaturalis: Ergo Apoſtolus loco citato non exigit fidem de exiſtentia Dei ut authoris naturæ, & ut cognoſcitur per naturalem Philoſophiam, ſed ut eſt author ſupernaturalis, & prout lumen naturale intellectûs tranſcendit. Unde idem S. Doctor quæſt. 14. de verit. art. 9. ad 8. dicit *quod unitas eſſentiæ divinæ, qualis ponitur à fidelibus, ſcilicet cum omnipotentia, & omnium providentia, & aliis hujuſmodi quæ probari non poſſunt, articulum conſtituit.*

161. Inſtabis: Si Philoſophus ethnicus, qui habet demonſtrationem evidentem de exiſtentia Dei, non poſſet, poſtquam factus eſt Chriſtianus, illam credere, ſequeretur quod eſſet circa illam veritatem, ratione ſuæ ſcientiæ, pejoris conditionis, quàm fidelis idiota: Sed hoc non debet admitti, ut conſtat: Ergo nec illud. Sequela probatur: Qui minorem habet certitudinem de aliqua veritate, pejoris eſt conditionis circa illam, quàm ſit ille qui de eadem veritate majorem habet certitudinem: Sed ſi Philoſophus ethnicus, poſtquam factus eſt Chriſtianus, non poſſet credere exiſtentiam Dei, minorem haberet de ea certitudinem, quàm fidelis ruſticus & idiota; non enim haberet de illa veritate, ſicut iſte, certitudinẽ fidei, ſed tantùm certitudinem ſcientiæ naturalis, quæ haud dubiè minor eſt certitudine fidei: Ergo circa illam veritatem, ratione ſuæ ſcientiæ, pejoris eſſet conditionis, quàm fidelis idiota.

162. Ad hanc inſtantiam reſpondent aliqui ex noſtris Thomiſtis, nullum eſſe inconveniens, admittere quòd ille Philoſophus non habeat tantam certitudinem, quantam habet ruſticus, de his quæ per accidens & præſuppoſitivè pertinent ad fidem, cujuſmodi ſunt omnia illa quæ poſſunt cognoſci evidenter per demonſtrationem: nec propterea deterioris eſſe conditionis; tum quia nihil amittit de merito fidei, cùm ſit in præparatione animi ad firmiter credendum per fidem illas veritates, ſi non cognoſceret eas evidenter per ſcientiam & demonſtrationem: tum etiam quia videtur connaturalius homini, ſubindeque perfectiùs, attingere certò, certitudine naturali, & ſimul evidenter, veritates ex ſe evidenter cognoſcibiles, quàm cognoſcere illas certò, certitudine ſupernaturali conjunctâ cum obſcuritate. Hæc ſolutio probabilitate non caret. Nihilominùs

163. Secundò reſponderi poteſt, quod quamvis Philoſophus Chriſtianus, habens demonſtrationem de Dei exiſtentia, eam non poſſit credere, poteſt tamen de illa certitudinem ſupernaturalem habere, ſicut ruſticus, ſubindeque non eſt pejoris conditionis circa illam veritatem, attendendo etiam præcisè ad certitudinem. Diverſimodè autem hoc explicant noſtri Thomiſtæ: Bannez enim & Medina dicunt, quòd ſcientia & fides ſe mutuò juvant in his in quibus non opponuntur; unde cùm non opponantur in certitudine, in illa ſe mutuò juvant; & ſic ex aſſenſu fidei derivatur certitudo quædam ſupernaturalis in aſſenſum ſcientificum, quem ille Philoſophus habet de hac veritate, *Deus eſt.* Alij aſſerunt, quod ſicut cogitativa & appetitus ſenſitivus hominis, ex eò quòd radicantur & conjunguntur cum intellectu & voluntate in eodem ſuppoſito, participant aliquam perfectionem, ratione cujus poſſunt aliquo modo diſcurrere, & liberè operari; & ſicut lumen Angeli ſuperioris confortat & perficit intellectivam potentiam inferioris, proponendo illi objectum altiori modo illuminatum, & ſic communicat Angelo inferiori perfectiorem modum intelligendi, quàm ſecundùm ſe habeat, ut docet S. Thomas 1. p. quæſt. 106. art. 1. & pluribus aliis locis: ita etiam ſcientia, ex eo quòd in Philoſopho Chriſtiano conjungitur cum fide, participat aliquam perfectionem, ratione cujus poteſt ſuo actui certitudinem quandam ordinis ſupernaturalis communicare.

164. Sed hi modi dicendi non videntur plenè ſatisfacere, & contra primum militat hoc argumentum difficile. Nullus habitus poteſt influere in actum, in cujus objecto non relucet ejus ratio formalis ſub qua, alias ferretur ultra proprium ſpecificativum: Sed in actu ſcientifico non reperitur ratio formalis ſub qua fidei, nimirum revelatio obſcura: Ergo fides non poteſt in illum influere certitudinem ſupernaturalem, vel majorem quàm ſcientia nata ſit parere.

Secundus etiam non videtur difficultatem omnino ſolvere: quia ſicut cogitativa, & appetitus ſenſitivus hominis, ex conjunctione quam habent cum intellectu & voluntate, non participant tantam perfectionem diſcurſûs & libertatis, quanta in intellectu & voluntate reperitur; & ſicut quando Angelus ſuperior illuminat inferiorem, non recipitur illuminatio illa in inferiori ita excellenter, ſicut in ſuperiori; *& ideò ſuperiores ſemper remanent in altiori ordine, & perfectiorem ſcientiam habentes; ſicut unam & eandem rem plenius intelligit magiſter quàm diſcipulus, qui ex eo addiſcit*, ut inquit S. Doctor loco citato, art. 4. ita licèt lumen ſcientiæ, ex conjunctione ad lumen fidei, quod eſt ſuperius & firmius, majorem certitudinem in ſuo actu cauſare poſſit, quàm ex

ſe, & ex ſua natura natum ſit parere, nequit tamen, ratione hujus conjunctionis, tantam in ipſum influere certitudinem, quanta reperitur in aſſenſu fidei: & ſic manet argumentum in ſuo robore, & adhuc reſtat explicandum, quomodo Philoſophus Chriſtianus non habeat minorem certitudinem de exiſtentia Dei, quàm ruſticus fidelis. Unde ad plenam hujus difficultatis reſolutionem,

165. Dicendum eſt primò, quod licèt habitus fidei in Philoſopho Chriſtiano non poſſit per ſe & directè ſe extendere ad illam propoſitionem, *Deus eſt*, nec proinde directè in eam influere certitudinem ſupernaturalem, indirectè tamen & per accidens poteſt illam attingere; quatenùs ſcilicet illa virtualiter & implicitè continetur in aliis propoſitionibus obſcurè revelatis, & per ſe ad fidem pertinentibus; quales ſunt iſtæ: *Deus eſt Trinus: Deus eſt incarnatus*, in quibus iſta, *Deus eſt*, virtualiter & implicitè continetur. Et ita ex certitudine fidei, formaliter terminata ad has propoſitiones, per accidens reſilire poteſt in aſſenſum ſcientificum hujus propoſitionis, *Deus eſt*, certitudo quædam ſupernaturalis, & major quàm ſcientia nata ſit parere. Ex quo fit quod Philoſophus Chriſtianus, acquirendo ſcientiam de illa propoſitione, non fiat deterioris cõditionis quàm antea, nec minorem de illa habeat certitudinem, quàm ruſticus fidelis.

166. Secundò dici poteſt, quod ſicut poteſt quis eandem concluſionem cognoſcere per medium demonſtrativum, & per medium probabile, tuncque cognitio per medium probabile, non eſt actus opinionis, quia non eſt cõjunctus cum formidine, ſed eſt actus ſecũdarius ſcientiæ, ut docẽt Philoſophi in Logica: ita ſimiliter Philoſophus Chriſtianus hanc propoſitionẽ, *Deus eſt*, vel *Deus eſt unus*, cognoſcere poteſt, illique aſſentire per medium demonſtrativum, & propter authoritatem Dei, in ſacra Scriptura hoc ſæpe dicentis; & tunc talis cognitio & aſſenſus, propter Dei authoritatem, non eſt actus fidei, quia non eſt cum inevidentia, nec Dei authoritas eſt totalis & præciſa cauſa aſſentiendi; ſed eſt actus ſecundarius ſcientiæ, ut rectè explicat Capreolus in 3. diſt. 25. quæſt. unicâ art. 3. ad 3. his verbis: *Fidelis acquirens ſcientiam de hoc quod Deus eſt unus, tenet hoc per duplex medium, ſcilicet authoritatem Dei & per medium demonſtrativum: ſed ex hoc non ſequitur quod aſſenſus cauſatus ex illis duobus mediis, ſit actus ſcientiæ & fidei, ſed ſolùm ſcientiæ, quia non omnis aſſenſus cauſatus ex authoritate eſt creditivus, niſi authoritas illa ſit totalis & præciſa cauſa.* Ex quibus patet, quod licèt Philoſophus Chriſtianus non poſſit ſimul habere ſcientiam & fidem de hac propoſitione, *Deus eſt*, vel, *Deus eſt unus*, poteſt tamen de illa habere ſimul certitudinem ſcientiæ, & certitudinem fidei; certitudinem quidem ſcientiæ, quatenus aſſentit illi veritati primariò propter medium demõſtrativum; certitudinem verò fidei, inquantum ſecundariò illi veritati aſſentit propter divinam revelationẽ.

167. Dices: Aſſentire concluſioni propter teſtimonium ſupernaturale, non poteſt etiam ſecundariò convenire ſcientiæ naturali: Sed ſcientia, quâ Philoſophus Chriſtianus ſcit evidenter Deum eſſe, eſt naturalis, teſtimonium verò Dei revelantis eſt ſupernaturale: Ergo nequit per talem ſcientiam veritati illi aſſentire, etiam ſecundariò, propter teſtimonium Dei ipſam revelantis.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Aſſentire concluſioni propter teſtimonium ſupernaturale, non poteſt etiam ſecundariò convenire ſcientiæ naturali, præciſè ſecundùm ſe & abſolutè ſumptæ, concedo Majorem: non poteſt convenire ſcientiæ naturali, ut conjunctæ cum habitu fidei, quo tale teſtimonium cognoſcitur, nego Majorem. Sicut enim virtutes morales, quamvis ex ſeipſis præciſè non poſſint elicere actus meritorios, poſſunt tamen ut conjunctæ cum charitate: ſic licèt ſcientia naturalis, in Philoſopho Chriſtiano, ex ſe præciſè incapax ſit aſſentiendi ſuis concluſionibus, propter divinum teſtimonium, nihilominus ex unione quam habet cum fide, quâ divinum teſtimonium attingitur, poteſt ſecundariò talem aſſenſum elicere. Ratio eſt, quia ut docet D. Thomas quæſt. 22. de verit. art. 13. virtus ſuperior conjuncta inferiori, eam perficit, ipſique communicat modum operandi ſuperiorem, imò aliquando contrarium, ad eum quem habet ex ſua natura præciſè ſumpta: unde videmus quod licèt aqua maris ex ſua propria natura tendat deorſum, ex influxu tamen lunæ habet motum acceſsûs & receſsûs: & ſimiliter licèt orbes planetarum ex propria natura habeant ſolùm moveri ab occidente in orientem, virtute tamen primi mobilis, cui conjunguntur, feruntur ab oriente in occidentem. Voluntas etiam, licèt ex ſua natura ſolùm habeat velle, ex participatione tamen intellectûs habet velle modo quodam collativo; unde actus intentionis reſpicit finem comparativè ad media, & electio comparat ipſa media inter ſe, & unum præ alio accipit. Demum rãtio participat vim movendi à voluntate, quæ eſt primum movens quoad exercitium: quare actus imperij ſupponit electionem voluntatis, & ab ipſa efficaciam & vim motivam participat, ut in Tractatu de actibus humanis fusè declaravimus. *Diſp. 9. & 11.*

§. III.

Solvuntur aliæ objectiones, contra ſecundam partem concluſionis fieri ſolitæ.

168. CONtra ſecundam partem concluſionis, in qua diximus habitus fidei & ſcientiæ non poſſe ſimul exiſtere, objicitur primò. Quæ comparantur adinvicem ſicut duo lumina, quamvis unum ſit majus in ratione luminis quàm aliud, poſſunt tamen eſſe ſimul circa idem objectum, ut patet in Sole, & candela: Sed fides & ſcientia comparantur adinvicem ſicut duo lumina; quamvis enim fides dicatur obſcura, ſi comparetur evidentiæ ſcientiæ, verè tamen eſt lumen intellectuale; unde D. Petrus eam in ſua ſecunda Epiſtola vocat *lucernam lucentem in caliginoſo loco*; & Chryſoſtomus ſuper Matthæum dicit quod fides lampas eſt, quia ſicut lampas illuminat domum, ita fides animam: Ergo poteſt eſſe ſimul cum ſcientia, tanquam cum altero lumine, circa idem objectum.

169. Secundò: Quæ opponuntur ad invicem ſolùm contrariè, poſſunt eſſe ſimul de potentia Dei abſoluta: Sed oppoſitio inter habitum fidei, & habitum ſcientiæ, eſt tantùm contraria, quandoquidem eſt inter duo entia poſitiva, non verò inter ens poſitivum & privativum: Ergo habitus fidei, & habitus ſcientiæ, poſſunt, ſaltem de potentia abſoluta, ſimul in eodem intellectu exiſtere.

170. Tertiò: Habitus opinionis & ſcientiæ poſſunt eſſe ſimul in eodem intellectu, quamvis unus ſit obſcurus, & alter evidens, quia opinio & ſcientia per diverſa media procedunt, ut docet D. Thomas in 4. diſt. 31. quæſt. 2. art. 1. quæſtiunc. 1. ad 4. his verbis: *Opinio & ſcientia, quamvis ſint de eodem.*

non tamen ſecundùm idem medium, ſed ſecundùm diverſa, & ideò poſſunt eſſe ſimul : Sed etiam fides & ſcientia per diverſa media procedunt: Ergo non obſtante obſcuritate fidei, & evidentiâ ſcientiæ, poſſunt ſimul in eodem intellectu exiſtere.

171. Quartò : Habitus fidei poteſt ſtare cum lumine gloriæ : Ergo & cum habitu claræ ſcientiæ. Conſequentia patet ex paritate rationis. Antecedens probatur : Paulus in raptu vidit Deum, & tamen in eo manſit habitus fidei, ut dicemus paragrapho ſequenti : Ergo actus fidei poteſt ſtare cum clara Dei viſione, ſubindeque cum lumine gloriæ, ſine quo clara Dei viſio eſſe nequit.

172. Ad primum reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem. Et ad probationem ei ſubjunctam dico, quòd licèt fides ſit lumen intellectûs, eo ipſo tamen quod admixtam habeat obſcuritatem, non comparatur ad ſcientiam, ſicut lumen parvum candelæ ad magnum lumen Solis, ſed ſicut lux adumbrata, ſeu admixta tenebris, ad lucem puram, & omnis obſcuritatis expertem.

173. Ad ſecundum nego etiam Minorem : quamvis enim habitus ſcientiæ, & habitus fidei, opponantur inter ſe contrariè, habent tamen præterea inter ſe oppoſitionem privativam ; quatenus nimirum fides eſt eſſentialiter inclinatio ad aſſenſum obſcurum, ſive inevidentem, ſcientia verò inclinatio ad aſſenſum clarum & evidentem.

174. Ad tertium nego Majorem. Ad cujus probationem reſpondent Carmelitæ Complutenſes in Logica diſp. 10. quæſt. 4. D. Thomam mutaſſe ſententiam in Summa : Nam hîc art. 5. ſibi quarto loco idem argumentum opponit, quod ſibi objecerat in tertio libro ſententiarum, nimirum: *Opinio plus diſtat à ſcientia quàm fides, cùm fides dicatur eſſe media inter opinionem & ſcientiam : Sed opinio & ſcientia poſſunt eſſe de eodem : Ergo etiam fides & ſcientia.* Cui reſpondet, quod *de eodem ſecundùm idem non poteſt eſſe ſimul in uno homine ſcientia, nec cum opinione, nec cum fide.* Idem docet quæſt. 14. de verit. art. 9. ad 6. ubi ait : *Non videtur eſſe poſſibile, quod aliquis de eodem habeat ſcientiam & opinionem ; quia opinio eſt cum formidine alterius partis, quam formidinem ſcientia excludit : & ſimiliter non eſt poſſibile quod ſit de eodem fides & ſcientia.*

175. Exiſtimo tamen non eſſe neceſſe ad hanc ſolutionem recurrere : poteſt enim reſponderi cum Joanne à S. Thoma hîc diſp. 2. art. 1. quod cùm S. Doctor in 3. libro ſententiarum docet quod opinio & ſcientia poſſunt eſſe ſimul, non loquitur de opinione adæquatè ſumpta, ſed de illa ut inadæquatè ſumitur, & prout ſub ratione præciſa probabilitatis, quam importat ex parte medij, conſideratur. Itaque in opinione ſunt tria, nimirum formido, ſeu incertitudo, obſcuritas, ſeu inevidentia, & probabilitas ex parte medij ſeu rationis cui innititur, quæ licèt propter ſuam imperfectionem non convincat intellectum, ipſum tamen aliqualiter movet, ſuadet, & inclinat : ratione primi & ſecundi opinio ſcientiæ opponitur, & cum ea in eodem intellectu ſtare nequit ; non verò ratione tertij, quia medium probabile & demonſtrativum non repugnant ex parte ſubjecti. Unde paragrapho præcedenti dicebamus, quod poteſt quis eandem concluſionem per medium demonſtrativum, & per medium probabile attingere, eique primariò & principaliter, propter medium neceſſarium aſſentire, & minùs principaliter ac ſecundariò, propter alicujus perſonæ dicentis authoritatem : *Quia ille qui cognoſcit cauſam, ex hoc magis poteſt cognoſcere ſigna probabilitatis, ex quibus procedit dialecticus ſyllogiſmus, ut inquit* S. Doctor 3. parte quæſt. 9. art. 3. ad 2.

Ad quartum nego Antecedens. Ad cujus probationem dico lumen gloriæ collatum D. Paulo in raptu, non fuiſſe in eo per modum habitûs, ſed ſolùm per modum paſſionis tranſeuntis, ſicut lumen quod infunditur Prophetis, dum futura ipſis revelantur, ut docet Divus Thomas infrà quæſt. 175. art. 3. ad 2. his verbis : *Divina eſſentia videri ab intellectu creato non poteſt, niſi per lumen gloriæ, de quo dicitur Pſal. 35. In lumine tuo videbimus lumen. Quod tamen dupliciter participari poteſt : uno modo per modum formæ immanentis, & ſic beatos facit ſanctos in patria : alio modo per modum cujuſdam paſſionis tranſeuntis, ſicut dictum eſt de lumine prophetiæ ; & hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit.*

176.

§. IV.

Alia difficultas reſolvitur, & tertia ſententia ut probabilior eligitur.

DIco ſecundò : Habitus fidei ſtare poteſt cum actu ſcientiæ evidentis, ſeu clara Dei viſione, per modum tranſeuntis communicata.

177. Probatur primò ex D. Thoma infrà quæſt. 175. art. 3. ad 3. ubi cùm ſibi objeciſſet, D. Paulum in ſuo raptu habuiſſe fidem, & conſequenter non vidiſſe eſſentiam divinam, reſpondet : *Ad tertium dicendum, quod quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, ſed ſolùm habuit actum beatorum, conſequens eſt, ut ſimul tunc in eo non fuerit actus fidei, fuit tamen ſimul fidei in eo habitus :* Ergo ex ſententia D. Thomæ habitus fidei poteſt eſſe cum actu viſionis.

Reſpondet Capreolus, D. Thomam docere quidem, quod Paulus in raptu habuerit fidei habitum, ſed non circa eaſdem veritates, quas vidit in eſſentia divina : licèt enim (inquit) in illo raptu viderit eſſentiam divinam, in ea tamen non vidit omnes articulos fidei, nec omnia divina myſteria, præſertim ea quæ Deo liberè competunt, & quæ myſteria gratiæ appellantur ; & ita manſit in eo habitus fidei reſpectu articulorum, ſeu myſteriorum quæ non vidit, non verò reſpectu eorum quæ vidit, niſi in præparatione animi. Eandem interpretationem tradit Cajetanus in commentario illius loci, eique favere videtur S. Doctor quæſt. 13. de verit. art. 5. ad 5. & 6. ubi docere videtur, quod Paulus in raptu non vidit in eſſentia divina omnia myſteria, ſed tantùm aliqua.

178. Sed contra primò, ſi hoc tantùm voluiſſet Sanctus Thomas, malè diſtinxiſſet inter habitum & actum fidei, nec dixiſſet quod licèt in D. Paulo non fuerit tunc actus fidei, benè tamen ejus habitus : malè, inquam, diſtinxiſſet inter habitum & actum fidei, cùm conſtet ſimul poſſe eſſe habitum fidei, & habitum ſcientiæ claræ & evidentis, circa diverſa objecta, ut patet in Philoſopho Chriſtiano, qui claram & evidentem ſcientiam habet de unitate Dei, & fidem de Trinitate Perſonarum divinarum.

179. Secundò : Ideò Paulus, ſecundùm D. Thomam, elevatus eſt ad viſionem Dei, quia futurus erat Gentium magiſter, & doctor myſteriorum gratiæ, ut haberet plenius magiſterium circa ea quæ docturus & prædicaturus erat : Ergo in eſſentia

divina non ſolùm vidit myſteria quæ ſunt neceſ- A ſariò in Deo, putà unitatem Perſonarum, & divina attributa, ſed etiam illa quæ ab ipſo liberè procedunt, ut Incarnationem, Euchariſtiam, Reſurrectionem mortuorum, & ſimilia, quæ myſteria gratiæ appellantur; aliàs fruſtra vidiſſet Deum, ex fine hujus magiſterij. Nec oppoſitum aſſerit Divus Thomas quæſt. 13. de verit. art. 5. ad 5. ſed potiùs ibi docet quod raptus eſt, ut videret, & eſſet teſtis gloriæ Sanctorum, & myſteriorum Dei; & ſolùm ibi aſſerit, quod non vidit, nec cognovit, an eſſet in corpore, vel extra corpus, & alia quæ pertinent ad ſtatum beatorum, maximè poſt reſurrectionem, quæ modò non cadunt ſub fide explicita.

180. Contra tertiò: Fide circa Deum, & ea quæ ne- B ceſsariò ipſi conveniunt, exclusâ, non poteſt remanere circa alia objecta materialia & ſecundaria; nam ex una parte fides ſpecificatur à Deo, tanquam ab objecto formali quod; ex alia verò, ſublato eo à quo habitus ſpeciem ſumit, neceſſe eſt habitum ipſum auferri: Ergo vel D. Paulus in ſuo raptu retinuit fidem habitualem, etiam circa Deum, & omnia quæ neceſsariò ei conveniunt, vel etiam circa alia objecta, quæ ſunt tantùm materialia & ſecundaria, eam amiſit, ſubindeque nulla eſt diſtinctio & interpretatio à Capreolo tradita. C

181. Dices, Etſi Paulus in raptu viderit Deum, ut eſt objectum primarium fidei; ac proinde de Deo in ſe non retinuerit fidem; ipſum tamen non vidiſſe, ut erat ratio continendi plura myſteria gratiæ, & ſic circa illa potuiſſe retinere fidem habitualem.

Sed contra: Etſi Chriſtus non frueretur Deo in via, ſecundùm quod erat ratio beatificandi corpus, non tamen in eo fuit actus vel habitus ſpei Theologicæ; eò quòd poſſeſsâ ratione primariâ, non relinquebatur locus ſpei circa objectum ſecundarium, etiam attingendo objectum primarium, non quidem in ſe, ſed ut rationem communicandi gloriam corporis: Ergo ſimiliter, ſi D Paulus in raptu non potuit retinere fidem habitualem circa Deum, & ea quæ neceſsariò ipſi competunt, non potuit etiam eam habere circa ipſum, ut erat ratio continendi plura myſteria gratiæ; cùm talia myſteria non minùs pertineant ad objectum materiale & ſecundarium fidei, quàm gloria corporis ſpectat ad objectum ſecundarium ſpei.

182. Probatur ſecundò concluſio ratione fundamentali. Inter habitum & actum non eſt formalis oppoſitio, ſed effectiva, vel diſpoſitiva, quatenus actus diſponit ad habitum oppoſitum, vel quatenus habitus producit actum, qui alteri actui opponitur formaliter; inter ſe tamen actus & habitus non opponuntur, habitus enim ſolùm dicit inclinationem ad aliquid, actus verò actualem E tendentiam ad illud, benè autem ſtat cum inclinatione ad unum tendentia ad oppoſitum; ſicut lapis, ſtante gravitate quæ inclinat ad centrum, poteſt tendere ſurſum per impulſum violentum; & habens habitum manſuetudinis in actum iræ prorumpere: Ergo ſicut habitus virtutis, & actus vitij, poſſunt ſimul eſſe in eodem ſubjecto, & circa idem objectum, ut docent communiter Theologi, & quotidiana confirmat experientia, ita & habitus fidei, & actus ſcientiæ.

183. Dices: Inter actum vitij, & actum ſcientiæ, hoc reperiri diſcrimen, quòd unicus actus vitij non producit habitum vitioſum; per unicum verò actum ſcientiæ, qui eſt demonſtratio, producitur habitus ſcientiæ.

Sed contra: Licèt hæc diſparitas efficiat quod habitus fidei non ſit naturaliter compoſſibilis cum actu ſcientiæ evidentis in eodem intellectu, circa idem objectum; quia nimirum talis actus, conſiſtens in demonſtratione, eſt naturaliter productivus habitûs ſcientiæ evidentis, incompoſſibilis omnino cum habitu fidei; cum hoc tamen ſtat, ſupernaturaliter, ſive miraculosè fieri poſſe, quod habitus ſcientiæ ex illo actu ſcientifico non reſultet, ſubindeque & quod habitum fidei compatiatur ſecum.

Tertiò ſuaderi poteſt concluſio aliâ ratione, 184. quam inſinuat S. Thomas loco in prima probatione relato. Formæ contrariæ tunc ſolùm ſe invicem expellunt, quando ſunt in ſtatu perfecto & permanenti, non verò quando ſunt in ſtatu imperfecto, & in ſubjecto ſolùm in eſſe viali, & per modum tranſeuntis exiſtunt: ſicut patet in accidente ſpirituali, cui quamvis repugnet ſubjectari permanenter in re corporea, poteſt tamen tranſeunter recipi in ea, ut de virtute productiva gratiæ, reſpectu ſacramentorum, docet expreſsè D. Thomas 3. parte quæſt. 62. art. 4. Sed per abſolutam Dei potentiam actus viſionis beatificæ poteſt eſſe in aliquo, ſolùm per modum tranſeuntis, & in eſſe viali & imperfecto, ut de lumine gloriæ, quod fuit datum Paulo, quando vidit in raptu divinam eſſentiam, docet idem S. Doctor, infrà quæſt. 175. artic. 3. ad 2. & ſuper cap. 12. Epiſt. 2. ad Corinth. lect. 1. ubi hæc ſcribit: *Viſio Dei per eſſentiam fit per lumen aliquod, ſcilicet per lumen gloriæ, de quo dicitur in Pſalmis; in lumine tuo videbimus lumen. Sed aliquod lumen communicatur alicui per modum paſſionis, alicui verò per modum formæ inhærentis: ſicut lumen Solis invenitur in carbunculo, & in ſtellis, ut forma inhærens, id eſt connaturalis effecta, ſed in aëre invenitur ut forma tranſiens, & non permanens, quia tranſit abeunte Sole. Similiter & lumen gloriæ dupliciter menti infunditur: Vno modo per modum formæ connaturalis factæ & permanentis, & ſic facit mentem ſimpliciter beatam..... Alio modo contingit lumen gloriæ mentem humanam, ſicut quædam paſſio tranſiens, & ſic mens Pauli fuit in raptu lumine gloriæ illuſtrata; unde etiam ipſum nomen raptus oſtendit, tranſeundo hoc eſſe factum.* Ergo ſupernaturaliter, ſive miraculosè fieri poteſt, quod habitus fidei ſimul ſtet cum clara Dei viſione, ſive quod viſio clara Dei habitum fidei ab eodem ſubjecto non expellat. Et hanc rationem, ut dixi, inſinuat S. Thomas his verbis, in prima probatione adductis: *Quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, ſed ſolùm habuit actum beatorum, conſequens eſt, ut ſimul tunc in eo non fuerit actus fidei: fuit tamen ſimul in eo fidei habitus.* Ex quo intelliges, quod ſi daretur aliqua demonſtratio, quæ non permanenter, ſed tantùm per modum tranſeuntis afficeret intellectum, non evacuaret habitum fidei, vel opinionis; quia tunc non generaret habitum ſcientiæ, cum habitu fidei & opinionis incompoſſibilem: ſicut lumen illud gloriæ, quod fuit datum Paulo, quando vidit in raptu divinam eſſentiam, habitum fidei non excluſit, ſed duntaxat ipſum ligavit, & impedivit ne tunc in actum prorumperet, quia non fuit datum per modum habitûs, ſed ſolùm per modum coruſcationis tranſeuntis, ut de lumine prophetiæ docet S. Thomas infrà quæſt. 171. art. 2.

185. Dices cum Durando in 3. dist. 31. quæst. 2. incompossibilitatem non facit longitudo temporis, sed natura oppositionis : Ergo si habitus fidei, & actus visionis, non possint permanenter esse simul, ratione oppositionis quam habent inter se, nec poterunt etiam transeunter simul existere.

186. Respondeo cum Cajetano, quod incompossibilitas consurgit quidem ex natura oppositionis, sed aliquando oppositio inter aliqua non est in actu exercito, nisi illa sint in statu completo & permanenti, subindeque interdum necessaria est permanentia, ut exerceatur incompossibilitas inter illa; ut patet in exemplo suprà adducto de accidente spirituali, cui quamvis repugnet subjectari in re corporea permanenter, potest tamen transeunter in ea recipi.

§. V.

Solvuntur objectiones.

187. OBjicies primò : Quod actualiter possidetur, nequit simul habitualiter sperari, nam ut dicitur ad Rom. 8. *Quod videt quis, quid sperat?* Ergo similiter quod actualiter scitur, scientiâ evidenti, nequit habitualiter credi.

188. Respondeo distinguendo Antecedens : Quod actualiter possidetur, & permanenter, nequit simul habitualiter sperari, concedo Antecedens : Quod actualiter possidetur, at non permanenter, sed tantùm transeunter, nequit simul habitualiter sperari, nego Antecedens. Qui enim solùm per modum transeuntis aliquid possidet, potest simul habitualiter sperare, ipsum possidere per modum permanentis : unde quia visio beatifica fuit in raptu collata D. Paulo solùm per modum transeuntis, sperare potuit ipsam permanenter & habitualiter possidere, eoque modo quo beati illâ fruuntur in patria. Similiter distinguo Consequens : Ergo quod actualiter scitur, scientiâ evidenti, & permanenter, nequit habitualiter credi, concedo. Quod actu scitur, scientiâ evidenti, sed solùm transeunter, nego. Ut enim suprà dicebamus, si daretur aliqua demonstratio, quæ non permanenter, sed solùm transeunter intellectum afficeret, non excluderet habitum fidei, sicut visio clara divinæ essentiæ D. Paulo in raptu communicata, illum non expulit, quia non permanenter, sed solùm per modum transeuntis, fuit collata.

189. Objicies secundò : Mox ut aliquis videt Romam, perdit fidem humanam quam habebat de ejus existentia : Ergo pariter statimatque D. Paulus in raptu clarè vidit divinam essentiam, habitum fidei infusæ amisit.

190. Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem : Ratio autem discriminis est, quia visio Romæ producit speciem, quæ evidenter eam repræsentat, & quæ post visam Romam remanet in memoria ; at verò cùm D. Paulus non viderit divinam essentiam per speciem creatam, sed per ipsammet Dei essentiam, vices speciei gerentem, ut docet D. Thomas infrà quæst. 175. art. 4. non mansit in ejus memoria species, per quam haberet notitiam evidentem de rebus visis in verbo ; sed solùm remansit refulgentia quædam luminis gloriæ, & ad summum species ipsius visionis creatæ, quæ cùm non formasset verbũ creatum, non repræsentabat Deum in se clarè, subindeque habitum fidei non excludebat. Ex quo intelliges, quod si Deus, de potentia extraordinaria, impediret ne visio Romæ speciem sui repræsentativam in sensibus internis produceret, vel faceret quod talis species in memoria non remaneret, talis visio habitum fidei humanæ de existentia Romæ non expelleret, sed cum eo in tali casu stare posset.

191. Objicies tertiò : Ut duo extrema sint incompossibilia in eodem subjecto, sufficit quod inter illa sit oppositio indirecta : Sed actus scientiæ indirectè saltem & mediatè opponitur habitui fidei : Ergo cum illo est incompossibilis in eodem subjecto. Minor constat : Major verò duplici exemplo suadetur. In primis enim actus peccati mortalis non opponitur directè, sive immediatè, habitui charitatis, sed indirectè tantùm & mediatè, cùm nullus actus directè contrarietur habitui ; & tamen per quemlibet actum peccati mortalis habitus charitatis destruitur. Secundò, actus scientiæ non opponitur habitui opinionis, nisi indirectè & mediatè, & tamen quilibet actus scientiæ habitum opinativum expellit, & cum eo est incompossibilis in eodem intellectu : Ergo ut duo extrema sint incompossibilia in eodem subjecto, sufficit quod indirectè & mediatè opponantur inter se.

192. Respondeo negando Majorem. Et ad primam ejus probationem dico, quod gratia & charitas unico actu peccati expellantur, non provenire ex eo quòd actus semper destruat habitum oppositum, sed quia peccatum mortale impedit influxum causæ, gratiam & charitatem habitualem conservantis ; quatenus homo per peccatum avertitur à Deo, & sic ponit obicem conservationi gratiæ ; sicut qui claudit fenestram, ponit impedimentum illuminationi Solis : unde gratia & charitas non destruuntur per formalem oppositionem actûs peccaminosi, sed per appositionem impedimenti. Ad secundam probationem dicendum est, quod actus scientiæ non habet destruere, seu expellere habitum opinionis, ex eo quod ipsi indirectè opponitur, sed quia quilibet actus scientificus, & quælibet demonstratio producit habitum scientiæ, qui formaliter & directè contrariatur habitui opinionis, subindeque eum expellit, licèt maximè radicatum in subjecto : unde si daretur aliqua demonstratio ita debilis & imperfecta, quòd non generaret habitum scientiæ, vel si Deus, de potentia absoluta, impediret ne habitus scientiæ ex actu scientifico & demonstrativo resultaret, talis actus habitum opinionis non excluderet. Cùm ergo nos supponamus, quod Deus miraculosè impediat, sicut impedire potest, quod actus scientiæ evidentis, quem homo elicit circa aliquod objectum fidei, non producat habitum scientificum, sicut impedivit in raptu D. Pauli ne actus visionis divinæ essentiæ causaret in eo visionem habitualem ; manifestum est, quod saltem de absoluta potentia habitus fidei stare potest in eodem intellectu cum actu scientiæ evidentis ; sicut in raptu Pauli clara Dei visio simul cum habitu fidei in ejus intellectu extitit.

193. Objicies quartò cum Capreolo : Ablato objecto, necesse est habitum ipsum auferri : Sed per actum scientiæ evidentis, aut per claram Dei visionem, per modum transeuntis communicatam, aufertur objectum fidei : Ergo & ipse fidei habitus tollitur ; subindeque ille cum clara Dei visione, vel cum actu scientiæ evidentis, incompossibilis est. Major patet, Minor probatur. Sicut coloratum, vel lucidum est objectum visûs, ita non visum est objectum fidei, ut docet D. Thomas hîc

art 4. & probat ex Apoſtolo ad Hebræos 11. dicente quod *fides eſt argumentum non apparentium*, vel ut in textu Græco habetur, ἔ βλεπομένων, id eſt *non viſorum* : Sed per actum ſcientiæ evidentis, aut per claram Dei viſionem, etſi illa per modum tranſeuntis fiat, res credita deſinit eſſe non viſa, & incipit eſſe apparens & manifeſta, ut conſtat : Ergo per actum ſcientiæ evidentis, vel per claram Dei viſionem, per modum tranſeuntis communicatam, objectum fidei tollitur. A

194. Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dico, objectum fidei habitualis eſſe non viſum habitualiter : unde quantumcumq; aliquid ſit viſum actualiter, dummodo habitualiter ſit non viſum, non deſtruitur ratio formalis objecti habitûs fidei : ſicque ille cum actu ſcientiæ evidentis, vel cum clara Dei viſione, per modum tranſeuntis communicata, in eodem intellectu ſtare poteſt ; quia licèt actus ſcientiæ aut viſionis denominent objectum viſum, vel apparens actualiter, non tamen habitualiter & permanenter ; id enim ſolùm competit habitui ſcientiæ, aut lumini gloriæ, per modum habitûs & qualitatis permanentis collato, quo pacto confertur Sanctis in patria. B

195. Dices : Actualis viſio facit objectum magis & perfectiùs eſſe viſum, quàm habitualis : Ergo ſi habitus ſcientiæ, & lumen gloriæ, per modum habitûs & qualitatis permanentis collatum, cum habitu fidei ſtare nequeant, à fortiori actus ſcientiæ & viſionis erunt cum illo incompoſſibiles. C

Sed nego conſequentiam : hoc enim non eſt cauſa quare habitus fidei & ſcientiæ ſimul ſtare nequeant, ſed major & directa oppoſitio, quam inter ſe habent : unde cùm actus ſcientiæ, & viſionis non opponatur directè habitui fidei, ſed mediatè tantùm & indirectè, ut ſuprà oſtenſum eſt, ſimul cum illo eſſe poſſunt. Sicut licèt major ſit malitia in actibus, quàm in habitibus vitiorum ; tamen quia actus non contrariatur directè habitui, ſed indirectè tantùm, cum habitu vitij poteſt eſſe actus virtutis, vel èconcra habitus virtutis cum actu vitij, ut docet Divus Thomas 1. 2. quæſtione 71. articulo 4. ubi ſic diſcurrit : *Aliter ſe habet habitus in anima, & forma in re naturali : forma enim naturalis ex neceſſitate producit operationem ſibi convenientem, unde non poteſt eſſe ſimul cum forma naturali actus formæ contrariæ ; ſicut non poteſt eſſe cum calore actus infrigidationis, neque ſimul cum levitate motus deſcenſionis, niſi forte ex violentia exterioris moventis : ſed habitus in anima non ex neceſſitate producit ſuam operationem, ſed homo utitur eo cùm voluerit ; unde ſimul habitu in homine exiſtente, poteſt non uti habitu, aut agere contrarium actum, & ſic poteſt habens virtutem procedere ad actum peccati.* D E

ARTICVLVS VII.

Vtrum ſaltem evidentia in atteſtante cum fide compoſſibilis ſit ?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, concluſio affirmativa ſtatuitur.

196. HÆc quæſtio nullam patitur difficultatem apud illos, qui evidentiam objecto fidei non repugnare exiſtimant, dummodo per aliud medium quàm per revelationem habeatur : cùm enim evidentia rei in ſe major ſit, quàm evidentia in atteſtante, quæ non eſt ipſius rei revelatæ, ſed duntaxat ipſius revelationis, & teſtificationis nobis factæ, ita ut clarè & evidenter nobis conſtet revelationem illam eſſe à Deo ; illi qui docent evidentiam rei in ſe poſſe ſimul ſtare cum fide, à fortiori id aſſerere debent de evidentia in atteſtante. Sed apud Thomiſtas, qui cum Præceptore Angelico docent evidentiam rei in ſe, etſi per aliud medium quàm per revelationem habeatur, repugnare objecto fidei, diſputari ſolet, an ſaltem evidentia in atteſtante cum fide compoſſibilis ſit, vel ut alij loquuntur, an objecta fidei ab eo credi poſſint, qui evidenter cognoſcit, extra viſionem beatam, Deum illa revelare ? Pro cujus reſolutione

Supponendum eſt primò contra Bannem, infrà quæſt. 5. art. 1. dubio unico, ſolut. ad 2. poſſe dari evidentiam in atteſtante extra viſionem beatificam. 197.

Probatur breviter : Evidentia in atteſtante eſt certa & evidens cognitio revelationis divinæ : Sed divina revelatio, cùm fiat per aliquem exteriorem effectum, qui dicitur locutio, eſt cognoſcibilis evidenter extra verbum ; aliàs enim daretur aliquod ens, quod ſecundùm ſe, & in propria natura, non eſſet evidenter cognoſcibile : Ergo poteſt dari evidentia in atteſtante extra verbum, ſeu viſionem beatificam.

Confirmatur : Quemadmodum poſſumus cognoſcere evidenter vocem alicujus hominis loquentis, abſque eo quod ipſum videamus ; ita poteſt Deus manifeſtare vocem ſuam, ſive exteriores illos effectus, quibus loquitur & teſtificatur aliquid, quique conſiſtunt in veris miraculis, poteſt, inquam, illos effectus, ſubindeque vocem ſuam manifeſtare, abſque eo quod à nobis videatur : Ergo poteſt dari evidentia in atteſtante, extra viſionem beatificam. 198.

Id etiam variis exemplis illuſtrari & confirmari poteſt. Nam primus Angelus, ut infrà oſtendemus, dum eſſet viator, habuit evidentiam in atteſtante de Dei revelatione, cùm certò & evidenter cognoverit ſe à ſolo Deo poſſe illuminari. B. etiam Virgo, cùm ſciret ſe non peperiſſe viâ ordinariâ, & ſimul Virginem ſe eſſe, & matrem, taleque ſignum accepiſſet in teſtimonium divinitatis filij quem genuerat, habebat evidentiam in atteſtante de Chriſti divinitate. Idem dicendum de Lazaro, cùm certò ſciret, Chriſtum in teſtimonium ſuæ divinitatis ipſum à mortuis ſuſcitaſſe. Item S. Thomas infrà quæſt 171. art. 5. & Cajetanus ibidem, docent Prophetam, dum illuminatur à Deo, certum fieri de illuminatione & locutione Dei, habereque ejus evidentiam, juxta illud 2. Regum 23. *Mihi locutus eſt fortis Iſraël, dominator hominum, ſicut lux auroræ orientè Sole mane rutilat abſque nubibus.* Ubi omnino appoſitè, ad innuendum hanc revelationem eſſe evidentem, ſaltem in atteſtante, comparatur luci auroræ, ut diſtinguatur tum à cognitione omnino clara & meridiana, quæ eſt viſio beatifica ; tum à cognitione omnino obſcura, ſcilicet ſola fide. Denique valde probabile eſt, Apoſtolos, & Evangeliſtas, eandem habuiſſe evidentiam divinæ revelationis : cùm enim divina providentia infima per media regat & adminiſtret, congruum videtur, ut primi fidei Doctores, quibus Deus immediatè myſteria ſua revelavit, eorumque organo & miniſterio illa cæteris cre- 199.

denda proposuit, majorem aliquam illorum habuerint notitiam, quæ alia esse nequit, quàm evidentia in attestante, quæ inter fidem & visionem media est. Unde 1. Joan. 1. dicitur : *Quod vidimus, testamur, & annuntiamus vobis, ut vos credatis.* Ubi asseritur vidisse Apostolos quod nos credimus ; vidisse, inquam, non in se, sed in attestante.

200. Suppono secundò, evidentiam divinæ revelationis, quæ evidentia in attestante dicitur, dupliciter posse considerari : primò secundùm se solam, absque alia cognitione evidenti, sibi conjuncta : secundò prout est conjuncta cum alia duplici cognitione clara & evidenti, quarum una sit, quod Deus non potest mentiri, nec falli, nec fallere ; altera, quod quando Deus revelat aliquam veritatem, loquatur in sensu litterali & proprio, ita ut possit formari sequens discursus : *Deus non potest mentiri, nec falli, nec fallere ; & modo in sensu litterali dicit mihi quod Verbum caro factum est : ergo ita est à parte rei.* In quo discursu præmissæ sunt evidenter notæ, & conclusio benè ex illis infertur.

201. Tertiò supponitur tanquam certum, quod fides potest stare cum evidentia in attestante, primo modo considerata : nam etsi aliquis cognoscat Deum sibi loqui, si tamen ex alia parte non cognoscit evidenter, quòd Deus non possit falli, nec fallere, & quòd loquatur in sensu litterali & proprio, non est sufficiens motivum ad cognoscendum evidenter ita esse sicut Deus loquitur.

Unde solùm difficultas est de evidentia in attestante, secundo modo considerata, prout scilicet secum habet adjunctas alias duas cognitiones evidentes, ex quibus potest formari prædictus discursus ; an scilicet cum assensu fidei illa compossibilis sit ?

Partem negantem tenent Durandus, Bannez, & Victoria, quos sequitur illustrissimus Archiepiscopus Avenionensis, hîc art. 5. cap. 8. Hanc etiam ut probabilem defendit Joannes à S. Thoma, disp. 2. art. 2. Sed affirmativa sententia in schola D. Thomæ communior est, eamque docent Cajetanus infrà quæst. 5. art. 1. Ferrariensis 3. contra Gentes, cap. 40. Alvarez in 3. p. disp. 61. concluf. 2. Philippus à S. Trin. hîc disp. 2. dub. 5. & alij : cum quibus

Dico : Qui habet evidentiam in attestante, id est evidentiam divinæ testificationis, potest habere fidem de veritate testificata, quamvis tunc etiam clarè & evidenter cognoscat Deum in sensu litterali & proprio loqui, & ipsum nec falli nec fallere posse.

202. Probatur primò conclusio ex D. Thoma, infrà quæst. 5. art. 2. in corp. ubi sic ait : *Si aliquis Propheta prænuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, & adhiberet signum, mortuum suscitando ; ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifestè hoc dici à Deo, qui non mentitur, licèt illud futurum quod prædicitur, in se evidens non esset : unde per hoc ratio fidei non tolleretur.* Quibus verbis clarè fatetur, quod cum manifesta cognitione locutionis Dei, qui non mentitur, potest stare fides circa rem dictam, vel revelatam, quia per talem locutionem, vel revelationem, ipsa non redditur evidens in se.

203. Respondet Joannes à S. Thoma, oppositam sententiam ut probabilem defendens, S. Doctorem in illo loco non agere de evidentia testificationis in se, sed de evidentia credibilitatis, quam omnes concedunt posse stare cum fide.

A Sed hæc responsio manifestè repugnat textui, ait enim S. Thomas : *Ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifestè,* HOC DICI A DEO, *qui non mentitur.* Quæ verba evidentiam testificationis in se, non verò solius credibilitatis, apertè declarant. Nec valet quod subdit prædictus Author, nimirum verba illa S. Doctoris significare solùm, quod intellectus convinceretur per tale miraculum, ut manifestè crederet illud esse credibile credibilitate divinâ : nam verba illa : *Cognosceret manifestè hoc dici à Deo :* non nisi de divina dictione, seu locutione, intelligi possunt, ut de se patet.

Addo quod ex ratione S. Thomæ colligitur ip- 204.
B sum loqui de evidentia ipsius testificationis, seu revelationis : tota enim ratio, quam ibi proponit ad probandum quod non tollitur ratio fidei circa illud futurum, quod quis evidenter cognoscit à Deo dici, est quia tale futurum remanet nihilominus in se obscurum : Sed etsi cognoscatur evidenter divina testificatio, seu revelatio, adhuc tale futurum in se obscurum remanet, ut ex infrà dicendis constabit : Ergo prædicta verba D. Thomæ de evidentia testificationis, & non solùm credibilitatis, possunt & debent intelligi.

Probant secundò nostram conclusionem plures 205.
ex nostris Thomistis hoc discursu. Qui propositionibus fidei nostræ obscurum præbere potest assensum, potest eas credere : Sed licèt aliquis evi-
C denter cognoscat, extra visionem beatificam, Deum eas revelare, idque in sensu proprio, & in tali revelatione non posse nec decipi, nec decipere, potest tamen obscurum eis præbere assensum ; cùm eas non videat in seipsis, nec in causa, vel in effectu ; nam illa testificatio extrinseca non est causa veritatis testificatæ, quandoquidem sine tali testificatione staret talis veritas ; item non causatur testificatio ut effectus illius veritatis, cùm solùm causetur à Deo testificante : Ergo licèt aliquis evidenter cognoscat extra visionem beatificam, Deum propositiones nostræ fidei revelare, idque in sensu proprio, & in tali revela-
D tione non posse decipi, nec decipere, potest nihilominus eas credere, subindeque stare fides cum evidentia in attestante.

Verùm hæc ratio sic proposita parùm urget : 206.
quia responderi potest cum Joanne à S. Thoma, demonstrationem evidentem non requirere resolutionem in causas, vel in effectus entitatis, sed in causas & fundamenta veritatis ad quod sufficit quælibet connexio necessaria : unde sive illud sit conditio requisita, sive medium extrinsecum, sive causa extrinseca, sufficit ad generandam notitiam evidentem & convincentem intellectum. Sicut multæ demonstrationes mathematicæ procedunt ex rationibus omnino extrinsecis,
E & tamen veram generant scientiam ; & demonstrationes deducentes ad inconveniens, vel procedentes à simili, per extrinsecum medium procedunt, & nihilominus evidentem pariunt notitiam. Ergo licèt authoritas dicentis sit medium extrinsecum, si tamen habeat necessariam connexionem cum veritatibus revelatis, quoad rationes ipsis proprias, veram illarum generabit demonstrationem & scientiam.

Quapropter aliter debet formari illa ratio, ut 207.
sit efficax, & urgeat Adversarios, sicque breviter proponi. Qui cognoscit evidenter veritates nostræ fidei, non quoad rationes ipsis proprias, sed tantùm quoad rationem illis omnibus communem, potest eas credere, quantùm ad prædicata ipsis

ſpecialia : Sed qui evidenter cognoſcit extra visionem beatificam, Deum revelare veritates noſtræ fidei, loquendo de ipſis in ſenſu proprio, & non mentiendo, evidentiam habet de illis, ſolùm quoad rationem eis communem : Ergo poteſt adhuc eas credere, quoad prædicata cuilibet ſpecialia. Minor eſt certa : qui enim evidenter extra viſionem beatificam cognoſcit, Deum veritates fidei noſtræ, in ſenſu proprio, & non mentiendo, revelare, evidentiam habet de illis, duntaxat quoad ipſarum revelationem, quæ, ut conſtat, eſt quid eis commune. Major verò probatur : Ideò ſolùm qui evidenter cognoſcit noſtra myſteria eſſe credibilia, poteſt tamen, etiam juxta doctrinam Adverſariorum, ea quantùm ad prædicata ſpecialia credere, quia evidentia credibilitatis eſt evidentia rationis, non ſpecialis, ſed communis omnibus myſteriis : Ergo ſimiliter qui cognoſcit evidenter veritates noſtræ fidei, non quoad rationes ipſis proprias, ſed tantùm quoad rationem illis omnibus communem, poteſt eas, quantùm ad prædicata ipſis ſpecialia, credere. Sicut in humanis licèt aliquis evidentem habeat cognitionem de aliqua re, ſecundùm rationem communem & genericam, putà quoad rationem corporis, vel animalis, poteſt tamen adhuc habere fidem humanam circa prædicata ipſi ſpecialia, & credere alteri homini dicenti, quòd res illa ſit leo, vel homo, vel Petrus, aut Joannes.

208. Probatur tertiò concluſio: Angelus ante beatitudinem, & in ſtatu viæ, habuit fidem, ut docet S Thomas infrà quæſt. 5. art. 1. & tamen ſupremus Angelus habebat evidentiam in atteſtante myſteriorum quæ Deus ipſi tunc revelavit : cùm enim evidenter cognoſceret ſe eſſe ſupremum & primum Angelorum, ſubindeque non poſſe ab alio illuminari (illuminatio enim eſt ſuperioris ad inferiorem) evidenter etiam cognoſcebat, quod Deus immediatè ipſi loquebatur, & ſua myſteria revelabat : quin imò omnes Angeli videntur fuiſſe immediatè illuminati à Deo de myſteriis fidei ; habuerunt enim illorum revelationem in primo inſtanti ſuæ creationis, in quo ſolus Deus poterat eis loqui ; nam cùm omnes ſimul creati ſint, non poterat aliquis eorum præſupponi, ut alium illuminaret, ſubindeque omnes cognoſcebant ſe immediatè à Deo illuminari, & tamen in eo inſtanti habebant fidem : Ergo fides ſtare poteſt cum evidentia divinæ teſtificationis ſeu revelationis, quæ evidentia in atteſtante dicitur.

209. Huic argumento, quod efficaciſſimum eſt, variè occurrunt Adverſarij. Quidam dicunt, quod licèt primus Angelorum videret ſe eſſe ſupremam omnium creaturarum quas cognoſcebat, poterat tamen exiſtimare, quod Deus per miraculum occultaret ſibi creaturam ſuperiorem, quâ mediante proponerentur res fidei. Alij aſſerunt, quod Angeli in primo inſtanti non cogitabant, nec attendebant, quod Deus, qui eſt prima veritas, nec poterat fallere, nec falli ; evidentia autem in atteſtante, de qua in præſenti eſt quæſtio, debet habere conjunctam evidentem cognitionem, quod Deus nec falli, nec fallere poteſt, ut ſuppoſitione 1. annotavimus. Tertiò Joannes à S. Thoma, loco ſuprà citato, reſpondet quod Deus non revelavit Angelo evidenter determinatum ſenſum in quo loquebatur, ſed locutus eſt cum aliquo myſterio, & includendo plures ſenſus, quorum determinationem non evidenter, ſed cum aliqua obſcuritate, Deus proponebat Angelo : Sicut modò in ſacra Scriptura multa myſteria ſunt recondita, quorum ipſi Prophetæ, quando ea ſcribebant, aut dicebant, determinatum & genuinum ſenſum evidenter non cognoſcebant.

Sed hæc frivolè & gratis dicuntur : In primis 210.
enim nulla prorſus erat ratio, ob quam primus Angelorum ſuſpicaretur ſibi proponi res fidei ab aliqua creatura, quæ ipſum lateret ; nam ille evidenter cognoſcebat ſe eſſe ſupremum Angelorum, & quod ipſi debebatur connaturaliter cognitio Angeli alterius, ſi daretur, & aliàs nulla apparebat cauſa, quâ Deus moveretur ad denegandum ei quod ipſi erat debitum connaturaliter: Ergo abſque fundamento aſſeritur talis exiſtimatio in Angelo ſupremo. Addo quod, juxta illam reſponſionem, fateri neceſſe eſt, quod ſine miraculo non potuerit eſſe fides in primo Angelorum, quod dicendum non eſt.

Gratis etiam & abſque fundamento recurritur ad inadvertentiam, per quam primus Angelorum in primo inſtanti non adverterit, quod Deus, qui eſt prima veritas, nec falli, nec fallere poteſt : non enim apparet ex quo capite impediretur Angelus, ne in eo inſtanti ad veritatem tam claram & evidentem attenderet ; quin imò debebat attendere ad illam, antequam eliceret actum fidei : nam cùm alicui proponitur credenda aliqua veritas difficilis & ſupra naturam, non poteſt non cogitare, neque non attendere ad authoritatem dicentis, ex qua debet moveri ad credendum, ut conſtat manifeſtè in omnibus quibus proponitur divina fides, & faciliùs intelligitur in Angelo cognoſcente evidenter revelationem eſſe à Deo.

Non videtur quoque probabile, nec veriſimile, quòd myſteria fidei, quæ nobis ſine ambiguitate fuerunt revelata, fuerint ſupremo Angelo indeterminatè & confusè propoſita, & ubi nobis litteraliter & clarè dictum fuit, Deum eſſe Trinum & Unum, ſupernaturalem præmiatorem, Verbum divinum eſſe Incarnatum, &c. Angelo fuerit confusè revelatum.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra præcedentem concluſionem : Qui evidenter cognoſcit aliquam veritatem, non poteſt eam ſimul credere ; aliàs enim cùm aſſenſus fidei ſit cognitio obſcura, poſſet quis evidenter ſimul & obſcurè eandem veritatem cognoſcere : Sed qui evidenter cognoſcit Deum eſſe ſummè veracem, eumque aliquam veritatem noſtræ fidei revelare, & in quo ſenſu eam revelet, evidenter eo ipſo cognoſcit talem veritatem; id enim cujus revelatio eſt evidens, non eſt obſcurum, ſed manifeſtum : Ergo non poteſt eam credere, ſubindeque fides cum evidentia in atteſtante ſtare nequit. 211.

Confirmatur primò : Qui evidenter cognoſcit 212.
medium, evidenter cognoſcit etiam concluſionem, quæ neceſſariò & evidenter ex illo infertur: Sed ſumma Dei veracitas, ejuſque de aliqua propoſitione teſtimonium, eſt medium ex quo talis propoſitio neceſſariò & evidenter infertur : propterea enim iſte ſyllogiſmus, *Quidquid à Deo, qui ſummè verax eſt, revelatur, intellectum eo ſenſu quo revelatur, eſt verum : Atqui Verbum carnem eſſe factum, revelatum eſt à Deo, qui ſummè verax eſt : Ergo hæc propoſitio, Verbum caro factum eſt, eo modo intellecta quo à Deo revelata fuit,* eſt

est vera : iste, inquam, discursus, est necessarius & evidens in eo qui evidenter cognoscit veritatem majoris & minoris ipsius : Ergo qui evidenter cognoscit Deum esse summè veracem, eumque aliquam veritatem revelare, & simul in quo sensu ipsam revelet, evidenter cognoscit talem veritatem, proindeque non potest eam credere. A

213. Confirmatur secundò : Qui evidentiam habet de visione beatifica, evidenter eo ipso divinam essentiam cognoscit etiam in seipsa : Ergo similiter qui videt revelationem alicujus veritatis à Deo fieri, evidenter talem veritatem in seipsa cognoscit.

214. Respondeo ad objectionem, distinguendo Majorem : Qui evidenter cognoscit aliquam veritatem, tam in medio ipsi intrinseco & proprio, quàm in communi & extrinseco, non potest simul eam credere, concedo : Qui evidenter cognoscit veritatem aliquam, præcisè in medio ei extrinseco, & communi, subdistinguo, non potest eam credere, quoad rationem communem, sive quoad connexionem quam habet cum tali medio, concedo Majorem : quoad rationem specialem, sive quoad connexionem quam habet cum alio medio sibi intrinseco & proprio, in quo non videtur, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem : Qui evidenter cognoscit Deum esse summè veracem, eumque veritatem aliquam revelare evidenter, ipsam cognoscit in medio intrinseco & proprio tali veritati, nego Minorem : in medio illi extrinseco & communi, concedo Minorem. Et eodem modo distinguo Consequens : Ergo non potest veritatem illam credere, quoad rationem ei communem, sive quoad connexionem quam habet cum medio extrinseco in quo cognoscitur, concedo : Quoad rationem specialem, sive quantùm ad connexionem quam habet cum medio intrinseco in quo non cognoscitur, nego. B C

215. Explicatur distinctio : Duplex est medium connexionem habens cum veritate nostræ fidei, v. g. cum humanitate Christi, unum ei extrinsecum & commune cum aliis veritatibus ad fidem pertinentibus, nempe divina revelatio ; & aliud ei intrinsecum, & proprium, nimirum rationalitas, vel risibilitas Christi : licèt autem qui evidenter cognoscit Deum esse summè veracem, eumque revelare quod Christus sit homo, & in quo sensu veritatem illam revelet, evidenter eo ipso cognoscat talem veritatem, in medio ipsi extrinseco & communi, nempe in testimonio quod Deus dat de illa, subindeque non possit veritatem illam credere, consideratam secundùm quod continetur in divina revelatione ; non tamen propterea eandem veritatem, sive humanitatem Christi, cognoscit evidenter in medio ipsi intrinseco, & proprio, nempe in rationalitate, vel risibilitate, atque adeò potest eam credere, ut contentam in illo. Et per hoc patet ad primam confirmationem : distinguenda enim similiter est Major : Qui evidenter cognoscit medium, evidenter cognoscit conclusionem quæ manifestè ex illo sequitur, formaliter consideratam, ut sequitur ex tali medio, concedo : consideratam, ut continetur in alio medio sibi intrinseco & proprio, in quo non videtur, nego. D E

216. Ad secundam confirmationem, nego consequentiam, & paritatem : Ratio disparitatis est, quia cùm visio beatifica specificetur intrinsecè & essentialiter à divina essentia, subindeque sit medium ei intrinsecum, non potest evidenter cognosci, quin simul eo ipso evidenter cognoscatur divina essentia, etiam in seipsa, saltem quoad an est : at verò divina revelatio à nulla ex veritatibus, quæ sub ipsa cadunt, specificatur intrinsecè, sed omnino accidentaliter & extrinsecè se habet ad illas : unde ex eo quod manifesta de illa habeatur notitia, evidenter quidem cognoscitur veritas revelata extra seipsam, nempe in Deo ipsam testificante & revelante, non tamen in seipsa.

Instabis tamen : Qui habet scientiam à posteriori de aliquo objecto nostræ fidei, non potest ipsum credere : Ergo neque qui evidentiam habet de illius objecti revelatione à Deo facta. Antecedens constat ex dictis articulo præcedenti : ideò enim diximus, Philosophum Christianum non posse habere fidem de ista veritate, *Deus existit*, quia de ipsa habet demonstrationem à posteriori. Consequentia verò probatur : Qui habet scientiam à posteriori de objecto fidei, sive de existentia Dei, videt tantùm ipsam in medio ei extrinseco, nempe in ejus effectu, non verò in medio intrinseco ; effectus enim à Deo producti, non sunt ipsi intrinseci, sed omnino extrinseci : Ergo si nihilominus talis evidentia objecti excludat fidei assensum de illo, evidentia similiter veritatis in divina revelatione, tanquam in medio extrinseco, non compatietur fidem circa illam veritatem. 217.

Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem. Ad ejus probationem, distinguo Antecedens : Qui habet scientiam à posteriori de existentia Dei, videt illam in medio tantùm ei extrinseco formaliter, concedo : in medio ei extrinseco etiam virtualiter, nego Antecedens, & Consequentiam : revelatio enim divina est medium extrinsecum tam virtualiter quàm formaliter objecto revelato. 218.

Explicatur solutio : Cùm omnis effectus sit, non quidem formaliter, sed virtualiter in sua causa, & Deus sit primum efficiens omnis entitatis, quælibet creatura potest dici, quoad omnia quæ habet, virtualiter Deo intrinseca : At verò divina revelatio, quamvis sit causa efficiens esse extrinseci veritatum nostræ fidei, nempe esse revelati, esse testificati, non tamen esse intrinseci illarum, subindeque nullo modo, etiam virtualiter, saltem quoad esse proprium & intrinsecum quod habent, dici possunt ei intrinsecæ. 219.

Objicies secundò : Si habens evidentiam de divina alicujus veritatis revelatione, posset tamen eam credere, sequeretur quod beati possent habere fidem de perpetuitate suæ gloriæ, & de futuris contingentibus non pertinētibus ad ipsorum statum : Sed hoc non potest dici, juxta doctrinam Divi Thomæ, & Discipulorum ejus, fidem in beatis non admittentium : Ergo nec illud. Sequela probatur : Beati non cognoscunt perpetuitatem suæ gloriæ in ipsa, aut in verbo, sed solùm in voluntaria Dei revelatione ; non enim eo ipso quod vident divinam essentiam, necesse est quod videant perpetuitatem suæ beatitudinis : similiter futura contingentia quæ cognoscit beatus, si non pertineant ad ipsius statum, non videntur ab eo, nec in seipsis, nec in essentia divina, sed solùm in divina revelatione : Ergo si habens evidentiam de divina alicujus veritatis revelatione, possit eam credere, poterit beatus credere perpetuitatem suæ gloriæ, & futura contingentia ad ipsius statum nullo modo pertinentia. 220.

Respondeo negando utramque sequelam. Et ad probationem, quoad perpetuitatem gloriæ, nego quod beati eam non videant in divina essentia : 221.

cùm enim de ratione beatitudinis perfectæ & consummatæ, qualis est beatitudo patriæ, sit evidentia perpetuitatis ipsius, necesse est quemlibet beatum in divina essentia, cujus visio est tota beatitudo, videre perpetuitatem suæ gloriæ. Quantùm verò ad futura contingentia, dicunt aliqui quod cùm omnis obscuritas statum beatitudinis dedeceat, Deus revelat extra visionem divinæ essentiæ cuilibet beato futura contingentia, ad ipsius statum pertinentia, revelat, inquam, illa per impressionem clari luminis ea in seipsis manifestantis. Sed dato quod sine evidentia in seipsis revelentur à Deo in statu beatitudinis, nego quod propterea beati, etiam stando in nostra doctrina, fidem de illis habeant: cùm enim videant objectum primarium nostræ fidei, nempe Deum ut Unum & Trinum, in seipso, subindeque ipsum non credant, nequeunt retinere fidem circa objecta secundaria fidei, qualia sunt futura contingentia, quamvis obscurè cognita: sicut ex eo quod objectum primarium spei possideant, nempe beatitudinem animæ, non retinent spem circa objectum ejus secundarium, videlicet circa beatitudinem corporis, licèt nondum eam possideant.

222. Ex dictis hactenus in resolutione præsentis difficultatis collige, evidenter cognoscentes Deum revelare mysteria nostræ fidei, in hoc differre à cæteris fidelibus, qui hanc evidentiam non habent, quòd isti habent fidem, non solùm de mysteriis revelatis, sed etiam de eorum revelatione, illi verò solùm de mysteriis revelatis.

ARTICVLVS VIII.

An objecta seu mysteria fidei Christianæ sint evidenter credibilia?

223. OCcasione desumptâ ex doctrina D. Thomæ hîc art. 4. ad 2. & ad 3. ubi docet mysteria fidei in generali, & sub ratione credibilis, videri ab eo qui credit, disputant Theologi in præsenti, an mysteria nostræ fidei sint evidenter credibilia, id est, an homo habeat certam & evidentem cognitionem de credibilitate mysteriorum nostræ fidei. Pro cujus resolutione, sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur, mysteria fidei Christianæ esse evidenter credibilia. Ita Divus Thomas loco citato, & 1. contra Gentes cap. 6. & Theologi communiter.

224. Probatur primò ex illo Psal. 92. *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis*: per testimonia enim, ea quæ Deus testificatus est, qualia sunt mysteria fidei, intelligi possunt, quæ, ut exponit Lyranus, *Credibilia facta sunt nimis, id est magis quàm prima principia scientiarum*, ac proinde evidenter. Unde Augustinus 7. confess. cap. 10. *Facilius dubitarem vivere me, quàm esse vera quæ audivi.*

225. Probatur secundò conclusio ratione generali. Sine aliqua evidentia nihil est cognoscibile per judicium determinatum; nam quod penitus obscurum est, illud est penitus incognoscibile: Ergo sicut sine evidentia scibilitatis nihil est scibile, & sine evidentia probabilitatis nihil est opinabile; ita sine evidentia credilitatis nihil est credibile. Nec dici potest, voluntatem pro sua libertate posse credere, ut voluerit: voluntas enim non potest movere intellectum extra suum objectum, neque ipsa facit objectum, sed supponit; unde non potest movere aut applicare intellectum, ut credat, nisi id quod apparet credibile.

226. Probatur tertiò: Illud est evidenter credibile, quod idoneis testibus, & validissimis argumentis probatur: Sed mysteria nostræ fidei sunt hujusmodi: Ergo evidenter credibilia sunt. Major patet: credibilitas enim non sumitur, sicut veritas, ex connexione intrinseca quæ reperiatur inter prædicatum & subjectum, sed ab extrinseco dicentis testimonio, & ab aliis fundamentis & motivis extrinsecis. Minor verò suadetur: nam mysteria nostræ fidei enarravit Unigenitus, qui est in sinu Patris (qui Apocal. 1. *Testis fidelis*, appellatur, & Joan. 8. de seipso dicit: *Ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*) Prophetæ prædicaverunt, Martyres testati sunt, Confessoresque doctissimi & sanctissimi docuerunt. Validissimis etiam probantur argumentis, sumptis ex prædictione ipsorum per oracula Prophetarum; ex miraculis, quæ in illorum confirmationem facta sunt, *Contestante Deo signis, & portentis, & variis virtutibus, & Spiritus Sancti distributionibus*, ut dicitur ad Hebræos 2. ex conversione mundi ad fidem Christi; ex modo mirabili quo fides Christiana in mundum introducta, propagata, & conservata fuit; & aliis argumentis digressione sequenti exponendis, quæ breviter insinuavit Augustinus libro contra Epistolam fundamenti cap. 4. ubi ait: *Multa sunt quæ in Ecclesia me justissimè tenent, consensio populorum & gentium, authoritas miraculis inchoata, spe aucta, charitate firmata, & vetustate nutrita. Tenet ab ipsa sede Petri Apostoli, cui pascendas oves suas Dominus mandavit, usque ad præsentem Episcopatum, successio sacerdotum. Tenet deniq; ipsum Catholicæ nomen, quod non sine causa inter tam multas hæreses sic ista Ecclesia obtinuit, ut cùm omnes hæretici se Catholicos dici velint, quærenti tamen peregrino alicui, ubi ad Catholicam conveniatur, nullus hæreticorum, vel basilicam suam, vel domum audeat ostendere.* Similia credibilitatis motiva indicat Picus Mirandulanus Epistolâ 1. dicens: *Magna insania est, Evangelio non credere, cujus veritatem sanguis Martyrum clamat, Apostolicæ resonant voces, prodigia probant, ratio confirmat, elementa loquuntur, Dæmones confitentur. Sed longè major insania est, de veritate Evangelij non dubitare; vivere tamen, quasi de ejus falsitate non dubitares.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

227. OBjicies primò: Si mysteria Christianæ Religionis essent evidenter credibilia, vel essent evidenter credibilia fide divinâ, vel fide tantùm humanâ? Neutrum dici potest: Ergo non sunt evidenter credibilia. Minor quoad secundam partem videtur certa, quidquid in contrarium dicat Vazquez: Si enim mysteria nostræ fidei essent evidenter credibilia fide tantùm humanâ, non posset homo prudenter eis majorem fidem quàm humanam adhibere, utpote cùm non sit major fides rebus adhibenda, quàm ea quâ videntur esse credibiles. Probatur verò quantùm ad primam: Primò quia cùm esse credibile fide divinâ, sit denominatio desumpta à fide divina, tanquam à forma extrinseca,

& effectus formalis non poſſit evidenter cognoſci, abſque eo quòd forma ipſa eodem modo cognoſcatur; ut quis evidenter judicet myſteria Chriſtianæ Religionis eſſe credibilia fide divinâ, neceſſe eſt quòd evidenter judicet talem fidem eſſe poſſibilem: Sed hoc non eſt poſſibile, niſi per viſionem beatificam, vel per evidentiam divinæ revelationis extra verbum: Ergo non ſunt evidenter credibilia fide divinâ. Secundò, cùm illud tantùm ſit credibile fide divinâ, quod in ſeipſo eſt verum, ſi myſteria noſtræ fidei eſſent evidenter credibilia fide divinâ, exiſterent etiam eo ipſo evidenter vera, etiam in ſeipſis.

228. Reſpondeo myſteria Chriſtianæ Religionis eſſe evidenter credibilia fide divinâ, ſed in communi duntaxat, prout eſt ſuperior ad fidem humanam, non verò in particulari, quatenus eſt participatio formalis divini intellectûs à Deo infuſa; dari enim fidem divinam hoc modo particulari conſideratam, non eſt evidenter cognoſcibile extra viſionem divinæ eſſentiæ, vel extra viſionem divinæ de ipſa revelationis: cum hoc tamen ſtat, quod ſicut ratio naturalis evidenter demonſtrat Deum ut Authorem ſupernaturalem in communi, hoc eſt, ut potentem aliquid producere quod ſit ſupra totam naturam, non determinando quid ſit illud in particulari; ita argumenta extrinſeca, quibus noſtra myſteria demonſtrantur credibilia, poſſunt evidenter oſtendere poſſibilem eſſe fidem divinam ſive ſupernaturalem in communi, non determinando prædicata ſpecialia talis fidei: & per hoc patet ad primam probationem Minoris.

229. Ad ſecundam verò, nego ſequelam: quamvis enim nihil ſit credibile fide divinâ, ſive dignum tali fide, niſi verum; ut tamen ſit evidenter credibile, non eſt neceſſe quod videatur ejus veritas, ſed ſufficit quòd maxima de ipſa habeatur probabilitas, ſive quòd veriſimilis videatur. Unde diligenter obſervandum eſt, aliud eſſe quod aliqua propoſitio ſit vera, aliud quod ſit credibilis: veritas enim ſumitur ex connexione ſubjecti & prædicati; credibilitas autem à teſtimonio extrinſeco dicentis, ſeu teſtificantis, & ab aliis ſignis & motivis extrinſecis, quæ reddunt illam credibilem, ſeu dignam cui fides adhibeatur.

230. Objicies ſecundò: Si myſteria noſtræ fidei eſſent evidenter credibilia, poſſemus cognoſcere naturaliter illorum poſſibilitatem: Sed hoc dici nequit, ut communiter docent Theologi: Ergo nec illud. Sequela probatur: Quod judicatur impoſſibile, eſt incredibile: Ergo quod judicatur eſſe evidenter credibile, judicatur evidenter non eſſe impoſſibile: Sed poſſibile & non impoſſibile æquipollent: Ergo quod judicatur non eſſe impoſſibile, judicatur evidenter eſſe poſſibile.

231. Reſpondeo negando ſequelam. Ad cujus probationem dicendum, hanc conſequentiam non valere: Judicatur evidenter hoc eſſe credibile: Ergo evidenter judicatur non eſſe impoſſibile, ſed debere inferri: Ergo evidenter judicatur non apparere impoſſibile: ut enim aliquid ſit credibile, non eſt neceſſe ut judicetur non eſſe in re impoſſibile, ſed ſufficit quòd ejus impoſſibilitas non appareat.

232. Objicies tertiò: Illa doctrina non eſt evidenter credibilis, ſed potiùs incredibilis, quæ nonnulla continet, quæ Dei majeſtate prorſus indigna apparent, imò & aliqua quæ horrorem maximum hominibus incutiunt: Sed talis eſt doctrina fidei noſtræ: Ergo tantùm abeſt quod ſit evidenter credibilis, quin potiùs videtur incredibilis. Major conſtat: Minor verò probatur. Deum concipi, novem menſibus in utero mulieris portari, in cunis vagire, eſurire, algere, crucifigi, mori, &c. Dei majeſtate omninò indignum videtur, & tamen eſt unum ex præcipuis fidei noſtræ dogmatibus. Deinde horribilius eſt humanam carnem manducare, quàm perimere, & humanum ſanguinem potare, quàm effundere; & tamen docet fides noſtra Chriſtianos, Deum quem adorant, in carne humana manducare, & ejus ſanguinem bibere: Ergo Religio noſtra videtur docere nonnulla, Dei majeſtate omnino indigna, & aliqua horrorem maximum homini incutientia.

233. Reſpondeo quòd licèt doctrina illa fidei noſtræ Dei majeſtate prorſus indigna videatur, hominibuſque horrorem incutere, ſi non conſideretur attentè, debitè, eoque modo, & cum omnibus circunſtantiis, quibus fides docet myſteria illa fieri, vel facta eſſe; ſecùs tamen ſi conſideretur cum attentione, cum modis & circunſtantiis, quibus fidei noſtræ myſteria contigiſſe vel fieri proponit Religio noſtra: docet enim cum iis circunſtantiis Verbum divinum incarnatum fuiſſe, paſſum, cruci affixum, & mortuum, in quibus divina majeſtas & omnipotentia maximè relucent: conceptus eſt ſiquidem Chriſtus, ſed de Spiritu Sancto; natus, ſed ex Virgine; in præſepio reclinatus, ſed à Regibus adoratus; in cunis vagiit, ſed tunc Herodem Regem, totamque Jeroſolymam perterruit; vixit inter homines, ſed infinita inter ipſos patravit miracula; crucifixus eſt, *ſed confitendæ ejus Majeſtatis ſenſum* (ut verbis magni Leonis utar) *Sol obſcuratis luminibus, & terra graviter concuſſa acceperunt*; denique mortuus eſt, ſed virtute propriâ paulò poſt reſurrexit. Quare egregium fuit D. Margaritæ reſponſum ad Judicem, hominis in crucem acti cultum ſibi improperantem. *Unde ſcis* (inquit) *hanc notam Chriſto inuſtam? Ex tuorum libris*, ait Judex. *At quæ cæcitas*, ſubdit Virgo, *cùm iidem libri Chriſti divinitatem & mortem prædicent, fidem abrogare Divinitatem teſtantibus, & habere crucis ignominiam conferentibus.*

234. Addo myſteria fidei noſtræ, eo ipſo Dei majeſtate maximè eſſe digna, quòd eorum dignitas ſit ita ſupra humanam rationem elevata, ut videatur potiùs indignitas, ſi per eam duntaxat conſideretur. Unde pulchrè Tertullianus ſuo more, in libro de carne Chriſti adversùs Gentiles: *Quodcunque Deo indignum eſt, mihi expedit, ſalvus ſum ſi non confundar de Domino meo. Natus eſt Dei Filius: non pudet, quia pudendum eſt. Et mortuus eſt Dei Filius: prorſus credibile eſt, quia ineptum eſt. Et ſepultus reſurrexit: certum eſt, quia impoſſibile.* Et lib. 2. contra Marcionem ait, *Aſſumpſiſſe Deum quædam ſibi indigna, nobis autem neceſſaria, & ideò jam Deo digna, quia nihil tam Deo dignum, quàm ſalus hominis.*

235. Quantùm verò ad Euchariſticam corporis Chriſti manducationem, & ſanguinis ipſius potationem, reſpondet Auguſtinus ſerm. de verbis Domini, ut refert Beda in cap. 10. prioris ad Corinthios, manducationem corporis Chriſti, & potationem ſanguinis ejus, nullum horrorem incutere, quia manducatur & bibitur ſub ſpeciebus panis & vini, quibus communiter veſcimur. Addo manducationem illam Euchariſticam imperfectionibus quæ ſunt in manducatione corporali carere: ſiquidem Chriſtus ipſe, ſive corpus ejus

& ſanguis, nullo modo per manducationem & A potationem atteritur, alteratur, aut corrumpitur: *Invitavit ſervos* (inquit Auguſtinus loco citato) *& præparavit eis cibum ſeipſum, quis audeat manducare Dominum ſuum? & tamen ait, Qui manducat me, vivet propter me. Quando Chriſtus manducatur, vita manducatur, nec occiditur ut manducetur, ſed mortuos vivificat: quando manducatur, reficit, ſed non deficit. Non ergo timeamus, fratres, manducare iſtum panem, ne fortè finiamus illum, & poſtea quod manducetur non inveniamus: manducatur Chriſtus, vivit manducatus, quia reſurrexit occiſus.* Addo inſuper per manducationem & potationem corpus & ſanguinem Chriſti in ſubſtantiam ipſorum ſumentium non converti, quin imò eos potiùs, cùm B ſit majoris virtutis, ad ſe convertere, ut elegantèr oſtendit idem Auguſtinus lib. 7. Confeſſionum cap. 10. ubi loquens in perſona Chriſti, ſic ait: *Cibus ego ſum grandium, creſce & manducabis me: nec tu me mutabis in te, ſicut cibum carnis tuæ, ſed tu mutaberis in me*, ſpiritualiter ſcilicet; reddit enim Euchariſtia homines in affectu Deo ſimillimos, & veluti Deiformes, juxta illud magni Leonis ſerm. 15. de Paſſione: *Non aliud agit participatio corporis & ſanguinis Chriſti, quàm ut in id quod ſumimus tranſeamus:* quod certè valde mirabile eſt, & maximum divinæ virtutis argumentum. Sed de hoc fusè in *Diſp. præmiali.* Tractatu de Euchariſtia.

C

236. Objicies quartò: Si myſteria noſtræ fidei eſſent evidenter credibilia, nemo ſanæ mentis poſſet illa rejicere, & contrarium illis judicare, quandoquidem non videtur quod aliquis poſſit non aſſentire ei quod evidenter cognoſcit, & judicat eſſe credibile, ſeu fide dignum: At hoc eſt contra experientiam: Ergo myſteria noſtræ fidei non ſunt evidenter credibilia.

237. Reſpondeo negando ſequelam Majoris: licèt enim myſteria noſtræ fidei ſint evidenter credibilia, multi tamen ſunt quibus ea non benè proponuntur, & multi eorum quibus benè proponuntur, non ea benè expendunt, ſed intellectum avertunt ab examine, & diligenti eorum conſideratione, convertuntque ad alia oppoſita, victi D difficultate quæ occurrit in credendis ſigillatim myſteriis particularibus, de ſe arduis plerumque, & non modò intellectui difficilibus, verùm etiam ſenſui, ſeu vitæ carnali repugnantibus. Quare metu captivitatis moleſtæ in obſequium fidei, & horrore obligationis ad vitam auſteriorem, vel examen refugiunt, vel motivorum vim debilitare conantur, atque evidentiam antea ſibi notam, & ſatis apparentem, oppoſitis ratiunculis obſcurare, & intellectum in aſſenſum contrarium tandem inducere; ſimiles illis, qui amorem finis antea expetiti abjiciunt, victi horrore difficultatis alicujus medij neceſſarij. Addo quod in pœnam peccatorum præcedentium Deus nonnunquam E denegat infidelibus auxilia efficacia, quibus intellectus eorum applicetur ad percipiendam evidentiam credibilitatis myſteriorum noſtræ fidei, juxta illud 2. ad Corinth. 4. *Deus hujus ſæculi excæcavit mentes infidelium, ut non fulgeat illis illuminatio Evangelij gloriæ Chriſti.*

DIGRESSIO
utilis & jucunda.

De præcipuis credibilitatis noſtræ fidei argumentis.

DE his fusè & eleganter diſſerunt plures ex 238.
SS. Patribus, Tertullianus in Apologetico, & in libro ad Scapulam; Juſtinus Martyr in utraque Apologia, alterâ ad Antoninum Pium, alterâ ad Senatum Romanum; Chryſoſtomus homiliâ *quod Chriſtus ſit Deus*; Auguſtinus libro de utilitate credendi, ad finem libri, libro contra Epiſtolam fundamenti cap. 4. lib. 1. de civitate à cap. 21. uſque ad 23. & lib. 22. à capite 5. uſque ad 10. Euſebius toto ferè opere de præparatione Evangelica, ſicut & altero de demonſtratione ſimiliter Evangelica; Arnobius lib. 8. contra Gentes; & Vincentius Lyrinenſis in ſuo commonitorio. Inter Recentiores verò elegantiſſimè & locupletiſſimè de his ſcribunt Hieronymus Savanorola lib. 2. de Triumpho Crucis, & in alio libro cui titulus eſt, *Solatium itineris mei*; Granatenſis in Catechiſmo parte 2. cap. 3. & ſequentibus; Marcilius Ficinus, in libro de Religione Chriſtiana; Boſius duobus tomis de ſignis Eccleſiæ; Ludovicus Vives, quinque libris de veritate fidei Chriſtianæ; Spiritus Roterus, Ordinis Prædicatorum, & plures alij. Ex Scholaſticis autem D. Thomas 1. contra Gentes cap. 6. & ibi Ferrarienſis; Michaël Medina lib. 2. de recta fide in Deum; Bellarminus lib. 4. de Eccleſia; Valentia quæſt. 1. de fide, puncto 4. quem Turrianus ferè deſcripſit; Bartholomæus Medina quæſt. 3. introductoriâ in 3. p. D. Thomæ; & Joannes à S. Thoma tomo 1. in 1. p. totâ diſp. 1.

Quæ illi fusè, & lato calamo ſcripſerunt, nos brevitati ſtudentes, breviter & ſuccinctè exponemus, omniaque credibilitatis noſtræ fidei motiva ſeu argumenta, quæ innumera ſunt, ad duodecim præcipua reducemus, quæ ſunt veluti duodecim ſtellæ, quibus præfulget myſtica illa corona Eccleſiæ, de qua dicitur Apoc. 12. *Signum magnum apparuit in cœlo, mulier amicta Sole, & in capite ejus corona ſtellarum duodecim.*

§. I.

Antiquitas fidei noſtræ, primum credibilitatis ejus argumentum.

HOc argumentum magni ponderis eſt, po- 239.
teſtque ſic breviter proponi. Fides noſtra antiquiſſima eſt: Ergo mendax & falſa eſſe non poteſt. Conſequentia legitima eſt: ut enim egregiè diſcurrit Tertullianus in libro de præſcriptionibus, cùm mendacium ſit ſemper veritate poſterius (illud enim verè & formaliter appellatur mendacium, quod à vero jam poſito deficit & declinat) ſi noſtra Religio antiquiſſima ſit, & omnem aliam præcedat, neceſſariò ſequitur eam mendacem & falſam eſſe non poſſe. Antecedens verò probatur primò: quia fides noſtra ab ipſo mundi naſcentis exordio fuit primo parenti tradita: ipſum enim in fidei myſteriis fuiſſe inſtructum, Deo ipſo præceptore, Sap. 10. inſinuatur, cùm dicitur: *Hæc illum qui primus formatus eſt à Deo pater orbis terrarum, cùm ſolus eſſet creatus, cuſtodi-*

vit, & eduxit illum à delicto suo, & dedit illi virtutem continendi omnia. Primus parens à Deo sic instructus, filios suos docuit, eademque fides permansit usque ad Noë, cui successit Abraham, quem Ecclesia in Pontificali, *seminarium fidei nostræ* appellat, & sic successivè per Patriarcharum ministerium usque ad Moysen pervenit, & ab illo usque ad Christum.

240. Secundò probatur idem Antecedens: Scriptura Sacra, in qua fides nostra continetur, antiquissima est, ut docet Justinus in Paræneticо, ubi demonstrat Moysen fuisse antiquissimum omnium Scriptorum, & Græcos Scriptores non nisi longo tempore post captam & eversam Jerosolymam ab Assyriis cœpisse, quod tamen tempus multis sæculis antecessit Moyses. Idem asserit Tertullianus in Apologetico cap. 18. ubi sic Romanos alloquitur: *Si primam instrumentis & litteris authoritatem summa antiquitas vendicat, quid Sacrâ hac Scripturâ antiquius, quæ omnes Gentilium libros sæculis vincit? Moyses enim, qui Pentateuchum scripsit, vetustissimos quosque Poëtas & Scriptores prævenit; cæteri quoque Prophetæ, etsi Moysi posthumant, extremissimi tamen eorum, non retrosiores deprehenduntur primoribus vestris* (ô Romani) *sapientibus, & legiferis, & historicis.* Fides ergo nostra perantiqua est, & omnem hæresim præcedit: unde cùm ille qui prior est tempore, potior sit jure, ut habetur de regulis juris in 6. regulâ 54. potior est conditio Catholicorum, ab antiquo possidentium, quàm hæreticorum, noviter supervenientium; ad quos proinde cum eodem Tertulliano libro de præscript. capite 37. meritò dicendum est: *Qui estis? Quando & unde venistis? Quid in meo agitis non mei? Quo denique Marcion jure sylvam meam cædis? Quâ licentiâ, Valentine, fontes meos transvertis? Quâ potestate, Appelles, limites meos commoves? Mea est possessio: quid hic cæteri ad voluntatem vestram seminatis, & pascitis? Mea est possessio, olim possideo, prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis authoribus quorum fuit res. Ego sum hæres Apostolorum: sicut caverunt testamento suo, sicut fidei commiserunt, sicut adjuraverunt, ita teneo. Vos certè exhæredaverunt semper, & abdicaverunt, ut extraneos, ut inimicos.*

§. II.

Veritas, Sanctitas, & vis ac efficacia fidei nostræ, secundum credibilitatis ejus argumentum.

241. HÆc tria motiva seu argumenta insinuat Propheta Regius Psal. 18. dum ait: *Lex Domini immaculata, convertens animas, judicia Domini vera:* nam per hæc posteriora verba, fidei nostræ veritas, per priora verò ejus puritas, seu sanctitas, & virtus quam habet ad convertendas animas, declarantur, ut docet Divus Thomas in expositione hujus Psalmi, ubi ait quod hæc verba ponuntur ad differentiã legis humanæ, in qua quædam illicita tolerantur, sicut usuræ & prostibula, non enim potest omnia corrigere; lex verò Domini est omnino immaculata, id est, omnia mala & peccata excludens, quia nullum permittit, vel tolerat peccatum, sed docet quodlibet peccatum mortale, etiam in corde tantùm commissum, pœnâ æternâ puniri, & quodlibet veniale pœnâ temporali: unde fides nostra non invaluit in mundo, mala aliqua permittendo, vel delicias promittendo, sicut lex Mahumeti, & plurium aliorum infidelium, sed resistendo appetitui temporalium, & ab his præsentibus avertendo, & solam rationem sequendo; quod est evidens signum veritatis illius. Et ex hoc sequitur, quod illa non solùm sit *immaculata*, sed etiam *convertens animas*, quia non tantùm ordinat de actibus exterioribus, sicut lex humana, sed etiam de interioribus: præcipitur enim Matth. 5. non solùm non occidere, sed etiam non irasci; non solùm non adulterari, sed neque videre mulierem ad concupiscendum, & alia similia. Tres ergo illæ fidei Christianæ dotes & excellentiæ, nimirum veritas, sanctitas, & vis, seu efficacitas, paulò fusiùs hîc expendendæ sunt, quia ex his sumitur evidens credibilitatis ejus argumentum.

242. Primò igitur Christianismo fidem conciliat doctrinæ quam profitemur veritas: nihil enim est in tota doctrina Christiana, quod ratio falsum esse ostendat, imò consonum sibi non judicet, pensatis omnibus: ita ut ratio, si eam sequamur, miretur tam sublimia de Deo sensa, de animorum immortalitate, de fine ultimo, de mediis ad ipsum consequendum institutis, de virtutibus & vitiis, de bonorum operum præmio, & peccatorum pœnis, & aliis quæ ad Dei cultum, & ad omnem virtutem, morumque eximiam sanctitatem, vehementer impellunt; miretur etiam Decalogi æquitatem, amorem erga hostes, conjugij fidelitatem, aliaque id genus, quæ naturali lumine faciliùs attingi possunt. Nullus est etiam excogitabilis altior sensus, & omni sapientiæ conformior, de Deo, ejusque perfectionibus, quam is quem tradit doctrina Catholica: omnia enim quæ de ipso credenda proponit, plurimùm commendant ipsius excellentiam in essendi majestate, ipsius omnipotentiam in operandi virtute, ejus sapientiam & providentiam in mundi gubernatione, ejus bonitatem & liberalitatem in bonorum & præmiorum distributione, ejus justitiam & æquitatem in severa delictorum punitione, & denique infinitam ejus sanctitatem in morum rectitudine & puritate: quod certè evidens argumentum est, talem doctrinam esse à Deo, & spiritu veritatis profectam; nam spiritus mendax & fallax, utpote à Deo alienissimus, non faveret summæ illi de Deo æstimationi: unde superstitiones ethnicæ, quia dæmonem authorem habebant, vilissimum habuere de Deo conceptum & æstimationem. Item quæcumq; doctrina Christiana tradit, quæ ratio vel experientia possunt discutere, reperta sunt vera, ut de mundi dispositione, & creatione, animorum immortalitate, & aliis. Si verò quædam proponit de Deo, humani intellectûs captum superantia, ut Trinitatem Personarum divinarum, Verbi incarnationem, & alia quædam mysteria, ratio ipsa judicat æquum esse sentire de Deo supra rationem, & soli Deo de se credere, qui solus se novit, ut bellè ait Hilarius. Denique manifestum veritatis nostræ fidei argumentum est, quod cùm Scriptura Sacra de rebus ferè omnibus, non solùm supernaturalibus & divinis, sed etiã naturalibus, moralibus, & humanis differat, nunquam à vero aberraverit, & nihil sit quod Adversarij unquam potuerint convincere mendacij: docet enim reliquorum omnium Scriptorum experientia, in multiloquio non deesse peccatum, esseque supra naturæ vires, omnes veritates tam speculativas quàm practicas, tam supernaturales quàm naturales, assequi. Unde cum Tertulliano concludendum est: *Veritatem sæculo operosissimam, Philosophi affectant, possident Christiani*; vel cum Pico Mirandulano dicendum: *Veritatem Philosophia quærit, Theologia invenit, Religio possidet.* Addamus cum Irenæo: *Non oportet apud* Lib. 3. cap. 4.

alios quærere veritatem, quam facilè est ab Ecclesia sumere, cùm Apostoli quasi in depositorium, dives, plenissimè in ea contulerint omnia quæ sunt veritatis, ut omnis quicumque velit, sumat ex ea potum vitæ: hæc est enim vitæ introitus, omnes autem fures sunt & latrones, propter quod oportet devitare quidem illos; quæ verò sunt Ecclesiæ, cum magna diligentia servare, & apprehendere veritatis traditionem.

243. Sanctitas verò Christianæ doctrinæ in eo apparet, quòd nulla est levis offensio contra Deum, vel proximum, aut propriam honestatem, quam non condemnet; nullum pietatis aut virtutis officium, quod non commendet: nullus modus amandi Deum excellentior eo quem tradit, *ex toto corde, totâ animâ, totis viribus*; nullus finis præstatior eo ad quem dirigit; nullum medium necessarium ad illum assequendum, cujus notitiam & usum non doceat; nullum motivum efficacius ad vitam piè & sanctè instituendam, iis quæ suggerit, sive ex Dei cuncta cernentis præsentia, sive ex judicio futuro, sive ex præstantia præmij, & pœnæ magnitudine, sive ex aliis capitibus: nullis denique efficacioribus mediis mens humana compelli potest ad omnem religionem erga Deum, & charitatem erga proximum, quàm iis quæ doctrina Catholica tradit. Hinc est quod admirabiles & quasi cœlestes homines visi sunt, etiam infidelibus, & videntur hi, qui huic cœlesti & purissimæ doctrinæ conformem vitam agunt. Ita Paulus ad Philippenses 2. de primis Christianis affirmat, eos in medio Gentilium lucere, sicut luminaria in mundo. Sic de S. Luciano martyre refert Metaphrastes in ejus vita, Ethnicos solo ejus conspectu ad fidem Christi fuisse conversos. Et Athanasius de S. Antonio scribit in ejus vita, quamvis latere maximè cuperet, & satageret, orbis tamen universi oculos ad se convertisse, admirabili sanctitate vitæ. Et de S. Hilarione idem testatur Hieronymus; de Simeone Stilita Theodoretus; & de Martino Sulpitius. Item D. Chrysostomus homil. de recta vita, ait unius Christiani modesti aspectu, faciliùs converti Ethnicos, quàm aspectu cœli & terræ. Hanc denique Ecclesiæ sanctitatem demonstrant infinita propemodum Monachorum agmina, & innumeræ Religiones & Ordines, non ad alium finem instituti, nisi ad divinum cultum, & proximorum salutem promovendam, & ad æmulandum in terris perpetuam & indissolubilem unionem, quam cum Deo clarè viso Beati habent in cœlis. Unde cùm Eudoxia Theodosij junioris conjux, Jerosolymam veniisset, ut sacra loca inviseret, & vidisset innumera ferè monasteria, inter se vicina, quibus præerat Euthimius Abbas, præ admiratione exclamavit: *Quàm pulchra sunt tentoria tua ô Jacob, habitationes tuæ ô Israël!* Numer. 24. Demum in ejusdem veritatis confirmationem adduci potest testimonium Plinij junioris, qui de Christianis ad Imperatorem Trajanum scribens: *Præter obstinationem non sacrificandi* (nempe falsis diis) nihil in illis comperisse testatur, *quàm cœtus antelucanos ad canendum Christo & Deo, & ad confœderandum disciplinam: homicidium, adulterium, fraudem, perfidiam, & cætera scelera prohibentes*, ut refert Tertullianus in Apologetico cap. 2.

244. Tertia qualitas doctrinæ Christianæ, nimirum vis & efficacia, elucet in eo quod homines à summa impietate ad summam pietatem traducit, ut de Thessalonicensibus scribit Paulus 1. ad Thessal. 1. idque tam promptè & celeriter, ut meritò dicere possimus, quod unius anni prædicatio Evangelica, plus attulit virtutis & justitiæ in mundum, quàm omnium Philosophorum scholæ omnibus sæculis efficere potuissent. Quare à Propheta Regio (ut supra annotavimus) lex Domini non solùm immaculata, sed etiam *convertens animas* appellatur, nempe quia miram habet vim & efficaciam ad convertendas animas, & ad pravos hominum mores corrigendos. Unde pulchrè Lactantius lib. 3. cap. 25. *Dei præcepta, quia & simplicia & vera sunt, quantùm valeant in animis hominum, quotidiana experimenta demonstrant. Da mihi virum qui sit iracundus, maledicus, effrænatus; paucissimis Dei verbis tam placidum quàm ovem reddam. Da cupidum, avarum, tenacem; jam tibi eum liberalem dabo, & pecuniam plenis manibus largientem. Da timidum doloris ac mortis; jam cruces & ignes, periculum & taurum contemnet. Da libidinosum, adulterum, ganeonem; jam sobrium, castum, continentem videbis. Da crudelem, & sanguinis appetentem; jam in veram clementiam furor ille mutabitur. Da injustum, insipientem, peccatorem; continuò & æquus, & prudens, & innocens erit; tanta enim divinæ sapientiæ vis est, ut in hominis pectus infusa, delictorum stultitiam uno semel impetu expellat.*

245. Dicent fortè Gentiles, repentinas illas morum mutationes apud suos extitisse, ut de Polemone fertur, qui cùm vitam flagitiosissimam duceret, scholam Xenocratis, de virtutis excellentia & pulchritudine differentis, ingressus, repentè in virum alterum mutatus est. Sed respondetur primò in moribus Gentilium nunquam fuisse perfectam mutationem: nam etsi variis virtutibus nonnunquam præditi fuerint, semper tamen vitio aliquo, si non palam, saltem clanculum, laborarunt, ut de Socrate, Platone, & Aristotele, Philosophorum Principibus, notum est. Secundò si quæ mutationes repentinæ in eis extiterint, fuerunt rarissimæ, & fortè unum aut alterum ad emendationem vitæ prioris Philosophia Paganorum induxit, ubi fides Evangelica infinitos omnis ætatis, sexûs, conditionis, generis, à summa impietate, & vivendi licentia, ad summam pietatem, & morum puritatem & sanctitatem traduxit. Tertiò Philosophia ethnica nonnullos divitiarum & voluptatum contemptum edocuit: sed fides Evangelica Christianos edocet mundi, & sui contemptum, qui longè difficilior est; humilitatem cordis, amorem crucis, & dilectionem inimicorum, quæ ut docet Tertullianus lib. ad Scapulam, cap. 1. est veluti proprius Christianorum character, eos à Gentilibus & Judæis discernens: *Jubemur* (inquit) *inimicos diligere, ut hæc sit perfecta & propria bonitas nostra, non communis: amicos enim diligere, omnium est; inimicos autem, solorum Christianorum.*

§. III.

Modus admirabilis, quo in mundum fides Christiana inducta & propagata est, tertium credibilitatis ejus argumentum.

246. PLura in hoc argumento continentur admiratione dignissima, & quæ fidei nostræ propagationem, opus esse duntaxat divinæ virtutis manifestè demonstrant. Primum est promptitudo seu celeritas, quâ Christi fides per totum ferè mundum introducta & diffusa est: nam Paulus ad Colossenses 1. ait jam suo tempore fidem Christi fructificasse in universo mundo, & Justinus Martyr, qui vixit initio secundi sæculi, in Dialogo cum Triphone

sit : *Nullum hominum genus est, sive Barbarorum, sive Græcorum, aut eorum qui plaustris pro domibus utuntur, vel qui domorum usum non habent, apud quos Jesu, qui cruci suffixus est, nomine, preces & Eucharistiæ omnium rerum Creatori non fiant.* Eadem habet Irenæus lib. 1. cap. 3. & Tertullianus, qui etiam secundo sæculo floruit, cap. 7. libri contra Judæos dicit, Christianam fidem latiùs fuisse donatam, quàm Romanum imperium; multaque loca, Romanis inaccessa, fuisse Christo subdita. Denique Plinius lib. 10. Epist. 97. ad Trajanum Imperatorem: *Non civitates tantùm* (inquit) *sed & vicos, atque agros, superstitionis istius* (Christianæ) *contagio pervagata est. Certè satis constat prope jam desolata templa* (idolorum) *cœpisse celebrari, & sacra solemnia diu intermissa.* Unde bellè Chrysostomus in libro *quòd Christus est Deus*, ait quod sicut Deus initio mundi dixit, *Germinet terra herbam virentem*, & in momento omnia fuere pratum, omnia hortus; ita jussit ut Ecclesia brevi tempore fieret, & nemo potuit obsistere; & ut Synagoga destrueretur cum templo, & nemo potuit restituere.

247. Secundò admiratione dignissimum est, tam celerem mundi conversionem, & fidei per totum orbem diffusionem, factam esse per Apostolos, id est per pauculos piscatores, antea rudes & idiotas, imbelles, pauperes, contemptibiles, non armorum potentiâ, non Magnatum præsidio, non opum, voluptatum, aut honorum illecebris, non eloquentiæ vi, sed solâ Christi virtute & sapientiâ, ut eleganter expendit Chrysostomus serm. 3. Pentecostes, his verbis : *Peragrarunt Piscatores orbem terrarum, & infirmum eum invenientes, ad sanitatem reduxerunt, & in ruina positum, ad stabilitatem revocaverunt : non scuta moventes, non arcus tendentes, non sagittas mittentes, non pecuniam largientes, non in eloquentia confidentes : pecuniâ indigentes, sed regnum cœlorum possidentes; non habentes humana solatia, habentes autem Dominum secum. Peragrarunt universum orbem oves simul cum lupis, & vulneratæ à bestiis non sunt oves, sed magis lupi ad ovium mansuetudinem sunt conversi.* Et in libro *quòd Christus est Deus*, sic discurrit : nemo unquam ædificans murum ex cemento & lapidibus, si manus ei ligentur, posset opus perficere : Apostoli autem non tantùm ligati, sed innumerabilia passi, ædificaverunt toto orbe Ecclesiam, & fidem per totum mundum disseminarunt, contradicentibus omnibus, repugnante Principum & Magistratuum potentiâ, Philosophorum sapientiâ, Rhetorum eloquentiâ, repugnantibus demum humanis sensibus & affectibus : in quo certè elucet maxima vis & potentia fidei nostræ, & crucis Christi. Nam, ut rectè discurrit Medina lib. suprà citato de recta fide in Deum, cap. 4. cùm nihil temporale, nihil caducum, nihil ad fluxam & terrenam fælicitatem conducens, Majores nostros ad Christianam vivendi rationem pellexerit, debuit esse divinum aliquid, quod in Christiana Religione, primisque illius fundatoribus & propagatoribus adverterunt. Nec enim erant tam stulti & amentes, ut absque ratione se, famam, honores, vitam, fortunas, suaque omnia temerariè pessundarent. Grande, inquam, fuisse oportet, quò impulsi illi homines, qui alioqui, sicut cæteri mortales, humanis affectibus tangebantur, legi ac religioni, quæ carni & sanguini bellum indiceret, præsentibusque omnibus spoliaret, contra eam quam à suis progenitoribus acceperant rationem vivendi, contra patrias leges, contra Principum imperia, contra cognatorum suasiones, contra uxorum, filiorum, ac parentum lacrymas, nomina dederint, & in ejus verba, non vi & armis coacti, imò contra vim & arma juraverint; neque ullis suppliciis & tormentis, ab ea suscipienda deterreri, & à susceptа averti potuerint.

Alia consideratio hujus argumenti est, quod Apostolorum prædicatio non solùm fidei jugo subdidit homines plebeios, rudes, & ignaros, sed etiam viros suo ævo doctissimos, Dionysium, Clementem, Irenæum, Justinum, Arnobium, Aristidem, Athenagoram, Lactantium, Tertullianum, & alios viros eloquentes & doctos, qui Christianam legem totâ doctrinâ & facundiâ insectabantur, & convitiis, ac scommatibus proscindebant, ut de se ait Tertullianus in Apologetico cap. 18. *Hæc* (inquit) *nos risimus aliquando, de vestris fuimus : fiunt, non nascuntur Christiani.* Ipsi etiam Imperatores, Reges, & Principes, piscatorum doctrinæ paruerunt, *& quos furore persequebantur, profecuti sunt fide*, ut bellè ait Augustinus lib. 22. de civit. cap. 7. qui etiam concione in Psal. 65. admirans quomodo Deus per piscatores mundum converterit, hæc scribit : *Elegit Imperatores postea, sed melius est, ut Romam cùm venerit Imperator, ploret ad memoriam Piscatoris* (id est ad Petri Apostoli sepulchrum) *quàm si ploraret piscator ad memoriam Imperatoris.* Et Chrysostomus homil. 26. in cap. 12. Epist. 2. ad Corinth. hæc scribit : *Qui indutus est purpurâ, & coronatus diademate, venit ut amplectatur sepulchra Petri & Pauli; & depositо fastu, orat Piscatorem, & Artificem scenefactorium, ut pro ipso ad Deum intercedant. Ergo ne Dominum mortuum vocabitis, cujus servi post mortem sunt protectores Imperatorum totius orbis?*

§. IV.

Firmitas, & incrementum fidei nostræ, in mediis persecutionibus, quartum credibilitatis ejus argumentum.

248. HOc argumentum duo continet credibilitatis nostræ fidei motiva, primum sumitur ex Ecclesiæ firmitate & stabilitate, inter tot persecutiones quæ passa est; quæ certè evidens indicium est, illam speciali curâ & providentiâ protegi & conservari à Deo : videas enim, inquit Medina, libro suprà citato cap. 6. florentissimas & solidissimas quasque Respublicas, vel externis bellis, vel seditionibus internis abolitas : cùm tamen contra, nulla persecutionum tempestas, nullus tentationis turbo, nulla procella calamitatum, Christianam fidem & Religionem demerserit; sed quantò vehementiùs diabolicæ & mundanæ persecutiones ingravescebant, tantò magis novo germine pullulabat Ecclesia; nimirum quia fundata est supra firmam petram, contra quam portæ inferi prævalere non possunt. Cùmque vel unius gentis potentia summis imperiis evertendis sufficerit; nam Assyrios Medus, Medos Persicus, Persas Græcus, duce Alexandro, Græcos Romanus delevit exercitus, qui deinceps Gottis, Wandalis, Hunnis, Longobardis, Turcis, Alanis, Francis Imperium cessit invitus : in Ecclesiam tamen non Medi solùm, non Persæ, non Græci, non Romani, sed nec universus orbis, unanimi conspiratione insurgens, prævalere potuit. Pauciſſimi Romani Imperatores Christiani, brevi temporis

ſpatio, univerſam idololatriam toto Romano Imperio expulerunt, non quidem propoſitis pœnis, ſed Chriſtianâ vivendi ratione permiſsâ. Contra verò pluribus ſæculis, nec maximorum Imperatorum favores, nec graviſſima ſupplicia, nec ſævæ leges, nec infamiæ notæ, nec certæ proſcriptiones, nec cætera id genus, quæ in Chriſtianos quaſi in ſacrilegos exerceri ſolebant, Chriſtianam Religionem labefactarunt: ſed inter has perſecutiones, velut rupes in mediis fluctibus ſtetit firmiſſima, & quadam veluti antiperiſtaſi, undequaque obſeſſa, oppreſſaque, palmæ in modum erexit ſeſe, & vegetior, potentior, auguſtiorque effecta eſt.

Alciat. emblemat. 36.

Nititur in pondus palma, & conſurgit in altum.
Quò magis & premitur, hoc magè tollit onus.

Secundum motivum petitur ex ejus incremento: nam tantùm abeſt quod ex Eccleſiæ perſecutionibus, quæ trecentis annis & ampliùs duraverunt, numerus Chriſtianorum fuerit propterea diminutus, quin potiùs ex illis maximum incrementum habuit, ut conſtat ex hiſtoria tam prophana, quàm ſacra. Unde pulchrè Tertullianus & verè, ſub finem Apologetici, ſanguinem Martyrum vocat *ſemen Chriſtianorum*; tyrannoſque ea propter ad eos magis cædendum provocat iſtis verbis: *Hoc agite boni præſides, cruciate, torquete, atterite nos: plures efficimur, quoties metimur à vobis; exquiſitior quæque crudelitas veſtra, illecebra eſt magis ſectæ.* Hinc etiam S. Juſtinus, in Dialogo contra Triphonem, Eccleſiam viti comparat, quæ ipſa ſui amputatione uberior redditur: *Non ſecùs ac vinea* (inquit) *putatione, ita creſcit Eccleſia perſecutionibus.* Similiter S. Leo ſerm. 1. de Petro & Paulo eam comparat agro fertiliſſimo, in quo grana quæ ſingula cadunt, multiplicata renaſcuntur. Item Salvianus lib. de provid. hanc ait eſſe Chriſtianæ vitæ rationem, ut inter ipſas perſecutiones incrementum ſuſcipiat, & inter proſpera marceſcat. Denique D. Hilarius lib. 4. de Trinit. in hanc rem belliſſimè ait: *Sicut olim creſcentibus diluvij fluctibus, arca ſublimiùs ferebatur, & tandem procellarum victrix requievit ſuper montes Armeniæ: non diſpari modo Eccleſia, dum exercetur, floret; dum opprimitur, creſcit; dum contemnitur, proficit; dum cæditur, vincit.* In hujus veritatis confirmationem refert Zonaras in vita Diocletiani, eum Mediolani in Occidente, & Maximinum, ejus in Imperio ſocium, Nicomediæ in Oriente, Imperio ſponte ſe abdicaſſe, quòd non poſſent ſuis cædibus & tormentis Chriſtianos extinguere, quin imò eos in dies incrementum maximum ſuſcipere ſuis oculis intuerentur. Cui conſonat id quod noſtris temporibus in Japonia de Chriſtianis Martyribus pronuntiaſſe fertur Tyrannus Imperator: *Fruſtra in eos ſæviri, è quorum cineribus plures in dies exurgunt.*

§. V.

Infœlix exitus eorum qui fidem noſtram oppugnarunt, quintum credibilitatis ejus argumentum.

249. CVm falſæ doctrinæ impugnatio, gratiſſimum Deo, qui eſt prima veritas, ſit obſequium, dignum proinde laude & præmio, veriſimillimum eſt illius Religionis falſa non eſſe dogmata, ſed vera, cujus hoſtes & impugnatores graviſſimis à Deo in hoc mundo fuere multati ſuppliciis: unde non leve ſumitur credibilitatis noſtræ fidei argumentum ex infœlici exitu eorum, qui eam oppugnaverunt, qui exploratiſſimus eſt. Nero enim mortem ſibi conſcivit, dicens: *Turpiter vixi, turpiùs morior.* Domitianus à domeſticis ſeptem vulneribus confoſſus occubuit. Trajanus paraliſi & hydropiſi, vel juxta Dionem, veneno ſublatus eſt. Adrianus nimio ſanguinis fluxu exhauſtus, ſanguinis effuſi pœnas in ſanguine ſolvit. Antoninus appoplexiâ mortuus eſt, cùm triduo mutus jacuiſſet. Severus podagræ impatiens, venenum hauſit. Maximinus cum filiolo à militibus diſcerptus eſt, exclamantibus, ex peſſimo cane ne catulum quidem relinquendum eſſe. Decius vix biennio potitus Imperio, hiatu terræ abſorptus eſt. Gallus & Voluſianus adversùs Æmilianum proficiſcentes, à militibus perempti ſunt. Diocletianus poſt varias ægritudines, tabe & inſaniâ correptus eſt, cùm videret ſe Chriſtianum nomen extinguere non poſſe. Maximianus verò, cùm vellet imperium, à quo ſponte ſe abdicaverat, reſumere, ejus inſidiis Conſtantino detectis, laqueo ſibi vitam eripuit. Denique nullus eſt qui vindictam à Deo de Judæis Chriſticidis, & primis fidei noſtræ perſecutoribus, ignoret: illi enim ab eo tempore quo morti ab eis traditus eſt Chriſtus, per totum mundum vagantur, & tranſeunt de gente in gentem, & de regno ad populum alterum, juxta Prophetarum ſuorum vaticinia, ſine Duce, ſine Judice, ſine Templo, ſine Sacerdotio, & ne unum quidem terræ ceſpitem poſſident, omnium ludibrio & contemptui expoſiti ſunt, & innumeras calamitates patiuntur, quæ juxta Danielis vaticinium in æternum perſeverabunt. Quod certè evidens argumentum eſt, fidem noſtram eſſe veriſſimam, & Chriſtum, ejus authorem & conſummatorem, eſſe verum Deum: ſi enim verus Deus non eſſet, ut ipſe dicebat, ſubindeque falſam tradidiſſet doctrinam, dubium non eſt, quin Judæi eum interficiendo, qui uſque adeò impiè gloriam divinam ad ſe tranſtuliſſet, magnum & gratiſſimum Deo præſtitiſſent obſequium: unde divinæ bonitati non videtur conſentaneum, quod poſt illud facinus Gens illa tam multis, tam diuturnis, & tam magnis calamitatibus vexetur; quin potiùs videtur quodlibet aliud ſcelus ab eis commiſſum, ob unicam illam actionem remittendum fuiſſe: maximè cùm (ut arguit D. Chryſoſtomus, Oratione 3. adversùs Judæos) olim Deus pœnas eorum idololatriæ debitas omninò remiſerit, propter mortē unius qui legem tranſgreſſus fuerat, à Phinees eorum duce illatam. *Si Phinees* (inquit) *unico perempto homine, totā numinis iram adversùs populum placavit, tamque multos homines eripuit ab ira divina unius hominis cædes, multò magis hæc vobis oportuit accidere, ſi legis tranſgreſſor erat quem vos crucifixiſtis. Cur igitur quæſo Phinees, viro legis tranſgreſſore perempto, juſtus habitus eſt, & ſacerdotio honoratus; vos autem cùm in Crucem egeritis virum impoſtorem, ut dicitis, non modo non inde fertis laudem & honorem, verùm etiam acerbiora patimini, quàm cùm filios veſtros mactaretis? An non iſtud perſpicuum eſt, etiam vehementer tardis & hebetibus, quod poſtea quàm adversùs Salvatorem, ac Principem orbis impiè egiſtis, talis ſit de vobis ſumpta vindicta?*

Non ſolùm Tyranni, qui in Eccleſiam ferro & igne ſævierunt, ſed etiam Hæreſiarchæ, qui eam verbis & ſcriptis extinguere conati ſunt, & quorum perſecutio quodammodo fuit atrocior (ut enim ait Tertullianus: *Perſecutio Martyres, hæreſis verò apoſtatas fecit, & Tyranni in corpora tantùm,* 250.

tantùm, hæretici verò in animas multò pretioſiores ſævierunt.) Hæreſiarchæ, inquam, ferè omnes infœlici exitu mortui ſunt, ut præcipuè videre eſt in Lutheranæ & Calvinianiæ hæreſis Sectariis: Lutherus enim cum ſua quam conſtupraverat Moniali jacens, repentè mortuus eſt. Carolſtadius deſperatione adactus, ſibi ipſi vim intulit. Bucerus lecto deturbatus à Dæmone, effuſis per cubiculum paſſim huc illuc viſceribus, multiſque cruciatibus exanimatus, expiravit. Zuinglius in bello quod contra ſuos populares excitaverat, occubuit. De Calvino verò Beza ſcribit, ipſum varijs ante obitum morbis fuiſſe conſumptum, nempe phtiſi, colicâ, aſmate, calculo, podagrâ, & emicraniâ. Addit Bolzeus conſtans eſſe, eo quoque morbi genere fuiſſe percuſſum, quo impius Chriſti hoſtis Herodes interiit, is eſt pedicularis, totum ejus corpus pervadens, & fœdiſſimo ac virulentiſſimo ulcere corrodens. Refert præterea eum ob maleolentiam, ſibi & iis qui eum circumſtabant ante mortem, gravem, Dæmonibus invocatis, jurantem & blaſphemantem miſerè expiraſſe. Imò quod diem atque horam deteſtatus ſit & execratus, quam unquam ſtudiis & ſcriptionibus impendiſſet. Mitto non minùs horribiles aliorum Sectariorum exitus, qui doctrinam Eccleſiæ Romanæ oppugnarunt, de quibus videri poteſt Eraſmus Alberus lib. 2. contra Carolſtadianos.

§. VI.

Prophetarum vaticinia, ſextum credibilitatis noſtræ argumentum.

251. HOc argumentum maximi ponderis eſt, & evidenter veritatem fidei noſtræ ſuadet: unde Chriſtus ipſe ad Scripturas Prophetarum, Judæos incredulos meritò provocabat, Joan. 5. *Scrutamini Scripturas, quia teſtimonium perhibent de me.* Et paulò poſt: *Si Moyſi crederetis, utique crederetis & mihi.* Et ad Romanos 1. fatetur Apoſtolus ſe eſſe ſegregatum in Evangelium, quod Deus ante promiſerat per Prophetas. Item D. Petrus Epiſt. 2. cap. 1. poſtquam narravit myſterium Transfigurationis, cujus ipſe teſtis oculatus extiterat, audieratque vocem illam de Cœlo delapſam à magnifica gloria, atteſtantem Chriſti Divinitati & doctrinæ: *Hic eſt Filius meus dilectus, in quo mihi complacui, ipſum audite*, addit: *Et habemus firmiorem Propheticum ſermonem, cui benè facitis attendentes tanquam lucernæ lucenti in caliginoſo loco.* Quod eo fine addit, ut rectè expendit D. Auguſtinus ſerm. 27. de verbis Apoſtoli, cap. 4. quia ad probandam Chriſti Divinitatem, & veritatem ejus doctrinæ, firmius erat argumentum, quod ex Prophetiis, de illis & vero Meſſia prædictis, ſumebatur: *Sunt enim* (inquit) *homines infideles, qui ſic detrahunt Chriſto, ut dicant eum magicis artibus feciſſe quod fecit* (ut Judæi illi qui dicebant, in Beelzebub, Principe Dæmoniorum, ejicit dæmonia, Luc. 11.) *Poſſunt ergo infideles delatam de Cœlo vocem, per illicitas curioſitates ad magicas artes referre: ſed Prophetæ antea fuerunt. Nondum erat homo Chriſtus, quando miſit Prophetas. Si ergo magicis artibus fecit ut coleretur mortuus, nunquid erat magus antequam natus?* Hoc præmiſſo, ſic arguo.

252. Nullus poteſt certò, infallibiliter, in particulari, & cum omnibus circunſtantiis, multò ante prædicere futura contingentia, niſi Divino Spiritu afflatus ſit, juxta illud Iſaïæ, *Annuntiate quæ ventura ſunt, & dicemus quia dij eſtis vos*; & iſtud Tertulliani in Apolog. cap. 20. *Idoneum, opinor, teſtimonium Divinitatis, veritas divinationis:* quare in Tractatu de Angelis oſtendimus, quod nec ipſi etiam Angeli futura contingentia, ſeu libera, naturaliter cognoſcere poſſunt: Atqui Prophetæ veteris Teſtamenti, multa ante ſæcula, omnia ferè quæ ad Incarnationem, Nativitatem, Paſſionem, Reſurrectionem, & Aſcenſionem Chriſti, aliaque ejus myſteria ſpectant, prædixerunt in particulari, quoad ſingulas illorum circunſtantias: Ergo Spiritu Dei afflati ſcripſerunt, ac proinde noſtra Religio ab iis prænuntiata, non aliunde quàm à Deo profecta eſt. Major & Conſequentia patent: Minor verò ſuadetur, expendendo ſingula Prophetarum vaticinia, quibus prædicta myſteria prænuntiarunt. *Diſp. 9. art. 4.*

Incarnatio ergo Verbi Divini Baruch. 3. prædicta eſt: *In terris viſus eſt, & cum hominibus converſatus eſt.* Nativitas ejus ex Virgine Iſaïæ 7. *Ecce Virgo concipiet, & pariet filium.* Locus Nativitatis Micheæ 5. *Et tu Bethleem Ephrata parvulus es in millibus Iuda: ex te mihi egredietur qui ſit dominator in Iſraël.* Ejus prædicatio Iſaïæ 61. *Spiritus Domini ſuper me, eò quòd unxerit Dominus me: ad annuntiandum manſuetis miſit me, ut mederer contritis corde, & prædicarem captivis indulgentiam &c.* Ejus miracula Iſaïæ 35. *Tunc aperientur oculi cæcorum, & aures ſurdorum patebunt. Tunc ſaliet ſicut cervus, claudus, & aperta erit lingua mutorum.* Ingreſſus ejus in Jeruſalem Zachar. 9. *Ecce Rex tuus veniet tibi juſtus, & Salvator: ipſe pauper, & aſcendens ſuper aſinam, & ſuper pullum filium aſinæ.* Proditio ejus per Diſcipulum Pſal. 140. *Qui edebat panes meos, magnificavit ſuper me ſupplantationem.* Venditio ejus triginta argenteis Zachar. 11. *Appenderunt mercedem meam triginta argenteos.* Et paulò poſt: *Tuli triginta argenteos & projeci illos in domum Domini.* Dolores & cruciatus paſſionis ejus, cum ſumma patientia & manſuetudine tolerati, Iſaïæ 53. *Sicut ovis ad occiſionem ducetur, & quaſi agnus coram tondente ſe obmuteſcet, & non aperiet os ſuum &c.* Crucifixio ejus inter latrones ibidem verſu 12. *Cum ſceleratis reputatus eſt.* Irriſiones & blaſphemiæ Judæorum, veſtimentorum diviſio, & oratio pro inimicis in Cruce, Pſal. 21. ferè toto. Fellis & aceti potatio, Pſal. 68. *Dederunt in eſcam meam fel, & in ſiti mea potaverunt me aceto.* Reſurrectio Pſal. 15. *Non derelinques animam meam in inferno, nec dabis ſanctum tuum videre corruptionem.* Denique Aſcenſus in Cœlum Pſal. 67. prædicitur: *Aſcendiſti in altum, cepiſti captivitatem: accepiſti dona in hominibus.* Unde cum Tertulliano concludendum: *Igitur apud nos tot de Deo oraculorum fides tuta eſt, jam ſcilicet probatorum, quia cum illis, quæ quotidie probantur, prædicebantur. Eædem voces ſonant, eædem litteræ notant, idem ſpiritus pulſat, unum tempus eſt divinationi futura præfari, &c.* 253.

§. VII.

Prophetiæ Sybillarum, ſeptimum credibilitatis noſtræ fidei argumentum.

VAticiniis Prophetarum addenda ſunt Oracula Sybillarum, quas multi Patres, poſt Theophilum Antiochenum, *Gentilium Prophetiſſas* appellant, & quarum tanta fuit veneratio in orbe, ut multi exiſtimarint eas de Cœlo lapſas, teſte Clemente Alexandrino, lib. 1. Stromatum. Earum 254.

vaticinia referunt Auguſtinus 18.de Civit. cap.23. A Cyrillus Alexandrinus lib. 8. contra Julian. & fuſiùs Lactantius paſſim in inſtitutionibus, & quod ampliùs eſt, Clemens Alexandrinus lib. 6. Stromatum refert particulam Concionis D. Pauli, in qua fideles hortatur ad lectionem Sybillinorum voluminum, his verbis: *Libros Græcos ſumite, & Sybillas agnoſcite, quomodo unum Deum ſignificent, & ea quæ futura ſunt, & invenietis in eis Filium Dei clariùs & apertiùs ſcriptum.* Denique adeò familiare fuit olim Chriſtianis, convincere Gentiles per oracula Sybillarum, ut propterea *Sybillitæ* appellarentur, teſte Origene lib. 5. contra Celſum. Et ſane ex illarum vaticiniis evidens ſumitur credibilitatis noſtræ fidei argumentum: cùm illæ præcipua Chriſti & humanæ redemptionis myſteria prænuntiarint, & litteris B mandarint, tantâ prænotionis certitudine & claritate, ut præterita magis quàm futura ſcripſiſſe videantur; ut patebit referendo illarum oracula, quæ decem fuiſſe perhibentur, earumque patriæ cognomina ſunt hæc: Cumæa, Cumana, Perſica, Helleſpontica, Lybica, Samia, Delphica, Phrygia, Tyburtina, Erythræa.

255. In primis ergo Sybilla Cumæa ſummam temporum tranquillitatem in adventu Chriſti futuram prædixit, verbis ferè ſimilibus his, quibus Iſaïas paciferum Meſſiæ adventum vaticinatus eſt. Ea autem hæc ſunt:

Cùm Deus ab alto Regem demittet Olympo,
Tunc terra omnipotens fruges mortalibus agris
Reddet inexhauſtas, frumenti, vini, oleique: C
Dulcia tunc mellis diffundent pocula cœli,
Et niveo latices erumpent lacte ſuaves:
Oppida plena bonis, & pinguia culta vigebunt:
Nec gladios metuet, nec belli terra tumultus:
Verùm pax terris florebit omnibus alta:
Cumque lupis agni per montes gramina carpent:
Permiſtique ſimul pardi paſcentur & hœdi:
Cum vitulis urſi degent, armenta ſequentes.
Carnivoruſque leo præſepia carpet uti bos:
Cum pueris capient ſomnos in nocte dracones,
Nec ladent, quoniam Domini manus obteget illos.

Sybilla verò Cumana Filij Dei Incarnationem prædixit, his carminibus: D

Tunc ad mortales veniet, mortalibus ipſis
In terris ſimilis, natus Patris omnipotentis,
Corpore veſtitus &c.

Sybilla Perſica de Prædicatione & Baptiſmate Præcurſoris hæc prænuntiata eſt.

Tunc quoque vox quædã veniet per deſerta locorũ
Nuncia, mortales miſeros quæ clamet ad omnes,
Vt rectos faciant calles, animoſque repurgent
A vitiis, & aquis perluſtrentur corpora mundis,

Sybilla Helleſpontica, inter alia multa oracula, hanc de doctrina Chriſti reliquit divinationem.

Ille legem Dei complebit, non violabit,
Perſimilem formam referens, & cuncta docebit.

Sybilla Libyca tale protulit de Chriſti miraculis E vaticinium.

Ille quidem morbis preſſos ſanabit, & omnes
Læſos, quotquot ei fident, cæcique videbunt,
Incedent claudi, ſurdis audire licebit,
Inſolitas mutis dabit formare loquelas,
Expellet furias, oppreſſi morte reſurgent.

Eadem quoque Sybilla clariſſimè prædixit miraculum multiplicationis quinque panum in deſerto, & his verſibus expreſſit:

Placabit fluctus, in deſertiſque locorum,
Largè panibus ex quinis, & piſce marino;
Millia quinque virum ſatiabit, reliquiæque
Bis ſenos cophinos implebunt Virginis almæ.

Sybilla Samia de Chriſto ingrediente in Jeruſalem, ſuper pullum aſinæ ſedente, hoc protulit oraculum:

Salve caſta Sion, permultaque paſſa puella,
Ipſe tibi inſcenſo Rex en tuus intrat aſello,
Erga omnes mitis, juga quo tibi, quo juga demat;
Intoleranda tibi, quæ fers cervice ſubactâ.

Sybilla Delphica de paſſione Chriſti hæc ſcripſit:

Impinget illi colaphos, & ſputa ſceleſtis
Iſraël labiis, nec non & fellis amari
Apponet eſcam, potumque immitis aceti.

Sybilla Phrygia mortem Chriſti his cecinit carminibus:

Scindetur templi velum, mediumque diei
Nox tenebroſa tribus premet admirabilis horis,
Et tridui ſomno peraget admirabilia facta.

Sybilla Tiburtina Chriſti reſurrectionem & aſcenſionem in hunc modum prædixit:

Sed poſtquam triduo lucem repetiverit, atque
Monſtrarit ſomnum mortalibus, atque docendo
Cuncta illuſtrarit; cœleſtia tecta ſubibit,
Nubibus invectus.

Denique Sybilla Erithræa de finali judicio, & ſignis quæ debent ipſum præcedere clariſſimè diſſeruit, his carminibus:

Judicij in ſignum tellus ſudore madeſcet,
Et rex æternus, ſummo deſcendet Olympo:
Scilicet ut carnem, mundumque ut judicet omnẽ.
Vnde Deum fidi, diffidenteſque videbunt
Summum cum Sanctis in ſæcli fine ſedentem &c.

§. VIII.

Teſtimonia Oraculorum, octavum credibilitatis noſtræ fidei argumentum.

NOn ſolùm Sibyllarum vaticinia, ſed etiam 256.
Dæmonum oracula de veritate noſtræ fidei teſtimonium perhibuere, Deo ſpiritum & authorem mendacij ad teſtificandam veritatem cogente. In primis enim Apollo Delphicus (ut referunt Suidas verbo *Auguſtus*, Suetonius in Octavio, & Nicephorus libro 1. cap. 17.) dixit Deum ab Hebræa fœmina carnem ſumpſiſſe; & cùm diu mutus extitiſſet, fateri tandem coactus eſt Cæſari Auguſto, qui ei Hecatumbem obtulerat, ut ab eo reſponſum obtineret, ſibi impoſitum fuiſſe ſilentium à puero Hebræo, qui Deus exiſtens, cuncta pro arbitrio diſponebat, his nempe verbis:

Me puer Hebræus, Divos Deus ipſe gubernans,
Cedere ſede jubet, triſtemque redire ſub Orcum.
Aris ergo dehinc tacitùs abſcedito noſtris.

Item Mileſius Apollo conſultus, & de Chriſto interrogatus, his verbis ipſum commendavit: *Mortalis erat corpore, ſapiens, prodigiorum effector, ſub Ducibus Chaldæis armis comprehenſus, clavis, fuſtibuſque amaram mortem patietur.*
Clavis & palo finem tolerabit acerbum.

Refert etiam Marcilius Ficinus libro de Chriſtiana Religione cap. 2. ex Porphyrio ethnico in libro de reſponſis, Hecatem Deam interrogantibus de Chriſti anima reſpondiſſe: *Viri pietate præſtantiſſimi eſt illa anima, hanc colunt à rigiditate alienam. Hic Chriſtus pius in cœlũ conſcendit.*

Inſuper Plutarchus, opuſculo de defectu oraculorum, refert Dæmones alicui Præfecto Tiberij Cæſaris retuliſſe, magnum Pana mortuum eſſe, eamque ob cauſam ſe ampliùs reſponſa edere non poſſe. Quod vel eâ die quâ Chriſtus mortuus eſt, vel paulò poſt contigit. Unde meritò cum Pico Mirandulano concludendum eſt: *Magna*

insania est, Evangelio non credere, cujus veritatem sanguis martyrum clamat, Apostolicæ resonant voces, prodigia probant, ratio confirmat, elementa loquuntur, & DÆMONES CONFITENTVR.

§. IX.

Testimonia Gentilium, Iudæorum, & Mahumetanorum, nonum credibilitatis nostræ fidei argumentum.

257. CVm Novatianus cap. 18. de Trinit. rectè dixerit, *Firmum esse genus probationis quod ab Adversarijs sumitur, ut veritas etiam ab ipsis inimicis veritatis probetur*, vel ut loquitur Eucherius homil. 2. de Paschate, *Validis absque dubio nititur privilegijs, qui causam de Adversarij asserit instrumentis*; non possum efficaciùs veritatem fidei nostræ suadere, quàm adducendo ea quæ in ejus laudem ipsius Adversarij, nimirum Gentiles, & Judæi, ac Mahumetani protulerunt, & scriptis commendarunt: plura enim in laudem & commendationem Christi & nostræ Religionis in eorum libris reperiuntur. Nam in primis ex Gentilibus Plato in libro de legibus hæc scribit sanè admiratione dignissima: *Mensura omnium non homo, sed Deus est, maximè verò si Deus fiat homo.* Item interrogatus quandiu standum ipsius legibus foret? respondit: *Donec aliquis sacratior homine in terris appareat, qui fontem omnibus veritatis aperiat, quem denique sequantur omnes.*

Cæsar Augustus (ut referunt Suidas, Cedrenus, Nicephorus, & alij) aram Romæ in Capitolio erexit, cum hac inscriptione, ARA PRIMOGENITI DEI, qui putatur esse locus in Capitolio, ubi nobilissimum Templum antiquitùs erat Jovis Capitolini: eo verò prostrato, successit Basilica Dei Genitricis Mariæ, dicta ea de causa, ARA CŒLI. Alij dicunt Dei Genitricem Mariam, infantem in ulnis habentem, sublimem in aëre ab eodem Augusto illic esse conspectam.

D. Augustinus lib. 1. de consensu Evangelistarum refert, quod cùm Tiberius mortem Christi accepisset, eum in Deorum album adscribere voluit, sed à Senatu impeditus est, qui noluit Christum pro Deo agnosci, quia dicebat eum esse zelotypum, nullumque alium Deum secum permittere.

Narrat quoque Lampridius in vita Severi, Imperatorem Adrianum omnia Templa in honorem Christi dicasse, & ut imposterum templa absque idolis extruerentur, & extructa diruerentur, edixisse: sed Augures dissenserunt, & in eum acriter invecti, quod mente conceperat impediverunt; sed tamen locupletissimum de Christi Divinitate & innocentia reliquit testimonium.

Alexander Severus in Oratorio imaginem Christi servabat, coram qua singulis diebus procumbebat. Antoninus verò Pius, audiens hanc sententiam, *Alteri ne feceris quod tibi fieri non vis*, inter Christianos pervagatam, mirificè eam commendavit, dixitque eum fore virum omni exceptione majorem, qui eam ad amussim observaret, multaque bona de Christo ipso, tanquam illius sententiæ authore, referre solebat.

Extat insuper Plinij junioris ad Trajanum Epistola, quâ probatos mores, sanctosque Christianorum ritus describit, dicens: *Eos esse solitos stato die ad lucem convenire, carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent.* Quod in causa fuit, ut idem Trajanus ab eorum persecutione desisteret.

Demum leguntur in calce Apologiæ Justini Martyris tres Imperatorum Romanorum Epistolæ, in commendationem Christianorum, in quarum una testatur Marcus Aurelius, qui eam ad Senatum Romanum scripsit, se in re prorsus desperata, Christianorum precibus, insignem de hostibus victoriam reportasse, & in media Germania, montibus undique cum suis conclusum, in extrema siti, optatam è Cœlo pluviam obtinuisse, quos propterea egregiè commendans, jubet ut si quis Christianum deinceps accusaret, vivus comburetur, quemadmodum videre est tum in Justino, tum in Baronio, qui eas litteras sub annum 176. num. 22. ad verbum refert. Hæc quoad Gentiles.

Quantùm verò ad Judæos, celebre reperitur 258.
de Christi miraculis, & sanctitate, Josephi testimonium, lib. 18. Antiquit. cap. 4. ubi de illo hæc scribit: *Fuit autem his temporibus Iesus sapiens vir, si tamen virum eum nominare fas est: erat enim mirabilium operum effector, & Doctor omnium eorum qui libenter audiunt quæ vera sunt. Et multos quidem Iudæorum, multos etiam ex gentibus sibi adjunxit. Christus hic erat. Hunc accusatione primorum nostræ gentis virorum, cùm Pilatus in Crucem agendum decrevisset, non deseruerunt hi qui ab initio eum dilexerunt. Apparuit enim eis tertiâ die iterum vivus: secundùm quod divinitùs inspirati Prophetæ, vel hæc, vel alia innumera miracula futura prædixerant; sed & in hodiernum diem Christianorum, qui ab ipso nuncupati sunt, & nomen perseverat, & genus.* Philo etiam disertissimus Judæorum librum scripsit de sanctitate & puritate vitæ primorum Christianorum, Alexandriæ degentium, ut testatur D. Hieronymus in lib. de Scriptoribus Ecclesiasticis.

Denique Christi nomen, etiam apud ipsos Ma- 259.
humetanos, Christianæ Religionis infensissimos hostes, venerabile est: Mahumetus enim in Alcorano (teste Marcilio Ficino lib. de Christiana Religione cap. 2.) Jesum Christum Dei virtutem, sapientiam, animam, flatum, Spiritum, Verbumque, afflatu quodam divino ex Maria Virgine perpetua natum, appellat; aitque ipsum suscitasse mortuos, aliaque plurima miracula divinitùs effecisse, & cunctis Hebræorum Prophetis esse sublimiorem. Unde ex Mahumetanis, qui Mahumeti sepulchrum visunt, nisi etiam Christi sepulchrum viserint, nondum satis purificati existimantur: qui Christi vel Mariæ nomen contumeliosè commemorat, apud eos severè punitur. Inducit præterea idem Mahumetus in Alcorano Deum ita loquentem: *Cùm Prophetas alios aliis præfecerimus, eosque allocuti fuerimus, Christo Mariæ filio, animam nostram propriè conferentes, vim atque virtutem præ cæteris præbuimus.* Demum quoties Evangelium nominat, quod sæpissimè facit, toties proprio cognomento librum appellat lucidum; aliquando etiam addit esse lumen testamenti, castigationem, rectamque viam timentibus Deum.

Confirmatur hoc testimonium ex iis quæ refert 260.
Duverderius, Historiographus Gallus, in compendio Historiæ Turcicæ, in vita Bajazeti secundi. *Quo tempore* (inquit) *Bajazetus, pacis cum Venetis initæ suavitatibus frueretur, Talismanus*

quidam (Sacerdos eſt Mahumeticæ Sectæ) qui à longa annorum ſerie Alcoranum legebat in Templo Sanctæ Sophiæ, die quadam librum manu tenens, ut aliquot ejus paginas Imperatori, magnâ populi comitato catervâ, exponeret, ſubitò eum in terram projiciens, fixèque intuitus Bajazetum: Miror (inquit) *Domine, Principem adeò doctum, & ſapientem, falſi hujus Legislatoris, quem Tu Prophetarum omnium maximum credis, non agnoviſſe ineptias. Scias nihil ineſſe divini legibus ab eo præſcriptis, omnes ſenſuum oblectamenta reſpiciunt, quibus homines alliciant; nec alio fine impoſtorem illum voluiſſe, ſolâ gladij pugnâ, legis ſuæ controverſias dirimi, quàm ut ſtropharum ſuarum agnitionem præriperet. Eas ſæpe cum Chriſtianorum legibus contuli, & ſemper cum notabili differentia meritorum, Chriſtianas reperi fundatas in puritate vitæ mirabili, & in inconcuſſa omnino veritate. Mahumeticæ nihil aliud ſunt, quàm turpitudines, & ludificationes. Vnde concludo amplectendam ſolam* IESV CHRISTI *Religionem.*

Erat Bajazetus Principum omnium ſuperſtitioſiſſimus, qui proinde Taliſmanum vix hæc ultima verba complentem, è templo extrahi, as protinus occidi juſſit. Veritus tamen publicationem hujus nuntij, quod tantoperè ſuæ gloriæ præjudicabat, ſeveriſſimè prohibuit omnibus qui ſermonem illum audierant, ne cuiquam de eo aliquid revelarent. At is, pro cujus honore Sacerdos ille mortem adeò generoſam pertulerat, loqui fecit Turcam Illyricum, illuſtris illius Tragœdiæ ſpectatorem, ne à Chriſtianis regionum illarum neſciretur, ex qua mirè ædificati ſunt. Hæc Duverderius.

§. X.

Miracula à Chriſto, ejuſque Diſcipulis, & aliis Sanctis viris edita, decimum credibilitatis noſtræ fidei argumentum.

261. VIs miraculorum ad confirmandam veritatem maxima eſt, cùm illa (ut ait Chryſoſtomus homil. 14. in Matth.) ſint *pignora divinæ omnipotentiæ*, hoc eſt opera in quibus nobis ita elucet Dei potentia, ut conſtet quod nulla creatura hæc potuerit præſtare; vel ut alij dicunt, *ſigilla Divinitatis*, quibus Deus ea quæ credenda proponit, obſignare ſolet: ideòque ſi quæ doctrina confirmatur miraculis, tanquam à Deo revelata, dubitandum non eſt, quin ipſa ſit vera, & divinitùs tradita. Multis autem, magniſque miraculis, fidem Chriſtianam à Chriſto, ejuſque Diſcipulis confirmatam eſſe, teſtatur Apoſtolus ad Hebræos 2. his verbis: *In nos confirmata eſt, conteſtante Deo ſignis, & portentis, & variis virtutibus, & Spiritus Sancti diſtributionibus.* Id etiam conſtat ex quatuor Evangeliis, ubi paſſim cæci, muti, ſurdi, claudi, paralytici, leproſi, hydropici, & alij leguntur à Chriſto ſanati; mortui etiam ſuſcitati, dæmones è corporibus pulſi, maria ſolo juſſu ſedata, & calcata, futura libera certiſſimè prædicta, & alia innumera ſigna & miracula; *quæ* (ut ait D. Joannes) *ſi enarranda eſſent per ſingula, nec ipſum arbitror mundum capere poſſe eos qui ſcriberentur libros.* Unde belliſſimè Chryſoſtomus homil. 14. & 28. in Matth. ait Evangeliſtas, nubes quaſdam ſignorum (miraculis ſcilicet innumeris, veluti guttis pluviæ, fœtas) grandi verborum parcitate ea tranſcurriſſe ſigna, neque in ſingulis immoratos eſſe, ſed unico verbo miraculorum pelagus comprehendiſſe.

Stultum autem & ridiculum eſt quod aliqui infideles dixerunt, nempe Chriſtum tot & tam ſtupenda feciſſe miracula, ob excellentiam temperamenti quo prædita erat adoranda ejus caro: nam, ut rectè arguit Michaël Medina libro citato de recta fide in Deum, Chriſtus Joan. 4. abſentem filium Reguli ſanavit, verbi unius pronuntiatione: non igitur vi corporeâ; neque enim vis corporea in locum adeò remotum à Chriſto potuiſſet agere. Deinde ea vis egiſſet in omnia æquè diſtantia à Chriſto, & non unum, ſed omnes ægros, in ſphæra illius activitatis ſanaſſet; nam vis corporea, ut temperamentum, egiſſet ſine conſilio & electione; neque fuiſſet determinata ad illum in particulari ſanandum, & non omnes alios, æqualiter à Chriſto diſtantes. Inde ſequitur, quod neque Chriſtus fecit ſua miracula vi aſtrorum, ut aliqui Aſtronomi delirarunt, citati ab eodem Medina: nam aſpectus Aſtrorum non agit ad libitum cauſæ eligentis, ſed duntaxat in locum illi aſpectui expoſitum: At Chriſtus ubi & in quos voluit exercuit vim effectricem miraculorum: Ergo &c. Sequitur etiam non fuiſſe facta Chriſti miracula, vi imaginationis, ut alij ſomniarunt: imaginatio enim agit tantùm intra corpus animale cujus eſt, nec poteſt immutare ſubjecta diſtantia. Addo quod nulla vis temperamenti, nec aſtrorum, vel imaginationis, potuit cauſare Solis eclypſes, ſedare maria, effugare dæmones, mortuos ſuſcitare, & cætera præſtare quæ in Chriſti miraculis continentur. 262.

Nec ſolus Chriſtus in confirmationem noſtræ fidei miracula edidit, ſed etiam Apoſtoli, ut teſtantur Lucas in actis, Paulus in Epiſtolis, & Marcus capite ultimo ſui Evangelij. Plura etiam leguntur facta miracula ab aliis Apoſtolorum coætaneis, & à ſucceſſoribus eorum, quæ ſcripſerunt SS. Patres, ut Athanaſius in vita S. Antonij, Nyſſenus in vita Sancti Gregorij Taumaturgi, Hieronymus in vita Sancti Hilarionis, Ambroſius in libro de Virginibus, Auguſtinus lib. 22. de civit. cap. 8. Severus Sulpitius in vita Sancti Martini, Theodoretus in vita S. Simeonis ſtylitæ, & Gregorius magnus in Dialogis. Sunt etiam nunc perpetua quædam & continua miracula, ut olim erant apud Judæos piſcina probatica, & alia quædam: nam continuum miraculum capitis, & ampullæ ſanguinis S. Januarij, Neapolitanis notiſſimum eſt, & experientiâ cuique volenti conſpicuum. Plura etiam videntur Sanctorum corpora, poſt multa ſæcula adhuc incorrupta & integra. 263.

Corpus Sancti Claudij, Archiepiſcopi primùm Bizuntini, deinde Monachi D. Benedicti, & Abbatis Monaſterij Turenſis, ab annis pluſquam mille ducentis in eodem Monaſterio integrum prorſus & incorruptum perſeverat. Idem teſtatur Clemens VIII. de B. Agnete Politiana, Ordinis noſtri Virgine, in ejus Canonizationis diplomate: & tota Hiſpania demiratur non integritatem ſolùm & incorruptionem corporis Seraphicæ Virginis Thereſiæ, ſed & cœleſtem liquorem, omni balſamo putiorem ac ſuaviorem, ex eodem ſacratiſſimo corpore promanantem. Quantùm ad alia miracula perpetua, omni admiratione digna, taceo pulverem è ſepulchro Sancti Raymundi Pennafortij, ab annis quadringentis, in morborum omnium remedium, ſed præcipuè febrium, perenniter enaſcentem. Omitto Tau- 264.

maturgam Imaginem S. Patris noſtri Dominici, è cœlo ab ipſa Beatiſſima Virgine Deipara Sorianum in Calabria delatam, quam ſingulari majeſtate fulgentem nulla unquam ars potuit imitari. Quædam ſolùm ſubjiciam, graviſſimis teſtimonijs, & quotidianis experientijs comprobata. Aſſervantur in Monaſterio noſtro Caſtellano in Italia tres gemmæ, in corde B. Margaritæ Ordinis noſtri Tertiariæ repertæ, in quarum una virgo pulcherrima coronam in capite geſtans, cœleſti manu exarata conſpicitur; in alia, cujus ſpecialiter meminit Ludovicus Granatenſis, Concione 3. de Chriſti Natali, Puer Jeſus in medio duorum animalium; & in tertia S. Joſeph inſtar ſenis itinerantis, è cujus humero pallium pendet, & ad pedes ejus ipſamet Chriſti ancilla Margarita, quæ à cunis cæca, Myſteria Incarnationis Chriſti, Nativitatis ejus, & obſequia ei in Ægyptum fugienti, & inde revertenti, à S. Joſeph exhibita, aſſiduâ meditatione volvebat. Nec minoris certitudinis eſt, quod de Sancta Clara de Monte falcone legitur, ſcilicet cor ejus diviſum, adhuc incorruptum, ex parte una interiori Chriſtum Crucifixum, ex alia verò omnia Paſſionis ejus inſtrumenta, diſtinctè repræſentare: & tres globulos ejuſdem magnitudinis, & coloris, in ejus felle repertos, & in figura triangulari diſpoſitos, in Myſterij Sanctiſſimæ Trinitatis confirmationem, non magis præponderare duos, vel omnes tres ſimul, quàm unum eorum, vel ſeorſim quemlibet, ut fusè narrat in ejus vita P. Simplicianus à S. Martino, Auguſtinianus, in Academia Toloſana Profeſſor Regius, atque Decanus. Extant inſuper in diverſis orbis Eccleſijs plures Hoſtiæ, à multis ſæculis conſecratæ, non ſolùm incorruptæ & integræ, ut Divione in Burgundia, ſed etiam firmiſſimè adhærentes patenis, ut Fromeſtæ in Hiſpania, imò inſuper alicubi miraculoſo ſanguine conſperſæ, ut in Darocanis corporalibus, in Aragonia. Tot itaque convictâ prodigijs humanâ credulitate, maximè credibilia fiunt Myſteria, quæ aliàs vim omnem humanæ credulitatis excedunt; piaque datur nobis occaſio, & excitatur confidentia dicendi Deo, cum Richardo à S. Victore, lib. de Trinit. cap. 2. *Domine ſi eſt error, à te decepti ſumus; nam iſta in nobis tantis ſignis & prodigijs confirmata ſunt, & talibus, quæ non niſi per te fieri poſſunt.*

265. Sed quamvis in confirmationem noſtræ fidei nullum editum fuiſſet miraculum, non eſſet tamen minùs credibilis: nam ut bellè ait S. Thomas 1. contra Gentes cap. 6. *Omnibus ſignis admirabilius eſſet, ſi ad credendum tam ardua, & ad operandum tam difficilia mundus abſque mirabilibus inductus fuiſſet à ſimplicibus & ignobilibus hominibus.* Quem locum ponderans Cajetanus 3. p. quæſt. 43. art. 4. ſic ait: *Adverte ex libro 1. contra Gentes cap. 6. quod aut conceditur Chriſtum feciſſe miracula relata in Evangelio, vel non? Si conceditur, habetur illius Deitas, ſi non conceditur, etiam habetur ex hoc maximo miraculo, quòd abſque miraculis, contra totum mundum idola colentem pugnans, ſuperaverit.*

Eodem diſcurſu & ratiocinio utitur D. Auguſtinus in oratione contra infideles: *Cùm conſtet* (inquit) *Romanum Imperium, univerſumque orbem tot potentibus viris, Philoſophis, Oratoribus refertum, Chriſti doctrinæ ante repugnantem, ad eam poſtmodum fuiſſe converſum: quæro an virtute ſignorum & prodigiorum, ab antiquis ritibus, diuque obſervata religione, in hanc novam & inauditam ſit hæc facta mutatio? Si fateberis mundum ad hanc perſuaſionem tractum fuiſſe vi miraculorum, quibus contradicere nequaquam poterat, fateri oportebit, à Deo authore miraculorum, & qui facit mirabilia magna ſolus, religionem hanc proceſſiſſe: ſin autem negas ullis miraculis mundum ad hanc recipiendam fidem fuiſſe provocatum, negando miracula, ingens miraculum ingeris: quid enim poteſt dici mirabilius, quàm Romanum Imperium, totamque Gentilitatem, religionem quam tam acriter impugnabant, ſubvertereque moliebantur, deſertis paternis ritibus, nullis viſis ſignis, mirandiſque operibus, ſponte ſuſcepiſſe, & in ea retinenda tam conſtantes fuiſſe?*

§. XI.

Innumerabilium Martyrum teſtimonium, undecimum credibilitatis noſtræ fidei argumentum.

COnſtantia quoque & patientia Martyrum, 266.
qui inde nomen acceperunt, quòd ſuo ſanguine magnum fidei teſtimonium præbuerint, invictiſſimum eſt veritatis ejus argumentum: licèt enim aliqui hæretici pro ſuis erroribus mortui ſint, *plureſque hæreſes de ſuis martyribus glorientur*, ut ex Apollinari refert Nicephorus lib. 4. hiſtor. cap. 23. ſunt tamen peculiares circunſtantiæ Catholicorum Martyrum, quæ hujus argumenti vim mirabiliter augent, & Religionis Chriſtianæ veritatem ac ſanctitatem manifeſtè declarant. Prima eſt eorum multitudo: nam pro alijs ſectis pauci mortem ſubire voluerunt; pro fide verò Chriſtiana innumerabiles fuere Martyres, qui ſanguine ſuo illi ſubſcripſere, ejuſque veritatem teſtati ſunt: unâ enim die tota Thebæorum legio perijt, & intra triginta dies ſeptemdecim millia Romæ interfecta fuere, & in nocte quâ memoria nativitatis Chriſti recolitur, viginti vel ampliùs millia combuſta ſunt: unde Hieronymus Epiſtolâ ad Heliodorum refert ſe revolutis Romanorum Pontificum annalibus, inveniſſe numerum Martyrum ita creviſſe, ut ſi omnium memoriam vellemus celebrare, ſingulo quoque die celebranda eſſent trium millium natalitia. Quare meritò Gregorius homil. 17. in Evang. exclamat: *Totum mundum fratres aſpicite, Martyribus plenus eſt: jam pene tot qui videamus non ſumus, quot veritatis teſtes habemus: Deo ergo numerabiles, nobis ſuper arenam multiplicati ſunt; quia quanti ſint, à nobis comprehendi non poſſunt.*

Secundò conſideranda eſt atrocitas tormento- 267.
rum, quæ Chriſtiani Martyres paſſi ſunt: non enim ſolùm gladio, ſed etiam cruce & igne interempti ſunt; adeò ut Chriſtiani eapropter per contemptum *Cruciarij* vocari ſolerent, eò quòd communiter in crucem agerentur; nonnumquam *Sarmentitij*, quia ad dimidij axis ſtipitem revincti, ſubjectis ſarmentis, paſſim cremabantur.

Tertiò ponderandus eſt modus patiendi, non ſolùm æquo animo, ſed etiam cum ſumma lætitia, & cum magnis ſignis innocentiæ & ſanctitatis; & ſæpè etiam ſapientiſſima reſponſa, & rationes pluſquam humanas ſuæ fidei reddentes.

Accedit quartò, quòd non ſolùm viri naturâ fortes & conſtantes, ſed & ſenes decrepiti, ut Simeon ille Jeroſolymitanus Epiſcopus, qui centeſi-

mo vigeſimo vitæ ſuæ anno cruci affixus fuit; & A fœminæ imbecilles, atque infantuli, & virgunculæ, quæ naturaliter vel ipſo nudi enſis, aut ſanguinis effuſi aſpectu exanimari ſolent, tormenta crudeliſſima, mortemque acerbiſſimam paſſi ſunt: hoc enim certè vim divinam arguit. Unde Eccleſia in communi oratione de Virgine & Martyre dicit: *Deus qui inter cætera potentiæ tuæ miracula, etiam in ſexu fragili victoriam martyrij contuliſti.* Et Ambroſius lib. de Virginibus, paulò poſt initium, non immeritò ſic exclamat de S. Agnete martyre, tredecim annorum: *Magna vis fidei, quæ etiam ab illa teſtimonium invenit ætate!*

Miraris (inquit Tertullianus) *Lucretiæ generoſitatem, quæ vim ſtupri paſſa, cultrum ſibi adegit in conſpectu propinquorum, ut gloriam caſtitati ſuæ pareret? Miraris Mutij fortitudinem, qui manum ſuam dexteram in ara cremavit, ut hoc factum ejus fama haberet? Miraris Regulum Romanorum ducem, qui captus à Carthaginenſibus, cùm ſe unum pro multis Carthaginenſibus compenſari noluiſſet, maluit hoſtibus reddi, & in arcæ genus, ſtipatus undique extrinſecùs clavis transfixus, tot Cruces ſenſit?* Mirare potiùs de Chriſtianis unius virginis Agnetis conſtantiam. *Hæc* (ſubdit Ambroſius) *tredecim annorum, pro Dei defenſione martyrium paſſa eſt. Hæc inter cruentas carnificum impavida manus, hæc ſtridentium gravibus immobilis tractibus catenarum, nunc furentis mucroni militis totum offerre corpus, mori adhuc neſcia, ſed parata: vel ſi ad aras invita raperetur, tendere Chriſto inter ignes manus, atque in ipſis ſacrilegis focis, trophæum Domini ſignare victoris &c.* B C

268. Denique in Chriſtianis Martyribus conſiderandum eſt, quod illi non tantùm tenuere eadem dogmata quæ docet Eccleſia, verùm etiam ex illis hauſere martyrij ſui conſtantiam, putà ex reali manducatione Corporis Chriſti, & potatione ſanguinis ejus, ut docent Cyprianus in ſerm. de Cœna Domini, & Auguſtinus ſuper Pſal. 22. ubi ſic ait: *Hoc Calice inebriati erant Martyres, quando ad paſſionem euntes, ſuos non agnoſcebant, non uxorem flentem, non filios, non parentes, & gratias agendo dicebant, Calicem ſalutaris accipiam.* Et Tract. 84. in Joan. dicit Martyres effundentes ſuum ſanguinem pro Chriſto, quæ de menſa Dei acceperant, pariter Domino reddidiſſe: Sed manifeſtum eſt quod realiter fuderunt ſuum ſanguinem, & reddiderunt Chriſto: Ergo pariter Chriſti Sanguinem biberant realiter, & non ſolùm figurativè, ut docent hujus temporis hæretici. D

269. Quod Cyprianus & Auguſtinus dicunt de manducatione Corporis Chriſti, aſſerit Bernardus ſerm. 61. in Cantica, de memoria Paſſionis ejus, eam ſcilicet mirum in modum Martyres ad patienter & alacriter toleranda tormenta adjuvaſſe: *Non ſentiebat* (inquit) *Martyr ſua, dum illius vulnera intuebatur. Stabat tripudians & triumphans, toto licèt lacero corpore, & rimante latera ferro, non modo fortiter, ſed & alacriter ſacrum è carne ſua circumſpiciebat ebullire cruorem. Vbi tunc anima Martyris? nempe in tuto, nempe in petra, nempe in viſceribus Jeſu: ſi enim in ſuis eſſet viſceribus, ſcrutans ea ferrum profecto ſentiret, dolorem non ferret, ſuccumberet, & negaret: nunc autem in petra habitans, quid mirum ſi in modum petræ duruerit?* E

§. XII.

Concordia & conſenſio maxima Doctorum noſtræ fidei, undecimum credibilitatis ejus argumentum.

HOc etiam argumentum efficax eſt ad veritatem doctrinæ Catholicæ ſuadendam: videtur enim omnino impoſſibile, ut tam diverſi intellectus in tam multa dogmata convenirent, niſi ab uno aliquo ſupremo ſpiritu dirigerentur, qui mentes hominum in unitate continere poſſet: ſicut non poſſet ordo univerſi in tanta partium diverſitate diu ſubſiſtere, *niſi uno divino & continuato ſpiritu continuarentur*, ut eleganter ait Tullius. Porro tanta eſt inter Doctores Catholicos concordia, ut etſi diverſarum gentium & nationum fuerint, diverſiſque ſæculis & regionibus floruerint, uno tamen ore locuti videantur, juxta illud Lucæ 1. *Sicut locutus eſt per os Sanctorum.* Nec obſtat quòd aliquando inter ſe pugnare videantur, & in varias & diſcordantes ſententias ire: ſolùm enim circa problematicas quæſtiones inter eos eſt controverſia, nulla verò circa res & myſteria fidei pugna vel diſſenſio; in hoc concinunt omnes, & ſibi cohærent. Nec mirum, cùm Catholica veritas Deum pacis auctorem ſuum recognoſcat, qui nihil in ſua doctrina diſcors, nihil diſſonum patitur: *Non enim* (inquit Tertullianus lib. de ſpect. cap. 23.) *amat falſum author veritatis: adulterinum eſt apud illum omne quod fingitur.* 270.

Multos audivit D. Joannes Apocal. 14. in Cœlo cantantes, & citharizantes in citharis ſuis; unicam tamen ex tot diſcordantibus vocibus & ſonis harmoniam audivit, ſuaviſſimè modulantem. Sic licèt plures fuerint à Spiritu Sancto inſpirati Prophetæ (ait Rupertus) qui diverſis modulis futura cecinerunt; licèt varij ſint Doctores, qui diverſa, imò aliquando contraria docere videntur; eorum tamen omnium voces ita inter ſe concordant, ut una omninò ſit vox; imò ex hac diverſarum vocum diſſonantia, ſuavior efficitur harmonia & concentus. 271.

Spiritus intelligentiæ *multiplex eſt*, ait Sapiens, ſed tamen *unicus*; multiplex, quia variæ ſunt Doctorum & Prædicatorum linguæ & voces; unicus, quia una eſt eorum doctrina, utpote ab uno ſpiritu inſpirata: ideò Actuum 1. dicitur, quòd plures ſuper Apoſtolos apparuerunt linguæ, & diſpertitæ, unus tamen ſedit ſupra ſingulos eorum Spiritus, ut una illis eſſet fides, eademque animorum ac ſcientiarum conſenſio. 272.

Magnum certè olim fuit divinæ virtutis miraculum, quòd ex una voce, linguarum confuſione plures effecerit vociferationes: ſed longè meliùs potentiam ſuam & ſapientiam Spiritus Sanctus manifeſtat, dum plures voces ad unum redigit concentum, juxta illud: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum, & hoc quod continet omnia ſcientiam habet vocis*; in morem videlicet chori Magiſtri, qui vocis ſeu concordiæ ſcientiam habet, & cantores ita continet, ut omnium voces in unius concentûs perfectam harmoniam coëant. Unde Rupertus in Joan. appellat Spiritum Sanctum, *Doctiſſimum veritatis Præcentorem.* Sicut enim in Muſica, & harmonico choro, in quo variæ reſonant voces, & ad melodiam concinunt, quædam altè modulatæ, ſublimiùs perſonant; aliquæ profundum muſices gradum infimiùs tenent, aliæ mediarum ſervant tenorem; 273.

nec vocum diversitas harmoniam confundit, sed mirè servat, & eleganter concinnat; imò ex vocum varietate concors discordia modulatè conflatur: sic in Evangelicæ veritatis & doctrinæ concentu, licèt variæ sint Doctorum & Prædicatorum linguæ, unus tamen est fidei, & veritatis Spiritus; ideòque licèt sub varijs & dispertitis linguis Spiritus Sanctus apparuerit, unicus tamen ignis supra singulos sedit.

274. Ab hac doctrinæ concordia omnes aliæ sectæ longissimè recedunt: *Plus* (inquit Tertullianus lib. 2. de anima cap. 2.) *diversitatis invenies inter Philosophos, quàm societatis, cùm & in ipsa societate diversitas deprehendatur.* In eadem civitate Athenienſi, alij alia, & diverſi diverſa ſenſerunt. Epicuræi Divinam Providentiam negarunt, Stoici asserverunt. Aristippus in voluptate corporis summum bonum collocavit. Anthystenes in virtute animi constituit. Imò Augustinus 19. de civit. cap. 1. refert ex Marco Varrone ducentas octoginta de summo bono sententias. Item alij unum mũdum adstruebant, alij plures, alij innumerabiles, ut non immeritò illa urbs, Babylon, id est confusio, potuerit appellari, in qua nihil haberetur firmum, sed omnia contrarijs inter se erroribus distraherentur.

275. Nec minori discordiâ, & sententiarum, seu errorum contrarietate, inter se dividuntur hæretici, ut in antiquis notarunt Irenæus lib. 1. cap. 5. Tertullianus lib. de præscript. cap. 42. Athanasius Epist. ad Liberium, & Epiphanius hæresi 47. In recentibus autem notum est quàm multæ sectæ ex hæresi Lutheri pullulaverint, & quàm parùm cohærenter loquantur in multis. Omitto innumeras Calvinistarum discordias, quas Feuardentius, libro cui titulus est idiomate Gallico, *Entremangeries des Ministres*, fusè descripsit. Tantùm dicam, non mirum esse quod à se invicem illi dissentiant, qui cum semetipsis pacem & concordiam habere nequeunt. Cocleus enim in opere inscripto, *Lutherus septiceps*, varias Lutheri à seipso dissensiones & contradictiones in omnibus ferè fidei capitibus refert; & in solo Eucharistiæ articulo triginta sex à Gaspar Saxone in tabula contra Lutherum notatæ sunt; ut certè eum spiritu vertiginis, adinstar Babylonicæ turris ædificatorum, actum fuisse, evidenter appareat. Coccius viginti quatuor antilogias Calvini refert: & Nicolaus Romeus in libro qui inscribitur, *Calvini effigies*, spectaculo 9. & 10. quorum titulus, *Calvinus sibi discolor*, ostendit librum institutionum Calvini esse centonem contradictionum, & numerat viginti primarias, & plusquam sexcentas consectarias. Addit Andreas Duvallius, Doctor Sorbonicus, in Tractatu de fide, quæst. 1. Calvini institutiones nunquam fuisse recusas, quin pleraque, & quidem maximi momenti, vel ab ipso cùm viveret, vel à Ministris post ejus mortem, mutata sint, ut in articulo de causa peccati: in prioribus quippe editionibus, clarè & distinctè Deum peccatorum, non tantùm secundùm substantiam, sed etiam secundùm malitiam & deformitatem, authorem statuit; in posterioribus verò, etsi rem ipsam retineat, mollioribus tamen verbis, & aliquo pacto ambiguis, ad evadendum utitur.

276. Ratio autem hujus inconstantiæ est, quia hæresis non in divino spiritu, sed in humano fundatur, qui varius & inconstans est, nec semper sibi cohæret. Unde egregiè Dionys. cap. 14. de divin. nomin. *Vera sapientia est à multis opinionibus convertens, & ad unam, veram, & uniformem congregans cognitionem, & uno unitivo lumine complens.* Quæ verba exponens D. Thomas ibidem lect. 4. subdit: *Illi qui cognoscunt veritatem, conveniunt in una sententia: Sed illi qui ignorant, dividuntur per varios errores.* Variæ enim sunt mendacij falsitatisque semitæ, cùm una tantùm sit via, quæ ad veritatis & sapientiæ palatium ducit, & ut egregiè Tertullianus ait: *Hæc est veritatis integritas, & quæ ei debetur disciplinæ plenitudo, & æqualitas timoris, & fides obsequij, non mutare sententiam, non variare judicium.*

DISPVTATIO II.

De Scriptura, & Traditione.

EXplicato objecto fidei, agendum est de regulis quibus illud infallibiliter proponitur, ex quibus duæ sunt inanimatæ, quæ sensum suum vivâ voce explicare non possunt, nempe Scriptura & Traditio, de quibus in hac disputatione breviter disseremus: tres verò animatæ & loquentes, nimirum Ecclesia, Summus Pontifex, & Concilium, de quibus paulò fusiùs agemus in sequentibus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum Scriptura Sacra sit infallibilis regula fidei?

PRiusquam resolvamus hanc quæstionem; pauca de Scriptura Sacra, ejusque dignitate, utilitate, divisione, nec non de varijs ejus versionibus, præmittenda esse censuimus. De quadruplici autem ejus sensu egimus in disputatione procœmiali ad totam Theologiam, art. 9. ad quem locum Lectorem remittimus.

§. I.

Quid sit Scriptura Sacra?

SCripturæ Sacræ nomine intelligitur Scriptura, instinctu & motione Spiritus Sancti scripta, non modò sensum, sed etiam verba dictantis, juxta illud 2. Petri 1. *Omnis prophetia Scripturæ propria interpretatione non fit. Non enim voluntate humanâ allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt Sancti Dei homines.* Et 2. ad Timoth. 3. *Omnis Scriptura divinitùs inspirata, utilis est ad docendum.* Unde per hoc differt Scriptura Sacra, à definitionibus Conciliorum, vel Summorum Pontificum, quòd ista dictantur quidem à Spiritu Sancto quoad sensum, quando sunt definitiones de rebus fidei, non tamen quoad verba; Scriptura verò Sacra, quoad utrumque, à Spiritu Sancto dictata est. Quare frequenter legimus in Scriptura, Prophetas testari Dominum fuisse ad illos locutum: Isaïæ 5. *Hæc dicit Dominus exercituum:* Jonæ 1. *Factum est verbum Domini ad Jonam,* & Jeremiæ 36. interrogantibus primatibus Hebræorum, quomodo ex Jeremiæ ore Baruch descripsisset sermones illos, respondit: *Ex ore suo loquebatur quasi legens ad me omnes sermones*

iſtos, & ego ſcribebam in volumine, atramento. Hinc etiam Pſal. 44. lingua Sacri Scriptoris appellatur *calamus Scribæ velociter ſcribentis*, quia nimirum, ſicut lingua non eloquitur, & calamus non ſcribit, niſi verba priùs in mente loquentis aut ſcribentis concepta, & ab ea ſuggeſta & dictata: ſic verba ipſa quæ ſcribuntur à Scriptore Canonico, dictantur à Spiritu Sancto. Hinc demum Gregorius lib. 3. Epiſt. 40. *Quid eſt* (inquit) *Scriptura, niſi quædam Epiſtola omnipotentis Dei ad creaturam ſuam?* Et in proœmio Moralium: *Ipſe ergo hæc ſcripſit, qui hæc ſcribenda dictavit.*

2. Aliqui tamen exiſtimant non omnia & ſingula Scripturæ verba dictari ſpecialiter à Spiritu Sancto, ſed cùm de rebus ſenſui notis & familiaribus ſermo eſt, permitti ut Scriptor Canonicus ea verbis ſuis ſcribat, cum ſpeciali tamen aſſiſtentia Spiritus Sancti, ut nihil falſum aut indecens loquatur. Ita docent Sixtus Senenſis lib. 8. Bibliothecæ hæreſi 12. Melchior Cano lib. 2. de locis cap. 18. Andreas Vega lib. 15. in Trident. cap. 17. Bellarminus lib. 1. de verbo Dei cap. 15. Andreas Duvallius hîc quæſt. 1. de objecto fidei, Gravina lib. 4. de verbo Dei ſcripto controv. 1. art. 2. & alij. Ratio etiam id ſuadet, nam in divinis Scripturis multæ res & verba continentur, quæ Scriptoribus Sacris naturaliter nota & manifeſta fuere, ut cùm v. g. Apoſtolus ſcripſit in ſuis Epiſtolis: *Lucas eſt mecum ſolus, Trophimum reliqui infirmum, ſalutant vos tales &c.* Ergo non fuit opus ut Spiritus Sanctus propoſitiones illas, aut verba hæc materialia, ad eas vel ſimiles exprimendas neceſſaria, in mentibus Scriptorum efformaret. Nam ſicut in neceſſarijs Deus deeſſe non ſolet, ita nec in ſuperfluis redundare: ſuperfluum autem fuiſſet de novo infundere ſupernaturaliter, quod jam naturali notitiâ ſatis cognitum atque perſpectum Sacris Scriptoribus erat.

Addo quod Author Eccleſiaſtici, in prologo, veniam petit, ſi alicubi in verborum compoſitione deficiat; quod etiam facit Author libri 2. Machabæorum cap. 15. in fine: ex quo non leve argumentum ſumitur, Spiritum Sanctum omnia & ſingula verba Sacris illis Scriptoribus non ſuppeditaſſe, ſed permiſiſſe, ut aliqua verbis ſuis, ſuoque ſtylo ſcriberent.

§. II.

De nominibus & elogijs quibus Scriptura Sacra communiter inſignitur.

3. VArijs ſolet nominibus Scriptura Sacra inſigniri. In primis per excellentiam *Scriptura* appellatur: tum quia ea penè ſola digna eſt quæ legatur aut ſcribatur; tum etiam, quia ea ſola ſpiritu Dei conſcripta eſt. Item vocatur antonomaſticè *Biblia*, id eſt libri, quia omne genus librorum humanorum, omneſque eorum Bibliothecas, longè ſuperat ſacrum volumen, quo omnis utriuſque teſtamenti continetur Scriptura. Dicitur inſuper *verbum* ſeu *eloquium Dei*, quia Deus per illam, tanquam per oraculum certiſſimum, nos alloquitur, mentem ſuam aperit, & de ſuarum promiſſionum infallibilitate certos nos reddit. Nuncupatur etiam *teſtamentum Dei*, duplici ratione. Prima, quòd quemadmodum teſtamentum, carta eſt ſcripta, in qua declaratur ultima voluntas hominis; ſic in Sacra Scriptura continetur ultima Dei voluntas, & lex quam Deus vult ab hominibus ſervari. Secunda, quòd A teſtamentum eſt, quo bonorum defertur hæreditas, intercedente teſtatoris morte, quâ contingente, cùm eſſet antea clauſum & obſignatum, aperitur: ſic enim per libros ſacros defertur nobis hæreditas cœleſtis, & Chriſti morte in ea confirmamur, ijſque apertis, legimus in eis nos eſſe Dei hæredes, ac cohæredes Chriſti, ſi cum eo ſuſtineamus, ejuſque mandata obſervemus. Demum Scripturæ, *libri Sancti* appellantur, 1. Machab. 12. *Habentes ſolatio libros ſanctos*, non ſolùm propter ſanctitatem Authorum, qui omnes, excepto Salomone, creduntur Sancti; ſed etiam & multò magis propter ſanctificationem, quam animis legentium, per modum objecti ingenerant, vel quia nullum ne leviſſimum quidem B errorem aut mendacium admittunt.

4. Varia etiam leguntur apud Sanctos Patres Scripturæ Sacræ elogia, quibus ejus dignitatem & utilitatem mirum in modum commendant: Auguſtinus enim lib. 2. de doctrina Chriſtiana hæc ſcribit: *Quantùm minor eſt auri, argenti, veſtiſque copia, quam de Ægypto ſecum Hebræus populus abſtulit, præ divitijs, quas poſtea Hieroſolymæ, maximè ſub Salomone conſecutus eſt; tanta eſt cuncta ſcientia, etiam utilis, collecta de libris gentium, ſi divinarum Scripturarum ſcientiæ comparentur. Nam quidquid homo extra didicerit, ſi noxium eſt, ibi damnatur; & cùm* C *ibi quiſque invenerit omnia, quæ utiliter alibi didicit, multò abundantiùs inveniet ea, quæ nuſquam omnino alibi, ſed in illarum tantummodo Scripturarum mirabili altitudine, & mirabili humilitate diſcuntur. Nihil in illis eſt* (ſubdit Hieronymus) *quod non luceat, & ſplendore ſuo mundum illuminet, ut etiam quæ parva putantur, Spiritus Sancti fulgeant majeſtate.* Et in prologo ſuper Pſalmos: *In Scriptura* (inquit) *habet infans quid lactet, puer quid laudet, adoleſcens quid corrigat, juvenis quid ſequatur, ſenior quid precetur. Hinc diſcant fœminæ pudicitiam, populi inveniant pietatem, viduæ judicem, pauperes protectorem, advenæ cuſtodem.* D *Hîc Reges invenient quid audiant, Judices quid timeant. Hæc triſtem conſolatur, lætum temperat, iratum mitigat, pauperem recreat, & omnibus apta medicamenta tribuit. In Scriptura* (ait Hugo Victorinus) *quidquid docetur, veritas; quidquid præcipitur, bonitas; quidquid promittitur, fœlicitas eſt. Nam Deus eſt veritas ſine fallacia, bonitas ſine malitia, fœlicitas ſine miſeria.* Meritò etiam D. Baſilius Scripturam officinæ inſtructiſſimæ comparat, quæ omnia & omnis generis pharmaca quibuſve morbis ſuppeditat: ita nimirum ut ex ea Eccleſia, dum tempora erant Martyrum, hauſerit conſtantiam ſuam & fortitudinem; dum tempora Doctorum, ſapientiæ E lumina, flumina eloquentiæ; dum tempora hæreticorum, fidei firmamenta, errorum everſionem: in proſperis ex ea didicerit humilitatem & modeſtiam; in adverſis magnanimitatem; in tepore fervorem & diligentiam. Præclarè etiam S. Gregorius, explicans illud Job, *Habet argentum venarum ſuarum principium: Argentum* (inquit) *eſt eloquij vel ſapientiæ claritas; venæ Sacra Scriptura: ac ſi apertè dicat: Qui ad veræ prædicationis verba ſe præparat, neceſſe eſt ut cauſarum origines à ſacris paginis ſumat; ut omne quod loquitur, ad divinæ authoritatis fundamentum revocet, atque in eo ædificium locutionis ſuæ firmet.* Demum in libro de ſpeculo Monachorum plura habentur Scripturæ Sacræ elogia: illa enim

Epiſt. ad Iuc.

Lib. de anima

Lib. 18. Moral. cap. 14.

dicitur

dicitur puteus Jacob ex quo hauriũtur aquæ quæ in oratione funduntur; & ejuſdem virga decorticata, cujus intuitu varios bonorum operum fœtus producimus. Vocatur etiam currus igneus Eliæ, quo ad æternam hæreditatem capeſſendam in cœlum vehimur: mons Sion in quo mandata magni Regis traduntur; & panis quem populo in deſerto dedit olim Deus, omne in ſe delectamentum habens: Polymita Eccleſiæ veſtis, varijs quæſtionum coloribus depicta, quorum grato aſpectu humanæ mentis curioſitas pleniſſimè ſatiari poteſt. Item Scriptura magnus ille fluvius eſt, qui egrediebatur de loco voluptatis, ad irrigandum paradiſum, qui in quatuor capita dividebatur: Fons, ait Lyranus, quantùm ad articulos fidei; fluvius, quantùm ad ea quæ ex articulis deducuntur. Dividitur autem in quatuor capita, propter quadruplicem ſenſum quem continet. Fluvius planus quidem, ſed altus, ut ait Gregorius, in quo agnus ambulat & elephas notat. Puteus altus, ob ſenſuum inſcrutabilem profunditatem. Fons ſignatus: fons, quòd perpetuò ſcaturiat, & in hortos Eccleſiæ influat; ſignatus, quia difficillima intellectu continet. Liber ſcriptus intus & foris, propter multiplicem ſenſum in ea contentum; & ſeptem ſigillis ſignatus, ob difficillimam ejus intelligentiam. Liber magnus & involutus: magnus ob amplitudinem ſui objecti, pro objecto quippe habet omne ſcibile; & diſciplinas omnes ac quidquid ſciri poteſt, ſuo ſinu complectitur: involutus, ob quadruplicem ſenſum quem continet, nempe litteralem, myſticum, allegoricum, & anagogicum. Unde Origenes in cap. 1. Joan. *Scriptura* (inquit) *mundus eſt intelligibilis, ſuis quatuor partibus, veluti quatuor elementis conſtitutus, cujus terra eſt velut in medio inſtar centri, ſcilicet hiſtoria; circa quam aquarum ſimilitudine abyſſus circumfunditur moralis intelligentiæ: circa hiſtoriam & ethicam, veluti duas hujus mundi partes, aër ille naturalis ſcientiæ circumvolvitur: extra autem omnia, & ultra, æthereus ille & igneus ardor empyrei cœli, id eſt ſuperna contemplatio divinæ naturæ, quam Theologiam nominant, circumglobatur.*

Lib. 1. Moral. cap. 4.

5. Denique quanta fideles primævæ Eccleſiæ ſcripturam in veneratione haberent, ex eo conſtat, quòd Biblia juxta Euchariſtiam in templo olim ponebatur: erant enim olim in templis duo ſecretaria à dextro ſiniſtroque latere abſidis poſita, in quorum altero Sacra Euchariſtia aſſervabatur, in altero divinæ Scripturæ codices ſacri. Unde S. Paulinus (ut ipſe teſtatur Epiſt. 12. ad Severum) in templo Nolano à ſe erecto, hos verſus ad dexteram altaris inſcribi juſſit:

Hic locus eſt, veneranda penus, quâ conditur, & quâ
Ponitur alma ſacri pompa miniſterij.

A ſiniſtra verò hoſce:

Si quem ſancta tenet meditandi in lege voluntas,
Hîc poterit reſidens ſacris intendere libris.

§. III.

De diviſione Scripturæ.

6. COmmuniter dividitur Scriptura in vetus & novum teſtamentum, ſeu in libros ad legem veterem ſeu Moſaïcam ſpectantes, & in libros ad novam ſeu Chriſtianam legem pertinẽtes. Vetus teſtamentum eſt collectio illa librorum ſacrorum qui promittunt venturum Redemptorem, cum præceptis legis antiquæ. Novum verò eſt collectio illa librorum ſacrorum, quæ promiſſum liberatorem ut præſentem exhibent, cum præceptis novæ legis.

Libri veteris teſtamenti dividi ſolent in quatuor claſſes, ſcilicet in legales, quales ſunt quinque libri Moyſis, ſeu Pentateuchus, Geneſis, Exodus, Leviticus, liber Numerorum & Deuteronomij. Hiſtoriales, ſcilicet Joſuë, Judicum, Ruth, Regum, Paralipomenon, Job, Eſdras, Tobias, Judith, Eſther, Machabæi. Sapientiales, ut Proverbia, Eccleſiaſtes, Cantica Canticorum, Sapientia, Eccleſiaſticus. Et libros Prophetales, quatuor nempe majorum Prophetarum, Iſaïas, Jeremias, Ezechiel, Daniel; & duodecim minorum, Oſeas, Joel, Amos, Micheas, Abdias, Jonas, Nahum, Abacuc, Sophonias, Aggæus, Zacharias, Malachias. Libri autem novi Teſtamenti ſunt quatuor Evangelia Matthæi, Marci, Lucæ, Joannis, legalibus libris correſpondentia, Acta Apoſtolorum quæ hiſtorialibus correſpondent, Epiſtolæ D. Pauli quatuordecim, una D. Jacobi, duæ D. Petri, tres D. Joannis, & una Judæ, quæ libris Sapientialibus correſpondent, & Apocalypſis D. Joannis, quæ correſpondet libris Prophetarum.

7. Horum librorum quidam dicuntur Canonici, quia eos à Spiritu Sancto tanquam præcipuo authore prodiiſſe, per Eccleſiam conſtat; alij verò Apocryphi, id eſt occulti, de quibus an à Spiritu Sancto manarint, incertum & occultum eſt; ideòque à ſacrorum librorum catalogo, eo nomine meritò rejiciuntur. Pro Canonicis, conſtans eſt omnium Catholicorum ſententia, omnes illos qui in Latina vulgata Bibliæ editione continentur, eſſe Canonicos, præter orationem Manaſſe Regis Juda, cùm captus teneretur in Babylone, duos poſteriores libros Eſdræ, & duos etiam poſteriores Machabæorum, qui propterea in fine Bibliæ, extra ſeriem librorum Canonicorum ſepoſiti ſunt. His enim duntaxat exceptis, Sacra Synodus Tridentina, alios pro Canonicis ſuſcipiendos decrevit ſeſſ. 4. ubi poſt recenſitum illorum numerum, ſcilicet quadraginta quinque ex veteri teſtamento, & viginti ſeptem ex novo, hæc verba ſubduntur: *Si quis autem libros illos integros, cum omnibus ſuis partibus, prout in Eccleſia legi conſueverunt, & in veteri vulgata editione habentur, non receperit pro ſacris & Canonicis, Anathema ſit.* Idem ſacrorum librorum canon fuerat priùs editus à Florentino in decreto Eugenij, & ante mille centum annos à Concilio Carthaginenſi 3. cap. 47. & ab Innocentio I. in Epiſtola 3. ad Exuperium, & à S. Auguſtino lib. 2. de doctrina Chriſtiana cap. 8. qui prædicto Concilio Carthaginenſi interfuit, & ſubſcripſit. Hi tamen Baruch expreſſam mentionem non faciunt, ſed eum ſub Jeremia comprehendunt, quia Baruch fuit ſcriba Jeremiæ, ut patet ex Jeremiæ 36. ideòque veteres prophetiam Baruch citantes, citant ſub nomine Jeremiæ, ut pluribus exemplis oſtendit Canus lib. 2. de locis Theologicis cap. 11.

8. Porro libri Canonici ſunt duplicis generis, alij enim vocantur Proto-canonici, alij Deutero-canonici. Priores ſunt illi de quibus in Eccleſia Dei nunquam à Catholicis hactenus dubitatum fuit. Poſteriores verò de quibus nonnunquam ab aliquibus Catholicis eſt dubitatum, ſed tamen ampliùs non dubitatur ab ullo Catholico. Proto-canonici ſunt infrà ſcripti: Pentateuchus, ſive quinque Moyſis libri, Geneſis, Exodus, Levi-

ticus, Numeri, Deuteronomium, libri Joſuë, Judicum, Ruth, Regum, Paralipomenon, duo Eſdræ, Job, Pſalterium centum quinquaginta Pſalmorum, Proverbia, Eccleſiaſtes, Cantica Canticorum, quatuor Prophetæ majores, & duodecim minores, quatuor Evangelia, Acta Apoſtolorum, Epiſtolæ tredecim D. Pauli, omnes nempe, exceptâ illâ quæ eſt ad Hebræos, prima Petri, & prima Joannis.

Deuterocanonici autẽ ſunt ex veteri teſtamento, Eſther, Tobias, Judith, Baruch, Sapientia, Eccleſiaſticus, hymnus trium puerorum, Danielis 3. hiſtoria Suſannæ, & Draconis, Danielis 13. itemque oratio Azariæ, ſicut & oratio Jeremiæ circa finem Threnorum, Machabæorum primus & ſecundus. Ex novo teſtamento caput ultimum Marci, ab eo loco, *Surgens autem Jeſus*, & ex capite 22. Lucæ hiſtoria de ſudore Chriſti ſanguineo, & de confortatione ejuſdem Chriſti per Angelum: Joannis 8. hiſtoria de muliere adultera, & ex prima Epiſtola ejuſdem, hæc verba: *Tres ſunt qui teſtimonium dant in cœlo, Pater, & Filius, & Spiritus, & hi tres unum ſunt.* Item tota Epiſtola ad Hebræos, Epiſtola Jacobi, & Iudæ, ſecunda Petri, ſecunda & tertia Joannis, & denique Apocalypſis ejuſdem: de quibus aliquæ Eccleſiæ particulares, & aliqui Patres dubitarunt, aut negarunt eſſe Canonicos; licèt alioqui adhærerent Eccleſiæ univerſali, neque dubitaſſent aut negaſſent, ſi fuiſſet definitio intimata toti Eccleſiæ, ipſiſque nota.

9. Inter Apocryphos verò numerantur tertius & quartus Eſdræ, tertius & quartus Machabæorum, Oratio Manaſſe, appendix libri Job, qui ejus genealogiam deſcribit, præfatiuncula Threnorum Jeremiæ, quæ incipit, *Et factum eſt poſtquam in captivitatem*, quæ nec in Hebraïcis, nec in Græcis, ſed in nonnullis duntaxat Biblijs Latinis habetur. Liber Hermæ, qui inſcribitur *Paſtor*, & denique Evangelia, quæ ſub nomine Andreæ, Bartholomæi, Barnabæ, Nicodemi, & aliorum circumferuntur.

§. IV.

De varijs Scripturæ editionibus.

10. PRima Scripturæ Sacræ editio eſt Hebraïca veteris teſtamenti, & Græca novi: totum enim vetus teſtamentum à ſuis authoribus Hebraïcè ſcriptum eſt, exceptis paucis libris Chaldaïcè conſcriptis, ut Judith, Tobia, & quibuſdam partibus libri Eſdræ & Danielis, ut teſtatur Hieronymus præfatione in Danielem, ubi cum ijs reponit adhuc quaſdam partes Jeremiæ, additque librum Job Arabicis vocibus permixtum eſſe. Novum verò teſtamentum Græcè ſcriptum eſt, præter Evangelium S. Matthæi, quod Hebraïcè primùm ab illo ſcriptum fuit, Evangelium S. Marci, quod ab eo Latinè editum eſt, ut probat Baronius tomo primo Annalium; & Epiſtolam ad Hebræos, de qua ambigitur, an primùm Hebraïcè, an verò Græcè ſcripta fuerit. Origenes enim & Clemens Alexandrimus apud Euſebium lib. 6. hiſtoriæ cap. 11. & 18. cenſent hanc Epiſtolam Græcè ſcriptam fuiſſe, ita ut ſententia & res ſit Pauli, phraſis verò & ſtylus ſit Lucæ, & Clementis, ideòque ſit elegantior cæteris Pauli Epiſtolis. Hieronymus verò, Theodoretus, Oecumenius, & alij, probabiliùs exiſtimant, Paulum ſcripſiſſe hanc Epiſtolam Hebraïcè; utpote Hebræum Hebræis, & hac de cauſa alias

Anno 45. num. 41.

A ſtyli elegantiâ ſuperare. Eſt etiam controverſia inter Authores, quo idiomate Epiſtola ad Romanos ſcripta fuerit? Salmeron enim tomo 1. prolegomeno 35. in fine, aſſerit illam Latinè ſcriptam eſſe: Bellarminus autem, Cornelius à lapide, alijque plures, cenſent ſcriptam eſſe Græcè, & poſtea verſam in Latinum à Tertio, qui Pauli Amanuenſis fuit, ut dicitur cap. 16. verſu 22. vel alio Interprete, quem dicit Cornelius Paulum ſemper ad manum habuiſſe.

Secũda editio eſt Paraphraſis Chaldaïca veteris 11.
teſtamenti, quam Hebræi Targum vocant; de
qua qui ejus Authores fuerint, lis & controverſia
eſt inter Authores. Aliqui enim Judæi exiſtima-
runt, illam ab Ezechiele Propheta fuiſſe compo-
B ſitam. Jacobus Epiſcopus Chriſtopolitanus in
expoſitione Pſalmi 20. aſſerit authorem tranſla-
tionis hujus fuiſſe Jonatham Benuziel, Judæum,
qui anno 21. Octaviani Auguſti, hoc eſt anno
ante Chriſtum natum 21. tranſtulit totum vetus
teſtamentum in linguam Chaldaïcam, ſenſum ma-
gis de ſenſu, quàm verbum de verbo exprimens.
Communis tamen ſententia docet, Paraphraſim
Chaldaïcam veteris teſtamenti, factam eſſe à tri-
bus Rabinis Judæorum, nempe à Rabi Aquila,
qui Pentateuchum: Rabbi Jonatha, qui librum
Joſuë, Judicum, Regum, & Prophetas; &
Rabbi Joſeph cœco, qui Job, Pſalterium, Eſ-
ther, Proverbia, Eccleſiaſtem, & Cantica, in
C linguam Chaldaïcam tranſtulit. Hunc Galatinus
ait fuiſſe Diſcipulum Simeonis juſti, qui excepit
Chriſtum in ulnas ſuas, & anno poſt ejus nati-
vitatem quadrageſimo, hanc tranſlationem ſeu
paraphraſim edidiſſe.

Tertia editio eſt Græca Septuaginta interpre- 12.
tum, facta 270. annis ante nativitatem Chriſti,
ſub Ptolomæo Philadelpho, apud Pharum Ægy-
pti. Cùm enim Demetrius Phalereus, Bibliothe-
cæ regiæ præfectus, ingentem pecuniæ ſummam
à Ptolomæo accepiſſet, ut omni genere volumi-
num eam ornaret, & jam quingenta millia volu-
mina Græca in eam deportari curaſſet, & Ptolo-
mæo promiſiſſet ſe longè plura repoſiturum, ſi
aliarum quoque gentium ſcripta congererentur,
D præſertim Judæorum, quorum libros hactenus
non comparaſſet, quòd propriâ linguâ & cara-
ctere conſcripti eſſent, ſcripſit Rex ad Eleaza-
rum Pontificem, petiitque ab eo interpretes,
quos ut faciliùs impetraret, centum millia Ju-
dæorum, quos Ptolomæus Lagus captivos duxe-
rat in Ægyptum, libertate donavit, & in Judæam
remiſit, unà cum pluribus ad templum donis.
Ejus votis annuens Pontifex, miſit ad ipſum ſep-
tuaginta duos Interpretes, legis peritiſſimos, lin-
guarumque Hebraïcæ & Græcæ ſcientiſſimos,
unde Hilarius, *Principes, Doctoreſque Synagogæ*,
eos appellat, & plures exiſtimant aliquos ex illis
E fuiſſe ex magno Synedrio, ſeu Concilio Hiero-
ſolymitano. Hujus rei hiſtoriam deſcripſit Ari-
ſteas, unus ex legatis Ptolomæi ad Eleazarum, à
quo Joſephus lib. 12. antiquitatum cap. 20. &
Epiphanius lib. de menſuris & ponderibus, eam
mutuati ſunt.

Addit ibidem Epiphanius, hos Interpretes bi-
nos & binos in cellulis incluſos fuiſſe, & divino
miraculo ſingula paria ipſorum, ijſdem verbis
totam Scripturam tranſtuliſſe; ita ut ſimul confe-
cerint ſex & triginta exemplaria ejuſdem prorſus
verſionis. Juſtinus verò in oratione exhortatoria
ad Gentes, dicit ſingulos in ſingulis cellulis fuiſſe
incluſos, & majori adhuc miraculo, à ſingulis

seorsim totam Scripturam ijsdem verbis redditam ; & se apud Alexandriam vestigia cellularum vidisse testatur. Idem asserunt Irenæus lib. 3. cap. 35. Clemens Alexandrinus lib. 1. Stromatum, Cyrillus Catechesi 4. & alij. Sed repugnat Hieronymus lib. 2. contra Rufinum, & in præfatione tam in Pentateuchum, quàm in libros Paralipomenon, ubi apertè ridet hanc historiam: *Nescio* (inquit) *quis primus author Alexandriæ septuaginta cellulas mendacio suo struxerit.* Itaque existimat D. Hieronymus, septuaginta duos Interpretes in eadem Basilica sedentes, & inter se conferentes, Scripturam transtulisse. Sed quidquid sit de hoc, concedunt omnes, hanc versionem non sine speciali Dei assistentia factam esse, tum propter admirabilem eorum consensionem, tum etiam quia integrum opus, brevissimo tempore, nimirum septuaginta duorum dierum spatio, perfecerunt: quæ duo erant difficilia, imò ipsa consensio moraliter erat impossibilis, nisi à Deo ipso directi & gubernati fuissent; unde Augustinus lib. 2. de doctrina Christiana cap. 7. uniformem hanc consensionem, tanquam miraculosam, & opus dexteræ Excelsi, commendat.

13. Præter Græcam septuaginta seniorum translationem, plures aliæ tam veteris quàm novi testamenti, post Christi adventum, fuerunt factæ, Græco etiam idiomate; cùm enim septuaginta Interpretum editio corrumpi & vitiari cœpisset, partim negligentiâ librariorum, partim malitiâ hominum, Aquila, Symmachus, & Theodotion, licèt aliàs homines hæretici essent, novas utriusque testamenti de Hebræo in Græcum translationes edidere, in quibus in odium Christiani nominis multa perperam addiderunt, ut testatur Chrysostomus homil. 5. in Matth. & Hieronymus Epist. 89. ad Augustinum. Deinde corruptam Septuaginta editionem emendavit Origenes, multis ex Theodotione admixtis; Asteriscis, seu signo radiantis stellæ, designans quæ minus essent; obelis verò, seu virgulis, quæ ex superfluo viderentur apposita. Post Origenem verò etiam emendavit editionem Septuaginta Lucianus Martyr, ejusque editio Lucianæa vocata est, à sui Authoris nomine, eâque usæ sunt omnes Ecclesiæ à Constantinopoli ad Antiochiam usque, ut testatur Hieronymus præfat. in libros Paralip. cujus verba infrà referemus. Et in præfatione ad Psalterium ait ipsam sanctissimi Martyris manibus descriptam, repertam fuisse Nicomediæ in quadam turri à Judæis calce illitam, quod Athanasius dicit contigisse sub Constantino Imperatore. Tandem Hesychius Monachus, & in Palæstina multorum Monachorum pater, qui Hilarioni, Sanctissimo Eremitæ, arctissimo amoris vinculo junctus fuit; cùm Græcæ linguæ peritissimus esset, & divinarum Scripturarum lector assiduus, novam Græcam translationem totius Scripturæ publicavit, partim à se de septuaginta Interpretibus in veteri testamento emendatam, partim verò propriâ industriâ in novo testamento, ad antiquam fidem restitutam. Harum editionum mentionem fecit Hieronymus præfat. in lib. Paralipom. ubi hæc scribit: *Alexandria & Ægyptus in Septuaginta suis Hesychium laudant authorem. Constantinopolis usque ad Antiochiam, Luciani Martyris exemplaria probat. Mediæ inter has provinciæ, Palæstinos Codices legunt, quos ab Origene elaboratos, Eusebius & Pamphilius vulgarunt; totusque orbis hac inter se trifariâ varietate compugnat.*

§. V.

De editione vulgatâ, ejusque in Ecclesia. authoritate.

UT habuerunt Hebræi suâ linguâ Sacram Scripturam, Græci quoque suâ testamentum vetus, ex versione Septuaginta Interpretum, & testamenti novi ipsos primos fontes; æquum erat, ut Latina Ecclesia, in qua est sedes Petri, & in qua perpetuò fides Christiana mansura est, suâ etiam linguâ eandem haberet Scripturam; quare innumerabiles olim fuisse Latinas illius editiones, testatur D. Hieronymus præfatione in Josuë, & D. Augustinus lib. 2. de doctrina Christiana cap. 11. Sed inter illas duplex fuit vulgata, quæ maximæ fuit authoritatis in Ecclesia. Una vetus, cujus Author ignoratur, fuitque ante Hieronymum, & ipsam S. Augustinus libro citato cap. 15. *Italam* vocat. Alia nova, facta ab ipso Hieronymo, qui jussu Damasi Papæ, vetus testamentum ex Hebræo in Latinum transtulit, & novum testamentum Græcæ fidei reddidit. Hæ tamen duæ vulgatæ editiones Latinæ, vetus & nova, etiam tempore procedente, contentionum materiam subministrarunt, dum unaquæque suos fautores habebat; nam illa antiqua, seu Itala, apud Augustinum citatum melior judicabatur; Isidorus verò lib. 6. Ethimol. cap. 6. Hieronymi versionem cæteris antepositi. Unde post S. Gregorij tempora, ex illis duabus vulgatis, veteri & nova, una conflata est ad communem Ecclesiæ usum, quæ vulgata communis dicta est; non quòd in singulis libris utraque versio permixta sit, sed quia in ea aliqui Scripturæ libri, nempe Pentateuchum, Josuë, Ruth, Regum, Paralipomenon, Tobias, Judith, Esther, Esdras, Prophetæ omnes, Canticum Canticorum, Proverbia, Ecclesiastes, & Job, leguntur, sicut Hieronymus ex Hebræo in Latinum illos transtulit: alij verò libri veteris testamenti, non ex versione D. Hieronymi, sed ex antiqua translatione ante ipsum, cujus author ignoratur, & quæ ab Augustino Itala vocatur, desumpti sunt. Psalterium etiam vulgatæ editionis Latinæ, non est illud quod D. Hieronymus transtulit ex Hebræo, neque illud quod transtulit ex versione Græca septuaginta Interpretum, sed illud quod ipse emendavit, translatum ab antiquo Interprete ex editione Sancti Luciani Martyris. Demum testamentum novum vulgatæ editionis, totum nunc legitur secundùm veterem editionem, quam tamen D. Hieronymus emendavit; constat enim Hieronymum emendasse novum testamentum, jussu Damasi Summi Pontificis, ex præfatione ejus in Evangelia, & ejus emendationem fuisse ab Ecclesia receptam, & valde placuisse hominibus doctis & pijs ejus temporis, ut intelligi potest ex Epistola 10. Augustini ad Hieronymum.

14. 15. Ex his facilè intelliges, editionem vulgatam maximæ esse in Ecclesia authoritatis; ut enim jam ostendimus, ea partim constat ex versione illa antiqua communi, quam S. Augustinus libro 2. de Doctrina Christiana cap. 15. Italam vocat, asseritque Latinis omnibus editionibus, quæ plurimæ circumferebantur, præferendam esse, *quòd esset* (ut ipse loquitur) *verborum tenacior, cum perspicuitate sententiæ*: partim ex translatione & emendatione D. Hieronymi, cujus multa extant SS. Patrum egregia testimonia: Augustinus enim libro 18. de Civit. Dei cap. 43. sic ait: *Non defuit temporibus nostris Presbyter Hieronymus,*

homo doctiſſimus, & trium linguarum peritiſſimus, qui ex Hebræo in Latinum divinas Scripturas convertit, cujus tantum litterarum laborem Hebræi fatentur eſſe veracem. Eundem S. Gregorius lib. 20. Moral. cap. 24. ita prædicat, ut ejus tranſlationem, quam novam appellat, ex Hebræo eloquio cuncta veriùs transfudiſſe dicat, atque idcircò digniſſimam eſſe cui fides in omnibus habeatur. Sanctus quoque Iſidorus lib. 6. Etymol. cap. 5. *Preſbyter* (inquit) *Hieronymus, trium linguarum peritiſſimus, ex Hebræo in Latinum eloquium, divinas Scripturas convertit, eloquenterque transfudit, cujus interpretatio meritò cæteris anteponitur.* Unde Sophronius, vir eruditiſſimus, S. Hieronymi tranſlationem, non Latinis modò, ſed etiam Græcis valde probari animadvertens, tanti eam fecit, ut Pſalterium & Prophetas ex Hieronymi verſione, in Græcum eleganti ſermone tranſtulerit, & Damaſus Papa voluit illam in communem Eccleſiæ uſum introduci, ut refert Platina in ejus vita. Meritò igitur Concilium Tridentinum ſeſſione 4. ſpeciali decreto vulgatam editionem, ut authenticam habendam eſſe declaravit, his verbis: *Sacroſancta Synodus conſiderans non parùm utilitatis accedere poſſe Eccleſiæ Dei, ſi ex omnibus Latinis editionibus, quæ circumferuntur, ſacrorum librorum, quænam pro authentica habenda ſit, innoteſcat; ſtatuit & declarat, ut hæc ipſa vetus & vulgata editio, quæ longo tot ſæculorum uſu in ipſa Eccleſia probata eſt, in publicis lectionibus, diſputationibus, prædicationibus, & expoſitionibus, pro authentica habeatur, & ut nemo eam rejicere, quovis prætextu audeat & præſumat.*

16. Hinc colliges, Scripturam Sacram vulgatæ editionis, eſſe regulam fidei infallibilem, non verò textum Hebraïcum, quem nunc habemus, aut verſionem ſeptuaginta Interpretum.

Prima pars patet, Scriptura enim Canonica eſt infallibilis regula fidei; cùm enim ſit inſpirata & dictata à Spiritu Sancto, neceſſariò vera eſt in omni ſenſu, quem Spiritus Sanctus intenderit; unde Chriſtus ipſe Joan. 5. Judæos ad eam provocat, dicens: *Scrutamini Scripturas, illæ ſunt quæ teſtimonium perhibent de me.* Et Auguſtinus libro 2. contra Donatiſtas cap. 6. *Non afferamus* (inquit) *ſtateras doloſas, ubi appendamus quod volumus, pro arbitrio noſtro, dicentes hoc grave, hoc leve eſt, ſed afferamus divinam ſtateram de Scripturis Sacris, tanquam de theſauris Dominicis, & in illa quid ſit gravius appendamus; imò non appendamus, ſed à Domino appenſa recognoſcamus.* Sed Scriptura Sacra vulgatæ editionis, authentica & canonica eſt, ut definivit Tridentinum: Ergo illa eſt infallibilis regula fidei.

17. Secunda verò pars ſuadetur: Nam licèt textus Hebraïcus veteris teſtamenti, fuerit quidem initio plane divinus & authenticus, quia Hebræis Hebraïcè primùm & originaliter traditus fuit, ab iiſque ad Græcos & Latinos derivatus, manſeritque integer & authenticus, uſque ad Chriſti tempora & Apoſtolorum, qui paſſim Hebræos Scripturas citantes, nunquam admonent de corruptione; imò & uſque ad tempora Hieronymi (communiter ſaltem) qui ex Hebræo Scripturam vertit, ut ſæpiùs ipſe teſtatur, & ſpeciatim in Catalogo Scriptorum Eccleſiaſticorum: At nunc certum eſt non eſſe divinum & authenticum, abſolutè & univerſaliter, ob varias corruptiones & depravationes, quæ in eo factæ ſunt. Nam Biblia fuerunt punctis à Judæis vitiata, id eſt punctorum, quæ apud Hebræos ſunt loco vocalium, additione perperam factâ à Rabbinis infidelibus, & Spiritu Sancto deſtitutis, ac ne inter ſe quidem conſentientibus, anno poſt Chriſtum natum 514. Deinde inſcitia linguæ Hebraïcæ, quæ à multo tempore non adeo fuit communis, & affinitas ſumma quarundam litterarum Hebraïcarum, cauſa fuit cur aliæ pro aliis litteræ ſubſtituerentur, & interdum duæ dictiones in unam conjungerentur, aut in duas una divideretur, cum magna ſenſûs variatione, ut multis exemplis oſtendunt Genebrardus in Pſal. 4. Galatinus libro 1. de Arcanis cap. 8. & alij.

Probatur etiam tertia pars, quæ aſſerit verſionem Septuaginta quam nunc habemus, non eſſe regulam infallibilem fidei; licèt enim cùm primùm talis verſio ab illis edita eſt, fuerit Scriptura Canonica, modò tamen authentica non eſt, quia in multis fuit vitiata & corrupta, ut variis exemplis probat Hieronymus Jonæ 3. Et licèt primùm emendata fuerit à Cardinali Ximeno Hiſpano Compluti, & poſtea Romæ à Sixto V. operâ quorûdam Cardinalium, & doctiſſimorum hominum; non fuit tamen per iſtas emendationes ad integram ſuam puritatem reſtituta: unde Sixtus nullum edidit decretum, quo illam editionem authenticam eſſe declararet: Ergo licèt illa magnæ ſit authoritatis in Eccleſia, non eſt tamen regula infallibilis fidei, ſicut vulgata editio. 18.

§. VI.

Explicantur quædam antilogiæ ſeu contradictiones apparentes, quæ in variis Scripturæ locis reperiuntur.

HÆretici ut Scripturæ Sacræ authoritatem & infallibilitatem eludant, eamque non eſſe fidei noſtræ infallibilem regulam ſuadeant, objiciunt quædam Scripturæ loca, quæ videntur eſſe contradictoria, atque adeò falſa ex aliqua parte; duorum enim contradictoriorum, unum eſt verum & alterum falſum. Hujuſmodi ſunt quæ ſequuntur: Geneſis 1. dicitur, Deum ſex diebus mundum creaſſe: At Eccleſ. 18. aſſeritur ipſum ſimul omnia creaſſe: *Qui vivit in æternum, creavit omnia ſimul.* Item Geneſ. 1. dicitur quod lux creata fuit in prima die: quod etiam apparet falſum, quia lux creata fuit cum Sole, cujus productio dicitur facta quartâ die. Ibidem etiam cap. 32. Jacob Patriarcha ſic ait: *Vidi Dominum facie ad faciem, & ſalva facta eſt anima mea,* & tamen Exodi 20. Deus ſic loquitur: *Non videbit me homo & vivet.* Eodem capite proteſtatur Deus ſe viſitare iniquitatem patrum in filios, uſque in tertiam generationem; cujus contrarium aſſeritur Ezechiël. 18. *Filius non portabit iniquitatem patris.* Præterea 3. Regum 8. dicitur quod in arca nihil aliud erat, niſi tabulæ teſtamenti; & tamen Apoſtolus ad Hebræos 9. affirmat quod etiam erat ibi manna, & virga Aaron quæ fronduerat. Ulteriùs Job cap. 7. ſuæ hiſtoriæ aſſerit ſe peccaſſe, nam alloquens Deum, ſic ait: *Peccavi, quid faciam tibi ô cuſtos hominum?* contrariumque affirmat cap. 17. dicens: *Neque enim reprehendit me cor meum in omni vita mea.* Dicitur etiam cap. 1. & 2. ejuſdem libri: *In omnibus his non peccavit Job, nec ſtultum aliquid locutus eſt labiis ſuis*; & poſtea cap. 39. idem Job dicit de ſeipſo: *Leviter locutus ſum*; & infrà: *Unum locutus, ſum quod utinam non dixiſſem*; & cap. 42. *Inſipienter locutus ſum.* In quibus locis aper- 19.

ta videtur esse contradictio. Denique in novo testamento quædam sunt loca, aliquam contradictionis speciem habentia: nam Joan. 20. Maria Magdalena dicitur venisse mane ad monumentum, cùm adhuc tenebræ essent: At contra Marci 16. *Venit ad monumentum orto jam Sole*, & Matthæi 28. *Vespere autem sabbati, quæ lucescit in prima sabbathi, venit Maria Magdalene videre sepulchrum.* Item Roman. 3. Paulus sic loquitur: *Arbitramur justificari per fidem, sine operibus legis:* Jacobus verò cap. 2. suæ Epistolæ Catholicæ contrarium videtur asserere, his verbis: *Videtis quia ex operibus justificatur homo, & non ex fide tantùm.* Plura alia loca, contradictionis speciem habentia, colligunt Magister Cano libro 2. de locis Theologicis, cap. 2. Jansenius in concordia Evangelistarum, & Beccanus cap. 3. de fide, quæst 8.

20. Ad primum respondeo particulam *simul*, eo loco accipi pro *æquè*, seu *pariter*, sensumque Ecclesiastici esse, quod Deus sit æquè omnium creator, licèt multa successivè creaverit. Sicut cùm dicitur Psal. 48. *simul insipiens & stultus peribunt*, sensus est quod pariter peribunt, non autem quod eodem tempore, vel eodem instanti.

21. Ad secundum dicendum cum D. Thoma 1. parte quæst. 67. art. 4. ad 2. quod substantia Solis & lucis fuit producta primâ die, sed quasi informis, quæ postea quartâ die formata fuit, & determinata ad particulares effectus in Sole, ideò dicitur creata quarto die. Verba ejus sunt: *Dicendum est, ut dicit Dionysius, quod illa lux*, (videlicet quæ primâ die creata est) *fuit lux Solis, sed adhuc informis..... sed postmodum data est ei specialis & determinata virtus ad particulares effectus.*

Aliter hunc locum ibidem dubio 2. interpretatur Bannez: ait enim quod Sol quartâ die creatus dicitur, non quòd tunc secundùm substantiam creatus fuerit, sed per recapitulationem, quia videlicet iterum refertur creatus, ut inter alia sydera annumeraretur illud quod præclarissimum est: sicut ob eandem rationem, productio mulieris, quæ revera sexto die facta fuit, narratur à Scriptura post finem omnium dierum.

22. Ad tertium dico, Jacob loqui de familiari visione, sub specie externa: Deum autem in Exodo loqui de visione suæ essentiæ in seipsa, quæ justis non conceditur nisi post mortem.

23. Ad quartum respondeo, Deum in Exodo loqui de pœna temporali, apud Ezechiëlem verò loqui de pœna spirituali privationis gratiæ, & damnationis æternæ, de qua ibidem ait: *Anima quæ peccaverit, ipsa morietur:* illa enim pœna in filios derivatur, non verò ista, excepto peccato originali, de quo non est ibi sermo.

24. Ad quintum dicendũ quod in arca erat distinctio quædam, ita ut aliquid posset esse in medio arcæ, & aliquid ad latus, ut colligitur ex Deuteron. 13. ubi dicitur: *Tollite librum istum, & ponite in latere arcæ*, & illud latus non vocabatur arca communiter. Igitur in medio arcæ nihil aliud erat, nisi tabulæ testamenti, & sic verificatur id quod habetur 3. Regum 8. in latere autem erat virga Aaron, urna aurea cum manna, & ita verum est quod affirmat Apostolus ad Hebræos 9. qui latiori vocabulo accepit arcam, prout non solùm medium, sed etiam latera complectitur: unde in illis locis nulla est contradictio.

25. Ad sextum dicatur, quod quando Job cap. 1. ait, *Peccavi*, loquitur de aliquo peccato levi quod commisit ante illam tribulationem, cùm verò postea cap. 27. dicit: *Neque reprehendit me cor meum in omni vita mea*, loquitur de peccato in re gravi, præcipuè de peccatis illis quæ sibi objiciebantur ab amicis.

26. Ad aliud quod ibi subjungitur, respondent aliqui apud Pinedam, cap. 39. & 42. citatis, quod licèt Job in principio suæ tribulationis, in verbis suis non peccaverit, etiam venialiter (in quo sensu verificatur illud quod dicitur cap 1. & 2.) tamen postea aliquod peccatum, licèt leve, commisit, defendendo nimis suam innocentiam coram amicis, vel dum de judicio Dei conquerebatur. Unde verba illa, quæ Job ait, nimirum se leviter & insipienter locutum esse, referunt primò ad id quod dixit cap. 6. *Utinam appenderentur peccata mea, quibus iram merui, & calamitas quam patior, in statera, quasi arena maris hæc gravior appareret:* vel secundò ad id quod ait cap. 7. *Elegit suspendium anima mea:* vel tertiò ad illud quod dixit cap. 9. *Si flagellat, occidat:* vel denique ad id quod habetur cap. 13. ubi sibi promittens certam victoriam ex judicio Dei, dixit: *Scio quod inveniar justus in judicio.*

Nihilominùs D. Gregorius excusat Job à peccato veniali, & verbis inordinatis, & ait quod cùm dixit, *Leviter & insipienter locutus sum*, loquebatur comparativè ad Deum, apud quem omnes ejus excusationes & querimoniæ erant stultitiæ, & locutiones leves: sicut apud ipsum omnes nostræ justitiæ peccata vocantur, & dicuntur esse sicut *pannus menstruatæ*, Isaïæ 64. quamvis reipsa peccata non sint. Potest etiam dici, quod verba Job, stultitiæ & peccata vocantur, non quòd revera peccata essent, sed quia habebant aliquam speciem & apparentiam mali, præ nimio dolore cruciatuum quos patiebatur. Unde D. Thomas in commentariis ad cap. 38. ipsum excusat, & dicit solùm excessisse in modo loquendi.

27. Ad septimum ex novo testamento desumptum, respondeo Magdalenam domo profectam esse, dum adhuc tenebræ essent, & pervenisse ad monumentum, orto jam Sole. Vespere autem Sabbathi, quæ lucescit in prima Sabbathi, significat auroram diei dominicæ, quæ vocatur prima Sabbathi, id est prima dies post Sabbathum. Vesper enim auroram ibi significat, ob stellam anteluca-nam, quæ Venus appellatur & Vesper, ut exponit Baronius ad annum Christi 34. Quamvis alij per *Vespere* intelligant partem extremam noctis, quæ tota apud Hebræos vesper interdum vocatur. Alij malunt, Magdalenam, & alias sanctas mulieres, sæpiùs ad sepulchrum venisse.

28. Ad ultimum dico, Paulum loco citato solùm velle, hominem non justificari per opera quę fiunt per legem, sive naturalem, sive Mosaïcam, seclusâ gratiâ Christi; sed per fidem, non informem, sed gratiâ & charitate formatam: Jacobum verò, cùm affirmat opera justificare, & non solam fidem, loqui de operibus factis ex fide, & gratia Christi; atque ita unum Apostolum alteri non esse contrarium.

ARTICVLVS II.

An præter Scripturam ſint aliquæ traditiones non ſcriptæ, quæ ſint regula fidei?

29. NEgant Hæretici noſtri temporis, contendentes omnia fidei Chriſtianæ dogmata eſſe in Scripturis Sacris expreſſa, ſubindeque traditiones non ſcriptas in ſacris codicibus, tanquam nullius roboris & authoritatis eſſe rejiciendas. Idem priùs docuerant Gnoſtici apud Auguſtinum lib. 1. contra Maximinum, Macedoniani & Eunomiani apud Baſilium de Spiritu Sancto cap. 25. & libro 1. contra Eunom. Neſtorius, Eutiches, Dioſcorus, Ethyconomachi, ut ex actis ſeptimæ Synodi habetur. Demum ante Lutherum & Calvinum, Henricus Toloſanus, ut narrat Divus Bernardus Epiſtolâ 242. & Wiclefus apud Waldenſem libro 2. doctrinalis fidei antiquæ cap. 19. ut inventum hominum, & Phariſæorum ſuperſtitiones, traditiones rejiciebant. Ut hic error confutetur, & veritas Catholica ſtabiliatur & explicetur, ſit

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

DIco igitur, præter Scripturam, aliquas eſſe traditiones non ſcriptas, ad regulam fidei pertinentes.

30. Probatur primò ex Scriptura 2. Theſſ. 2. *Itaque fratres ſtate & tenete traditiones quas didiciſtis, ſive per ſermonem, ſive per Epiſtolam noſtram.* Ubi in primis ſermonem eſſe de rebus ad fidem pertinentibus, & non tantùm ad externam politiam Eccleſiaſticam, fatetur Calvinus in hunc locum, & patet, quia hoc ideò dicit Apoſtolus Theſſalonicenſibus, ut maneant firmi in fide veritatis, quemadmodum liquet ex verbis præcedentibus. Deinde disjunctio illa, *ſive per ſermonem, ſive per Epiſtolam*, apertè indicat duo genera traditionum: alias ſcriptas, alias verò non ſcriptas, ſed per ſermonem, id eſt vivâ voce expreſſas. Unde Apoſtolus æquiparat utramque traditionem ſcriptam & non ſcriptam, & ſignificat utramque æqualiter tenendam & utrique æquè firmiter ſtandum eſſe, nimirum quia verbum divinum, ſive ſit ſcriptum, ſive non, æquè credibile eſt, ejuſdemque authoritatis, & infallibilitatis; neque enim vim habet ab atramento & characteribus, ſed à Dei authoritate.

31. Hoc Apoſtoli teſtimonio utuntur Sancti Patres ad probandum dari in Eccleſia aliquas traditiones non ſcriptas, ad fidei regulam pertinentes. Chryſoſtomus enim Homil. 4. in caput 2. Epiſtolæ 2. ad Theſſal. ſic de illo Apoſtoli pro traditionibus non ſcriptis teſtimonio loquitur: *Hinc patet* (inquit) *quod non omnia per Epiſtolam tradiderint Apoſtoli, ſed multa ſine litteris. Eadem verò fide digna ſunt tam iſta quàm illa. Quare Eccleſiæ traditionem fide dignam exiſtimemus. Traditio eſt, nihil amplius quæras.* Et Baſilius libro de Spiritu Sancto ad Amphilochium cap. 29. initio: *Apoſtolicum eſſe arbitror traditionibus etiam non ſcriptis inhærere, laudo enim vos inquit* (ſupple Apoſtolus 1. ad Corinthios 10.) *quod per omnia Chriſti memores eſtis, & ſicut tradidi vobis præcepta mea ſervatis. Et 2. Theſſal. 2. Tenete traditiones quas didiciſtis, ſive per ſermonem, ſive per Epiſtolam noſtram.* Huc uſque Baſilius.

32. Probatur ſecundò ex Nicæna Synodo ſecunda, anno 781. celebrata, in qua actione 6. initio, hæc verba habentur: *Præterea cum multis quæ nobis ſine ſcripto tradita ſunt etiam imaginum factio in Eccleſia ab Apoſtolorum prædicatione dilatata eſt.* Et rurſus actione 7. in ultimo titulo ſic dicitur: *Sed ab Apoſtolo edocti tenemus traditiones quas accepimus, omnia recipientes & amplectentes quæcumque Catholica Eccleſia antiquitùs ſcripta & non ſcripta recepit: Ex quibus ſunt etiam figurationes picturarum & imaginum.* Ergo dantur aliquæ traditiones Apoſtolicæ non ſcriptæ, ſpeciatim ea quæ ſpectat ad cultum & picturam ſacrarum imaginum.

Probatur tertiò ex SS. Patribus: Incipiendo 33.
enim à D. Ignatio Martyre, omnium antiquiſſimo, ejus Epiſtolæ verè promptuarium dici poſſunt divinarum traditionum quæ in Sacris Scripturis non habentur: diei enim Dominicæ celebratio habetur in illa quæ eſt ad Magneſianos: Eccleſiaſticæ Hierarchiæ chorus, conſtans ex Epiſcopis, Preſbyteris, & Miniſtris, habetur in Epiſtola ad Tarſenſes: varij Clericorum ordines, in Epiſtola ad Antiochenos: feſta colenda, & jejunium Quadrageſimale obſervandum, in Epiſtola ad Philippenſes, & alia ejuſmodi, quæ non ſunt ſcripta ab Apoſtolis.

Secundò D. Dionyſius cap. 1. lib. de Hierarch. Eccleſ. loquens de Apoſtolis, quos *primævos ſacerdotalis muneris duces* appellat: *Sacratiorem* (inquit) *& purgatiorem doctrinam, ex animo in animum, medio interveniente verbo, partim litteris, partim ſine litteris, transfuderunt.* Multa præterea per ſolam traditionem non ſcriptam accepta, in libris ejus recenſeri, luce ipsâ clarius eſt. Fit enim mentio de Chriſmatis ſacramento, de Ordinis diſtinctione, precibus pro defunctis, & aliis hujuſmodi, quæ in Scripturis Sacris non habentur.

Tertiò Irenæus libro 3. adversùs Hæreſes cap. 2. & 3. Apoſtolicas traditiones probat per continuatam ſucceſſionem Pontificum Romanorum, incipiendo à Lino, qui immediatè ſucceſſit Petro, uſque ad Eleutherium, qui duodecimus vel decimus tertius fuit poſt D. Petrum Summus Pontifex.

Quartò Sanctus Juſtinus Martyr in Apologia 2. pro Chriſtianis, ſub finem, aliqua refert non ſcripta, quæ dicit Chriſtum Diſcipulis tradidiſſe, nempe diebus Dominicis poſt lectionem Scripturarum eſſe offerendum & conſecrandum panem & vinum, aquâ temperatum.

Quintò Fabianus Papa, qui ſedit anno 238. in
ſecunda Epiſtola ad Epiſcopos Orientales, initio docet modum conficiendi Chriſma ſingulis annis, fuiſſe ab Apoſtolis traditum, eumque ſervandum, ſicut Apoſtoli tradiderunt: *Iſta* (inquit) *à Sanctis Apoſtolis & ſucceſſoribus eorum accepimus, vobiſque tenenda mandamus. Hæc Sancta Romana Eccleſia & Antiochæna, à temporibus Apoſtolorum cuſtodit. Hæc Hieroſolymorum, Epheſinorum tenet.*

Sextò Tertullianus antiquiſſimus Author libro de Corona militis poſt initium, ſic loquitur. *Hanc ſi nulla Scriptura determinavit, certè conſuetudo corroboravit, quæ ſine dubio de traditione manavit. Quomodo enim uſurpari quid poteſt, ſi traditum priùs non eſt?* Et infrà. Enumeratis ceremoniis quas in Baptiſmo Eccleſia adhibet, ſubjungit: *Harum & aliarum ejuſdem diſciplinarum, ſi legem expoſtules Scripturarum, nulla legis traditio tibi prætendetur, auctrix conſuetudo, con-*

ſtrmatrix & fidei obſervatrix.

34. Eandem veritatem unanimi ferè conſenſu tradunt alij Patres, qui tertio, quarto, & quinto ſæculo floruerunt. Cyprianus enim libro 2. Epiſtolâ 3. ad Cecilium ait, aquam miſcendam eſſe in calice vino ex Chriſti inſtitutione, quæ tamen nuſquam in libris canonicis ſcripta reperitur. Baſilius libro de Spiritu Sancto cap. 27. hæc ſcribit: *Dogmata quæ in Eccleſia prædicantur quædam habemus è doctrina ſcripto prodita, quædam rurſus ex traditione Apoſtolica, in myſterio, id eſt in occulto tradita, recepimus, quorum utraque parem vim habent ad pietatem.* Ubi multa quæ in Eccleſia obſervantur, ex traditione deducit, ut quòd ſigno crucis Chriſtiani utantur, quòd aqua ante Baptiſmum conſecretur, quòd baptizandus ſacro oleo inungatur, & ſimilia, cauſamque ibidem aſſignat, cur non expediat omnia ſcripto tradi: *Ne* (inquit) *Dogmatum cognitio, propter aſſuetudinem vulgo veniret ad contemptum.* Epiphanius Hæreſi 61. *Oportet* (inquit) *& traditione uti, non enim omnia à Divina Scriptura accipi poſſunt.* Damaſcenus libro 4. fidei cap. 17. *Plurima* (ait) *Sancti Apoſtoli tradiderunt ſine ſcripto.* Denique Auguſtinus libro 2. contra Donatiſtas cap. 7. dicit, *multa non inveniri in litteris Apoſtolorum, quæ tamen non niſi ab Apoſtolis tradita & commendata leguntur.* Et libro 5. cap. 23 aſſerit dogma fidei quo aſſeritur, Baptiſmum validè ab Hæreticis conferri, non poſſe ſatis ex Sacra Scriptura colligi, proptereaque ad Eccleſiam & traditionem recurri debere: *Apoſtoli* (inquit) *nihil quidem exinde præceperunt* (ſcripto ſcilicet) *ſed conſuetudo illa quæ opponebatur Cypriano, ab eorum traditione exordium ſumpſiſſe credenda eſt: ſicut ſunt multa, quæ univerſa tenet Eccleſia, & ob hoc ab Apoſtolis præcepta bene creduntur, quanquam ſcripta non reperiuntur.* Item Epiſtolâ 118. poſt initium hæc ſcribit: *Illa quæ non ſcripta ſed tradita cuſtodimus, quæ quidem toto terrarum orbe obſervantur, datur intelligi vel ab ipſis Apoſtolis, vel plenariis Conciliis, quorum eſt in Eccleſia ſaluberrima authoritas, commendata atque ſtatuta retineri, ſicut quod Domini Paſſio, & Reſurrectio, & Aſcenſio in cœlum, & adventus de cœlo Spiritus Sancti, anniverſariâ ſolemnitate celebrantur, & ſi quid aliud tale occurrerit, quod ſervatur ab univerſis, quocumque ſe diffundit Eccleſia.*

35. Probatur quartò ratione: Neceſſariò admittenda eſt vel ab ipſis hæreticis aliqua traditio, fide divinâ credenda, ut conſtat de Scriptura Sacra, quam non niſi traditione credimus. Unde enim certi ſumus, quòd hæc Scriptura ab iis Authoribus conſcripta ſit, illa eadem quam tenemur credere, niſi traditione? Unde ſcire poſſumus, quod tertius & quartus liber Eſdræ, tertius & quartus Machabæorum, oratio Regis Manaſſæ, annecti ſolita libris Paralipomenon, Appendix ad librum Job, Pſalmus centeſimus quinquageſimus primus Davidis, qui in Græcis Pſalteriis invenitur, Evangelium Nazaræorum, Epiſtolæ Pauli ad Senecam, quarum meminit Hieronymus in Catalogo de Scriptoribus Eccleſiaſticis, Liber Paſtoris, cujus Author, teſte Hieronymo, loco citato, fuit Hermen, cujus mentio fit in Epiſtola ad Romanos cap. ultimò. Unde, inquam, certò ſcire poſſumus, quod hi libri non ſint Canonici, niſi traditione? Quicumque igitur Scripturam admittit, neceſſariò admittere debet traditionem, quæ hanc potiùs Scripturam, quàm aliam nobis divinitùs revelatam proponit, cùm id aliunde quàm traditione ſcire nequeamus.

Reſpondent Hæretici, unicuique habenti verum fidei ſpiritum, per ſe conſtare, quæ ſit vera Scriptura, & quæ falſa. 36.

Sed contra primò: Fideles primitivæ Eccleſiæ habebant verum fidei ſpiritum, ut fatentur Adverſarij, & tamen teſtatur Divus Auguſtinus libro de prædeſtinatione Sanctorum capite 4. quod judicabant librum Sapientiæ, quem rejicit Calvinus, eſſe ſacrum: Verba Auguſtini ſunt. *Sed qui ſententiis tractatorum inſtrui volunt, oportet ut iſtum librum Sapientiæ, ubi legitur, Raptus eſt ne malitia mutaret intellectum ejus, omnibus tractatoribus anteponant, quoniam ſibi eum antepoſuerunt etiam temporibus proximi Apoſtolorũ egregij tractatores, qui eum teſtem adhibentes, nihil ſe adhibere niſi divinũ teſtimoniũ crediderũt.*

Secundò, incertum omnino eſt, quis verum illum fidei ſpiritum habeat: Calviniani enim non credunt illum fuiſſe in Luthero, nec Lutherani in Calvino, nec ullus ex ipſis in Catholico Romano. Inter ipſos etiam Calviniſtas diſſentio eſt, quænam ſit vera Scriptura, ut inter Calvinum & Bezam de initio capitis 8. Joannis, quorum alter ſpuriam, alter Divinam Scripturam eſſe vult: Incertum ergo erit quæ ſit vera Scriptura, niſi ad traditionem recurratur.

Probatur quintò: Si omnia Chriſtianæ Religionis dogmata in ſola Scriptura continerentur, magnum hæreticis ad errores in Eccleſiam Dei introducendos pateret oſtium: Sed incredibile eſt, Chriſtum & Apoſtolos, uſque adeò apertum oſtium erroribus reliquiſſe: Ergo & omnia ad fidem Chriſtianam neceſſaria in Scriptura contineri. Minor conſtat, Major verò ex eo apertè demonſtratur, quòd cùm doctrina Scripturæ in controverſiam vocata, neque declarare, neque tueri ſe ipſam poſſit adversùs novarum interpretationum corruptelas, facilè adulteratur & corrumpitur ab hæreticis, non verò traditio, utpote quæ ſucceſſione & praxi continuâ patet in Eccleſia, unde plures ſine comparatione hactenus fuerunt Hæretici, qui Scripturâ quàm traditione abuterentur: *Nemo enim Hæreticorum eſt* (dicebat olim Hilarius ad Conſtantium Auguſtum) *qui ſe non ſecundùm Scripturas prædicare ea quibus blaſphemat mentiatur. Videas illos* (inquit Vincentius Lyrinenſis) *volare per ſingulaquæ que ſacræ legis volumina, per Moyſis, per Regum libros, per Pſalmos, per Apoſtolos, per Evangelia, per Prophetas: ſive enim apud ſuos, ſive alienos; ſive privatim, ſive publicè; ſive in ſermonibus, ſive in conviviis, ſive in plateis, nihil unquam de ſuo proferunt, quod non etiam Scripturæ verbis adumbrare conentur: ſciunt enim fœtores ſuos nulli fore placituros, ſi nudè & ſimpliciter exhalentur: unde illos cœleſtis eloquij verbis, velut quodam aromate aſpergunt. Faciunt porro hæretici quod patrem ſuum feciſſe vident, & authoris ſui callidâ machinamenta ſectantur, qui ipſum Dominum Scripturarum teſtimonis appetiit: ſi filius, inquiebat, Dei es, mitte te deorſum, ſcriptum eſt enim: Ita quodcumque dogma hæreticus proferat, ſtatim ait, ſcriptum eſt enim.* Unde Hieronymus in cap. 1. ad Galatas, ait quod *omnes hæreſes è Scripturis ſibi conſuunt cervicalia, quæ ponant ſub cubito univerſæ ætatis.* Et Auguſtinus Tractatu 18. in Joan. *Non natæ ſunt hæreſes* (inquit) *& quædã dogmata perverſitatis illaqueantia animas,* 37.

niſi dum Scripturæ bonæ intelliguntur non bene, & quod in his non bene intelligitur, temerè & audaciter aſſeritur. Ex quo infert Tertullianus libro de præſcriptionibus cap. 19. & 21. non eſſe cum hæreticis ex Scripturis diſputandum, ſed ex traditionibus quæ in Eccleſiis retinentur, iſtamque ſubdit rationem: quia hæretici Scripturas in alienum ſenſum contorquent facilè, ſed ex traditione clarè conſtat veritas.

38. Probatur ſextò: Inter dogmata fidei Chriſtianæ numerantur iſta: perpetua Matris Chriſti virginitas, quam contra Antidicomarianitas credit Eccleſia: Baptiſma parvulorum, contra Anabaptiſtas: proceſſio Spiritus Sancti à Patre & Filio, contra Græcos: celebratio Paſchæ poſt decimam quartam lunam Martij, contra Quartò decimanos: tranſlatio Sabbathi in diem Dominicum, contra Judæos: duæ in Chriſto voluntates, contra Monothelitas: At hæc nullibi in Scriptura Sacra reperiuntur: Ergo omnia fidei Chriſtianæ dogmata non continentur expreſsè in Scriptura, ſed aliqua habentur ex traditione, quæ proinde fidei regula eſſe poteſt.

Confirmatur argumento quo utitur D. Auguſtinus contra Maximinum Arrianum, libro 3. contra ipſum cap. 3. In quo loco Scripturæ legitur, *Deus Pater ingenitus & innatus* & tamen ut dogma fidei creditur à Lutheranis & Calviniſtis: Ergo omnes fidei noſtræ articuli non continentur in Scriptura, ſed aliqui ſolâ traditione docentur.

39. Reſpondet Molinæus libro de Purgatorio paginâ 39. aliquos ex prædictis articulis, ſcilicet perpetuam Dei Matris virginitatem, tranſlationem Sabbathi in diem Dominicam, & celebrationem Paſchæ poſt lunam decimam quartam Martij, non eſſe ad ſalutem neceſſariò credendos; alios verò eſſe quidem de fide, ſed vel in ſacris litteris expreſsè contineri, vel ex Scriptura per manifeſtam conſequentiam deduci.

Sed contra: Ideò Helvidius, ejuſque ſequaces, ab Eccleſia pro hæreticis habiti ſunt, ut referunt Epiphanius & Hieronymus libris contra ipſos editis, quia negabant Deiparam poſt Chriſti partum Virginem remanſiſſe: Ergo articulus de perpetua virginitate Matris Chriſti, eſt unus de pertinentibus ad fidem. Quoad celebrationem Paſchæ poſt decimam quartam lunam, licèt ante Concilium Nicænum primum, eſſet obſervationis liberæ, ab illo tamen Concilio Decumani qui ſentiebant non ita eſſe celebrandum feſtum illud, ſed lunâ decimâ quintâ, pro hæreticis habiti ſunt. Quantùm ad tranſlationem Sabbathi in diem Dominicum, nullus eſt ex fidelibus, qui non haberet tanquam Judæum, eum qui die Dominicâ laboraret, & Sabbatho feriaret. Unde Ignatius in Epiſt. ad Magneſianos docet Dominicam diem eſſe Reſurrectioni Chriſti conſecratam, & propterea illam, *Reginam ac Principem omnium dierum*, appellat.

Denique quoad reliquos ex prædictis articulis, cùm fidei aſſenſus non ſit diſcurſivus, ſed ſimplex, propter ſolam authoritatem dicentis, dicere, ut reſpondet Molinæus, quod per conſequentiam ex ſcripturis eruuntur, non eſt probare quod ſint ex fide credenda, ſed ſolùm quod pertineant ad Theologiam, quæ diſcurſiva eſt, & quæ ex myſteriis fide divinâ creditis, per diſcurſum plures concluſiones deducit.

40. Demum ſuaderi poteſt concluſio ex eo quòd ſemper traditiones & in omni ſtatu acceptæ fuerint: vix enim ullum regnum eſt cui ſuæ traditiones deſint, etiam quoad res maximi momenti, & interdum ipſæ regni leges fundamentales ſolâ traditione habentur. Exemplum in promptu exhibet florentiſſimum regnum Galliæ, in quo omnium prima & præcipua lex Salica, ſolâ traditione habetur: nec conſtat quem Authorem habeat; aliis ad Pharamundum Regem, aliis ad Carolum Magnum, aliis ad alios referentibus.

41. Quantùm ad ſtatum legis naturæ, in quo nullæ Scripturæ ſaltem Canonicæ extabant, plura ſolâ traditione cognoſcebantur: nam præter quod non eſt dubium quin Adamus nepotes ſuos plura docuerit quantùm ad ſcientias, quas nemo negat eas primùm ab Adamo acceptas, & ſucceſſivè ad Abrahamum deductas, à quo Chaldæi, ſicut à Chaldæis Ægyptij, eas didicerunt. Sed præterea nec dubitari poſſe videtur, quin Adamus plura alia docuerit, quæ ad religionem pertinent, qualia ſunt originalis culpa, generatione traducta, remedium ad illam eluendam exhibendum, præcipuè verò futurus adventus Meſſiæ, & alia ejuſmodi plura, quæ certum eſt non ignoraſſe Adamum, & de quibus etiam dubitari non poteſt, quin poſteros monuerit. Henoch etiam, ut habetur in Canonica D. Judæ, futurum aliquando judicium ultimum, ſuis prædicavit. Abraham circumciſionis præceptum accepit, quod ad poſteros, uſque ad Moyſem, ſine ulla ſcriptura, ſolâ traditione deductum eſt, & ſervatum.

42. In ſtatu legis ſcriptæ plures fuiſſe traditiones, facilis erit probatio. In primis, quia eædem traditiones habebantur, quæ in lege naturæ viguerant, nimirum de peccatò originali, de purgatorio, de ſacrificiis pro mortuis offerendis, de Meſſia, & ultimo judicio futuro. Præterea certum eſt apud Hebræos, Moyſem duplicem legem in monte Sinaï accepiſſe, alteram quam ſcriptam omnibus promulgavit, alteram quæ prioris explicatio erat, quam ore ad os tum Joſuë tum ſeptuaginta ſenioribus tradidit. Idque præter omnium Hebræorum conſenſum, ex illo Eſdræ 4. cap. 14. videtur colligi, ubi Deus ita loquitur: *Enarravi Moyſi mirabilia multa, & præcepi ei dicens, hæc in palam facies verba, & hæc abſcondes.* Vulgo etiam dicitur, Eſdram ex præcepto Dei, quadraginta diebus libros ſcripſiſſe, alios quos populo, alios quos ſolùm ſapientibus traderet, quos Picus Mirandulanus aſſerit ſe legiſſe. Hæc lex *oralis* dicebatur, vel etiam Hebræo nomine *Kabala* à verbo קבל *Kibel*, quod eſt accipere, ac ſi quis acceptionem vocaret, nimirum quod ut dictum eſt, ore ad os traderetur. Hæc lex, aut verius legis explicatio, ſolâ traditione ſervata eſt, uſque ad tempora Rabbenu Hakados, quem ita honoris causâ nominant, ſcilicet *Magiſtrum noſtrum ſanctum*, qui cùm videret Judæos in alias terras deportari, veritus ne legem obliviſcerentur, primus librum Miſnah compoſuit, in quo traditiones, ſententias, expoſitiones legis collegit. Poſt verò trecentis circiter annis à vaſtatione templi, R. Johannan ex iiſdem traditionibus Talmud Jeroſolymitanum compoſuit, & demum poſt annos centum plus minus, Talmud Babylonicum editum eſt, quod utrumque continet expoſitionem locorum difficilium quæ habentur in Miſnah. Etſi verò plura in iis inutilia, ac etiam contra jus naturæ, aliquando habeantur, quæ à Rabbinis poſterioribus addita ſunt, multa tamen continet à Moyſe procul dubio accepta, & quibus etiam multi ad confirmanda fidei myſteria egregiè utuntur: quos inter eminet

èminet Raymundus Martini, Ordinis Prædicatorum, qui ſuum opus Pugionis fidei, iis teſtimoniis locupletavit: quod opus olim Galatinus omnino exſcripſerat, & tanquam proprium partum in lucem emiſerat: ſed illud illuſtriſſimus Dominus de Voiſin, Exſenator Burdigalenſis, ſuo Authori reſtituit.

43. Quantùm ad ſtatum legis gratiæ, ex ſuperioribus facilè probari poteſt, & comparatione ſtatûs omnium perfectiſſimi, cui nihil deeſſe credendum eſt eorum quæ in aliis ſtatibus habebantur, qui hujus duntaxat figuras continebant, aut rudia lineamenta. Si ergo in ſtatu legis naturæ & legis ſcriptæ plura habebantur ſolâ traditione accepta, & quæ neceſſaria erant ad cultum religionis, & regimen Eccleſiæ, ut jam oſtendimus, etiam in ſtatu legis gratiæ, non minùs eſſe debent traditiones, cùm non minùs etiam ad regimen Eccleſiæ pertinere poſſint, aut neceſſariæ ſint.

44. Et confirmari poteſt ex eo quod in Actibus Apoſtolorum cap. 1. dicatur quod Chriſtus per dies quadraginta apparens Diſcipulis, ipſis loquebatur de regno Dei: de regno ſcilicet Eccleſiæ quam fundabat, de regimine quo regenda erat, de legibus quibus erat ſtabilienda, & aliis quæ ad perfectum regimen neceſſariò requiruntur; hæc enim omnia Chriſtus poſt reſurrectionem per dies quadraginta cum Diſcipulis converſatus, ore tenus eos docuit.

45. Si verò quæras, quænã traditiones ſint quæ ſervantur in Eccleſia? Reſpondeo cũ Gravina tomo 1. præſc. contr. 4. art. 7. has potiſſimũ haberi. Primò circa myſterium Trinitatis, tres eſſe duntaxat, nec plures perſonas: etſi enim expreſsè habeatur in Scriptura, tres eſſe perſonas, nullibi tamen expreſsè habetur non eſſe plures, ſed id ſola traditio docet. Secundò, quantùm ad primam perſonam, nomen ingeniti ipſi ſolùm convenire, & quantùm ad Filium, eſſe principium Spiritus Sancti; & demum quantùm ad ipſum Spiritum Sanctum, illius productionem non eſſe generationem, ſed proceſſionem, hæc enim minùs ex Scriptura, quàm ex traditione habentur. Tertiò de Chriſto, traditione habetur, deſcendiſſe ad inferos, & liberaſſe Patres, & crucis ſignum in honore habendum eſſe. Quartò de Beata Virgine, virginitas ejus perpetua, immunitas ab omni actuali peccato, aſſumptio ejuſdem in cœlos, etiam in corpore, traditione habentur. Quintò Symbolum Apoſtolorum, ſicut & Scripturam quam habemus, canonicam & veram eſſe Scripturam, ſolâ traditione accepimus. Sextò circa Sacramenta, eorum numerum, materiam, formam, traditio docet, ſaltem quantùm ad aliqua, quorum materia & forma non exprimuntur in Scriptura: ſicut & baptiſmum debere conferri parvulis, poſſe in neceſſitate conferri ab omnibus, validum eſſe collatum ab hæreticis, imprimere characterem, non eſſe iterandum: Confirmationem verò eſſe ſacramentum, characterem imprimere, & à ſolo Epiſcopo ut miniſtro ordinario poſſe conferri: Euchariſtiam eſſe Sacramentum ſimul & ſacrificium, & aquam vino miſcendam eſſe: Pœnitentiam verum eſſe Sacramentum, & triplici parte, confeſſione ſcilicet, abſolutione, & ſatisfactione conſtare: Extremam Unctionem verum eſſe Sacramentum: Ordinem etiam eſſe verum Sacramentum, imprimere characterem, & varios eſſe ejus gradus; demum Matrimonium, verum etiam eſſe Sacramentum, conferre gratiam, & ratum, non conſummatum, per profeſſionem religioſam diſſolvi. Hæc omnia ſigillatim ex traditione haberi probat eruditè citatus Author. Quæ verò ſequuntur, & quæ potiſſimùm hæretici negant, probat operoſiùs haberi traditione omnium à Chriſto ſæculorum. Primò primatum D. Petri; ſecundò Miſſæ ſacrificium; tertiò purgatorium, & defunctorum ſuffragia; quartò inſtitutum monaſticum, & cœlibatum; quintò ſufficere Euchariſtiæ ſumptionem ſub unica ſpecie; ſextò fieri veram in Euchariſtia tranſubſtantiationem; ſeptimò eſſe in Eccleſia theſaurum unde indulgentiæ concedantur; octavò ſanctorum invocationem & interceſſionem; nonò imaginum & reliquiarum cultum. His addo jejunium quadrageſimale, quod omnes ferè Patres ex Spondano anno 57. num. 57. docent inſtitutum fuiſſe ab Apoſtolis in honorem Paſſionis & Reſurrectionis Chriſti. Unde Hieronymus in Epiſtola ad Marcellam: *Nos* (inquit) *unam quadrageſimam ex Apoſtolorum traditione congruo tempore jejunamus.* Et Ignatius Epiſt. ad Philippenſes in fine: *Quadrageſimale jejunium ne ſpernatis.* Baſilius item ſerm. 2. de jejunio teſtatur jejunij quadrageſimalis legem ſuo tempore adeò religioſè obſervari fuiſſe ſolitam, ut nemo prorſus ab illa ſeſe eximeret: *Non inſula* (inquit) *non terra, non civitas, non gens, non denique locus ullus tam deſertus, ubi prædicatio iſta non fuerit audita. Sed & exercitus, & iter facientes terrâ marique, mercatores quoque omnes ſimiliter audiunt & ſuſcipiunt.* Idem de jejunio quod ſervatur quatuor anni temporibus docet Leo Papa ſerm. 7. de jejunio menſis ſeptimi. Et ſerm. 2. de jejunio Pentecoſtes hæc habet: *Dubitandum non eſt dilectiſſimi, omnem obſervantiam Chriſtianam, eruditionis eſſe divinæ, & quidquid ab Eccleſia in conſuetudinem eſt devotionis receptum, de traditione Apoſtolica, & de Sancti Spiritus prodire doctrina, qui nunc quoque cordibus fidelium reſidet inſtitutis.*

46. Ex his intelliges, triplex eſſe genus traditionum: aliæ enim ſunt immediatè à Chriſto, quæ divinæ: aliæ ab Apoſtolis cum aſſiſtentia Spiritus Sancti, quæ Apoſtolicæ: aliæ quæ vel à Prælatis, vel à populis inchoatæ, uſu & conſuetudine obtinuerunt, ut vim legis haberent, quæ Eccleſiaſticæ dicuntur. Duæ priores habent eandem vim & certitudinem, quam habet verbum Dei ſcriptum, cùm nitantur eidem authoritati, quâ nititur ipſum; & cùm verbum Dei, ut ſuprà dicebamus, non habeat vim ab atramento & characteribus, ſed à Dei authoritate. Rurſus earum quæ à Chriſto vel ab Apoſtolis ſunt, aliæ ad fidem, ut quòd Deipara fuerit ſemper virgo, quòd ſit in cœlum aſſumpta, quòd nunquam venialiter peccarit: aliæ ad mores pertinent, ut quòd ſervanda ſint jejunia, quòd celebranda ſint feſta certis anni diebus, &c. De quo vide Spondanum anno 58. num. 36.

§. II.

Hæreticorum objectiones ſolvuntur.

47. OBijciunt in primis Hæretici: Scriptura prohibet addi quidquam Scripturæ aut verbo Dei, dicitur enim Deuteron. 4. *Non addetis ad verbum quod loquor vobis nec auferetis.* Et Apocal. ultimo: *Si quis apposuerit* (id eſt addiderit) *ad hæc, apponet Deus ſuper illum plagas ſcriptas in libro iſto:* Verbis igitur divinis, quæ in ſacra explicantur Scriptura, nihil eſt addendum tanquam neceſſarium ad credendum, ſubindeque

nullæ ſunt traditiones non ſcriptæ, quæ ad fidem pertineant. A

48. Reſp. quod cùm Scriptura prohibet addi quidquã Scripturæ aut verbo Dei, intelligi debet prohibere ne quid Sacræ Scripturæ addatur, tanquam Scripturæ divinæ, aut verbo Dei, tanquam verbũ Dei, quod tale non ſit, aut quod ſit illi contrarium. Nam poſt librum citatum Deuteronomij, quo prohibetur ne quid Scripturæ aut verbo Dei addatur, multi alij libri Canonici ſcripti ſunt. Similiter cùm D. Joan. ait, *Si quis appoſuerit ad hæc, apponet Deus ſuper illum plagas ſcriptas in libro hoc*, ſolùm vetat ne libro Apocalypſis ſibi in Pathmos inſula oſtenſæ, aliquid addatur tãquam pars illius Apocalypſis, quod tamen ipſe non ſcripſerit vel B addiderit; non verò prohibet acceptari alias revelationes ad eum librum nihil facientes, aut Apoſtolorum traditiones, & Eccleſiaſticas Conſtitutiones ſacris litteris non repugnantes.

49. Objiciunt ſecundò aliqua Scripturæ teſtimonia, quæ traditiones damnare videntur, Chriſtus enim Matth. 15. alloquens Judæos dicebat: *Irritum feciſtis mandatum Dei, propter traditiones veſtras.* Et Paulus ad Coloſſ. 2. *Videte* (inquit) *ne quis vos decipiat per Philoſophiam, & inanem fallaciam, ſecundùm traditionem hominum.*

50. Verùm ad hæc facilè reſpondetur, Chriſtum & Apoſtolum, locis citatis, reprobare quidem traditiones fictas, fucatas, & contrarias Scripturæ, vel rectæ rationi, quales erant illæ quas Judæi à Phariſæis acceptas ſervabant; non tamen legitimas, quales erant quas ipſis Moyſes & Prophetæ tradiderant: ex quo proinde nihil contra C nos; non ideò enim veræ & Apoſtolicæ traditiones ſunt contemnendæ, quia Chriſtus & Paulus falſas & Phariſaïcas condemnarunt.

51. Objiciunt tertiò: SS. Patres docent Scripturam Sacram eſſe ſufficientem fidelibus; ait enim Tertullianus contra Hermogenem, *Adoro plenitudinem Scripturæ*, & Auguſtinus lib. 2. de doctrina Chriſtiana cap. 9. *In iis* (inquit) *quæ apertè poſita ſunt in Scriptura, inveniuntur illa omnia quæ continent fidem.* Et lib. 3. cap. ultimo: D *Quidquid homo extra didicerit, ſi noxium eſt, ibi damnatur; ſi utile eſt, ibi invenitur:* Ergo præter Scripturam, nullæ dantur traditiones non ſcriptæ, quæ ad fidem pertineant.

52. Confirmatur: Non minùs ſufficiens eſt pro fidelibus Chriſtianis novum teſtamentum unà cum veteri, quàm fuit ſolummodo vetus teſtamentum pro Hebræis: Sed tota fides ad quam aſtringebantur Hebræi, fuit expreſſa in veteri teſtamento, & libris ejus: Ergo etiam & tota fides ad quam de neceſſitate ſalutis obſtringuntur Chriſtiani, continetur in novo & veteri teſtamento: Nullæ ergo dantur traditiones non ſcriptæ, quæ ad fidem pertineant. E

53. Ad objectionem reſpondeo Scripturam jam notam ex traditione, ut divinam, eſſe ſufficientem fidelibus, ſi ſumatur cum iis omnibus quæ continet implicitè & virtualiter: nempe quatenus commendat traditiones, & judicium Eccleſiæ, cui parere nos jubet; non verò quatenus illa excludit. Unde ad locum Tertulliani dico, eum ibi nonniſi de creatione mundi agere, contra errorem Hermogenis aſſerentis mundum non fuiſſe productum ex nihilo, ſed ex præjacente materia. Ex quo nihil contra nos, quod enim Scriptura, quantùm ad illum articulum, ſit ſufficiens, ſive habeat plenitudinem, non facit quod ſufficiat quoad alia fidei noſtræ dogmata.

Ad D. Auguſtinum, alioſque Patres interdum aſſerentes, Scripturam Sacram ad fidem ſufficere, 54. dicendum eſt, eos non uſurpare Scripturam in ſtricta illa & rigoroſa acceptione, quâ libros ſolùm Canonicos complectitur, ſed in alia magis ampla & generali ſignificatione, quâ ambit & complectitur omnem revelationem ab Eccleſia acceptam uti divinam, ſive ſit conſcripta in corpore Bibliæ, ſive non, ſed ſolo verbo tradita. Siquidem quia potiſſima & multò major pars divinarum revelationum nobis communicatarum, eſt exarata & ſcripto expreſſa in ipſa Biblia, idcircò nomine Sacræ Scripturæ, SS. Patres comprehendunt etiam pauca divinitùs nobis per traditionem revelata.

Ad confirmationem nego Minorem, Hebræi 55. enim, præter libros veteris teſtamenti, habuerunt alia nonnulla ad fidem & mores ſpectantia, ex ore Prophetarum & antiquorum Patrum, ſine ſcripto excepta, ſed ab avis ad nepotes, voce, verborumque communicatione transfuſa, ad quæ nihilominus agenda vel credenda ipſi obſtringebantur: quas traditiones ſine ſcripto per oris transfuſionem, nonnulli *Kabalam* Hebraïcâ voce nuncuparunt, ut ſuprà in ultima probatione noſtræ concluſionis declaravimus. Unde falſum eſt quod in argumento innuitur, nimirum in veteri teſtamento, ſeu in libris Moyſis, omnem doctrinam ad ſalutem neceſſariam fuiſſe contentam; nullibi enim in libris Moyſis extat remedium pro peccato originali in fœminis, & maſculis ante octavum diem, nec non in gentilibus, qui circumciſioni non aſtringebantur, multiſque aliis quæ ſuprà retulimus.

Objiciunt quartò: Per traditionem non ſcrip- 56. tam oſtium perverſis erroribus aperitur, facile enim eſt cuilibet hæretico, cùm Scripturarum teſtimoniis deſtitutum videbit id quod dogmatizat, traditionem de illo comminiſci Apoſtolicam: ſic Papias apud Euſebium lib. 3. cap. ultimo errorem ſuum de mille annis regni Chriſti, in terris poſt reſurrectionem futuri, commentitiâ traditione Apoſtolicâ tueri conabatur: ſic etiam Quartodecimani jactabant ſe celebrationem Paſchæ decimâ quartâ lunâ more Judæorum à Joanne Apoſtolo & Epiſcopo Epheſino accepiſſe, ut refert idem Euſebius lib. 4. cap. 14. At credendum non eſt, Chriſtum, aut Apoſtolos, uſque adeò apertum oſtium erroribus reliquiſſe: Ergo plane commentitium eſt, eos aliqua de dogmatibus fidei reliquiſſe, quæ Scripturarum canone non comprehenderint, & per ſolam traditionem Eccleſiæ communicaverint.

Reſpondeo hoc argumentum nullius eſſe robo- 57. ris, & facilè poſſe in Adverſarios ſic retorqueri: Si fidei ac religionis negotium doctrinâ duntaxat ſcriptâ comprehenderetur, magnum hæreticis ad errores in Eccleſiam invehendos pateret oſtium: Sed credibile non eſt, Chriſtum & Apoſtolos uſque adeò apertum oſtium erroribus reliquiſſe: Ergo nec eos omnia ſcripto tradidiſſe. Sequela Majoris probatur, facile enim eſt cuilibet hæretico Scripturas corrumpere & depravare, illiſque abuti ad probandum vel defendendum ſuos errores. Unde Auguſtinus lib. 3. de baptiſmo contra Donatiſtas aſſerit omnes ſeductores non aliter populos fefelliſſe, niſi prætextu Scripturarum, *quas* (inquit) *tenent ad ſpeciem, non ad ſalutem.* Illique ipſi Hæretici quos proferunt Adverſarij, & in quibus malum traditionis uſum reprehendunt, potiùs ex ſcripturis malè intellectis,

quàm ex traditione fuerunt decepti : Papias enim (ut ſcribit Euſebius lib. 4. cap. 14. & Hieronymus in cap. 49. Iſaiæ, & 19. D. Matthæi) ex Scriptura malè intellecta Evangeliorum & Apocalypſis, ſuum errorem deduxit ; & Quartodecimani decimâ quartâ lunâ celebrandum eſſe paſcha aſſerebant, ex eo quòd ex Evangelio id apertè colligi putarent, ut docet Polycrates, qui illorum Concilio, ſeu Synodo præfuit. Sicut ergo ex eo quòd plures hæretici ad errores ſuos defendendos, Scripturâ abuſi fuerint, propterea non poteſt dici per Sacram Scripturam oſtium erroribus fuiſſe apertum ; ita, imò & multòminus, id per traditiones factum dici poteſt, quamvis interdum hæretici, Scripturarum authoritate deſtituti, traditione abutantur, vel eam ad ſuorum errorum defenſionem comminiſcantur : *Nihil enim* (ut ait Seneca) *tam ſacrum, quod ſacrilegum non inveniat.*

58. Objiciunt ultimò : Eo modo credibile eſt Apoſtolos neceſſaria fidei noſtræ dogmata tradidiſſe, qui videtur magis conveniens ut illa perpetuò in Eccleſia conſervarentur pura atque integra : Sed modus tradendi aliqua ex dogmatibus illis vivâ duntaxat voce, non ita ſe habet : Ergo credibile eſt, doctrinam fidei ab Apoſtolis hoc modo traditam non fuiſſe. Major conſtat, Minor verò probatur : quia impoſſibile eſt, vel admodum difficile, ut quod auditione tantùm percipitur, integrum contineatur & conſervetur ; vel enim qui audit, non ſatis aſſequitur quod audit, vel certè poſtmodum obliviſcitur illius, & conſequenter minùs incorruptè ipſum aliis tradit. Unde quamvis in lege naturæ Eccleſia tantùm traditionibus non ſcriptis eſſet innixa, quia tamen ſucceſſu temporis oblivione ipſas obliterari animadverſum eſt, in lege Moſaïca Scripturæ datæ ſunt, ut per illas oblivioni traditionis ſuccurreretur.

59. Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem, & ad illius probationem dico quod licèt attentâ humanâ induſtriâ & curâ in conſervandis traditionibus non ſcriptis, vix fieri poſſit quod non pateant defectui qui objicitur ; quia tamen illæ quibus utitur Eccleſia, Spiritus Sancti providentiâ ſingulari quâ regitur ipſa Eccleſia conſervantur, non magis timendum eſt ut pereant aut corrumpantur in tota Eccleſia, quàm ſcripturæ, utpote quæ ſi humanam tantùm providentiam attenderemus, facilè poſſent etiam corrumpi, imò & omnino deſtrui. Et certè ſi traditionem fidei toto tempore legis naturæ abſque ullis ſcriptis conſervavit Deus, nunc etiam & ſcripturas, & traditiones non ſcriptas, haud difficiliùs conſervabit ; ridiculumque eſt credere, eas non eâdem diligentiâ ac fide poſſe in fidelium cordibus aſſervari, ac ſi in papyro ſcriberentur ; neque enim Scriptura Spiritûs Dei vivi, facilius quam ſcriptura atramenti deletur. Unde falſum eſt, idcircò ſcripturas in lege Moſaïca fuiſſe datas à Deo, ut oblivioni traditionis ſuccurreret, ſi enim ea ſolùm de cauſa dediſſet eas Deus, illæ omnem doctrinam ad ſalutem hominum neceſſariam continerent ; quod tamen falſum eſſe ex eo ſuprà oſtendimus, quòd nullibi extet in libris Moyſis remedium pro peccato originali in fœminis, & maſculis ante octavum diem. Aliæ ergo cauſæ illius legis ſcriptæ fuerunt : nimirum ut ea etiam ratione per ſe quoque optima, hominum ſaluti conſuleretur. Ut ad plures cognitio cœleſtis doctrinæ, propiùs imminente tempore legis gratiæ, faciliùs pervenire poſſet. Et ut, vel ipſis Judæis invitis, Eccleſia Chriſti aliquando copiam eorum doctrinæ haberet, & conſequenter ejus authoritate, atque antiquitate, veritatem ſuorum dogmatum defenderet.

DISPVTATIO III.

De Eccleſia.

EGimus diſputatione præcedenti de duplici regula fidei inanimata & muta, Scriptura ſcilicet & Traditione, nunc de triplici alia regula animata & loquente nobis ſupereſt diſputandum ; & primò quidem de Eccleſia, deinde de capite ejus viſibili, Pontifice Romano, poſtea de Conciliis generalibus & œcumenicis, univerſalem Chriſti Eccleſiam repræſentantibus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum Eccleſia univerſalis ſit infallibilis in credendo, & certa regula fidei?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, concluſio affirmativa ſtatuitur.

1. SVppono primò, Eccleſiam poſſe ſpectari dupliciter : Primò generaliter & latiſſimè, prout non ſolùm homines, ſed etiam Angelos, nec ſolùm viatores, ſed etiam beatos & comprehenſores complectitur ; unde ſic accepta definitur, *Societas creaturæ rationalis, ſupernaturali cognitione Deo adhærens, ejuſque vero cultu inter ſe communicans.* Ubi dicitur primò *ſocietas*, quia Eccleſia in uno ſolo ſubſiſtere nequit, ſed ad minimum tres, qui in jure dicuntur capitulum facere, complectitur. Secundò *creaturæ rationalis*, quò nomine tam Angeli quàm homines comprehenduntur, ambo enim ad corpus Eccleſiæ generaliter ſumptæ ſpectant. Tertiò ſubditur, *adhærens Deo*, quia ſi Eccleſia Deo non adhæreret, eſſet congregatio prophana & humana, ad inſtar rerum publicarum hujus mundi, non autem divina & cœleſtis, qualis tamen debet eſſe Eccleſia, de qua nunc agimus. Quartò ſubjungitur, *ſupernaturali cognitione*, in genere, ut ſic viſionem Dei, & fidem complectamur : Angeli enim in Eccleſia triumphante, Deo perclaram ejus viſionem adhærent, nos autem in militante, fidem & animæ quæ in purgatorio cruciantur, per fidem & ænigmaticam cognitionem. Quintò dicitur, *inter ſe communicans*, ad ſocietatem quippe non ſufficit ſola multitudo, ſed inſuper requiritur aliqua communicatio, ut nimirum unaquæque pars alteri pro ſuo modo & conditione communicet ; unde in damnatis, quamvis ſit multitudo, non reperitur tamen vera ſocietas, quia non ſunt inter ſe uniti, neque mutuis officiis inter ſe communicant. Poſtremò ſubditur, *vero Dei cultu*, quia communicatio quæ eſt inter Eccleſiæ membra ſeu partes, maximè penes verum Dei cultum attenditur, Eccleſia enim nomen eſt religionis, ſignificans ſocietatem eorum qui ad Deum colendum vocati ſunt.

2. Eccleſia ſic generaliter & latè accepta, varios

habuit & habet adhuc ſtatus : alium enim ſtatum habuit in lege naturæ ſub Patriarchis, alium in veteri teſtamento ſub Sacerdotibus, Levitis, & Prophetis, & alium habet nunc in lege Evangelica ſub Chriſto & Apoſtolis, & Pontifice Romano à quo regitur. Item alium habet ſtatum in terris, ubi contra hoſtes pugnat, & ſpiritualem militiam exercet, unde militans nuncupatur : alium in purgatorio, ubi igne probatur, & à reliquiis peccatorum purgatur, unde patiens dicitur ; alium in cœlo, ubi ſponſo fruitur, & de ſuperatis hoſtibus victoriam celebrat, à quo triumphans appellatur. Una tamen propterea eſſe non deſinit ; non ſecùs ac homo, licèt alium ſtatum in pueritia, alium in virili ætate, alium in ſenectute habeat, idem numero cenſetur.

Præter hanc generalem Eccleſiæ acceptionem, eſt alia ſtrictior & anguſtior, quâ conſideratur ſub ſtatu quem in lege Evangelica à Chriſto Domino accepit, ſicque definitur à Banne hîc art. 10. & cæteris aliis : *Societas viſibilis fidelium baptizatorum, ſub uno capite Chriſto in cœlis, & Vicario ejus in terris, inter ſe eodem cultu communicantium.* Quæ definitio ſufficienter manet explicata ex dictis in præcedenti.

3. Suppono ſecundò, Eccleſiam hoc ſecundo modo acceptam, viſibilem eſſe, Eccleſia enim in terris eſt eſſentialiter ſocietas non Angelorum neque animarum, ſed hominum : non autem dici poteſt ſocietas hominum in terris, niſi externis & viſibilibus ſignis conſiſtat, quia non eſt ſocietas, niſi ſe agnoſcant qui dicuntur ſocij : non autem ſe poſſunt homines agnoſcere in ſtatu viæ, niſi ſocietatis vincula ſint externa, atque adeò viſibilia. Adde quod Matthæi 5. Eccleſia comparatur civitati ſupra montem poſitæ, quæ abſcondi non poteſt. Et Iſaiæ 2. de ea dicitur : *Erit in noviſſimis diebus præparatus mons domus Domini in vertice montium, & elevabitur ſuper colles, & fluent ad eum omnes Gentes.* Quæ teſtimonia Auguſtinus Tract. 2. in Joan. de Eccleſia explicat, concludens his verbis : *Quid amplius dicturus ſim, quàm cæcos qui tam magnum montem non vident.* Item Pſal. 18. *in Sole poſuit tabernaculum ſuum :* id eſt (inquit ibidem Auguſtinus) *in manifeſtatione poſuit Eccleſiam ſuam, non in occulto.* Quod confirmat Epiſt. 166. ad Donatiſtas, dicens : *Ipſa eſt Eccleſia in Sole poſita, id eſt in manifeſtatione, omnibus nota, uſque ad terminos terræ.*

Dices, Quod credimus, inviſibile eſt : Sed Eccle-
4. ſia à nobis creditur, quandoquidem dicitur in Symbolo, *Credo Eccleſiam :* Ergo illa non eſt viſibilis.

Verùm huic inſtantiæ facilè reſpondetur, quod ſicut in Chriſto erat aliquid quod videbatur, nempe ejus humanitas, aliud quod credebatur, nempe ejus divinitas ; & ſicut in baptiſmo videmus externam aquam & ablutionem, credimus autem internâ vim regenerandi, & peccata abluendi. Ita in Eccleſia eſt aliquid quod credimus, & aliquid quod videmus : credimus enim eam regi à Spiritu Sancto, extra eam nullum poſſe ſalvari, & ſimilia ; videmus autem congregationem hominum exteriùs Deum colentium, & fidem ſub uno viſibili Paſtore profitentium. Itaque licèt fides interna & ſanctitas, quæ eſt præcipua forma Eccleſiæ, quæ eſt in multis membris, non videatur ; videtur tamen Eccleſia per ſuas notas externas, illâ non visâ ; ſicut videtur homo per externa accidentia, non visâ animâ.

5. Suppono tertiò contra hujus temporis hæreticos, Eccleſiam non ſolùm ex prædeſtinatis, ſed etiam ex reprobis conſtare : Chriſtus enim in Evangelio Eccleſiam ſuam comparat ſagenæ miſſæ in mare, & ex omni genere piſcium congreganti, areæ in qua palea & triticum ſimul reperiuntur ; agro in quo bonum ſemen & zizania admixta ſunt ; convivio nuptiali, ad quod boni & mali vocati ſunt ; decem virginibus, quarum quinque prudentes ſunt, quinque fatuæ ; ovili, in quo reperiuntur oves & hœdi. Demum Apoſtolus 2. ad Timoth. 2. Eccleſiam comparat magnæ domui, in qua ſunt diverſa vaſa, quædam in honorem, alia in contumeliam.

De Eccleſia ergo Chriſti, quæ in terris eſt viſibilis & conſpicua, conſtanſque ex reprobis & prædeſtinatis, inquirimus, an ſit infallibilis in credendo, ſubindeque certa & infallibilis regula fidei, vel poſſit errare, ſive ſentiendo, ſive proponendo aliquid fidei contrarium. Quod ut magis declaretur,

Notandum eſt, dupliciter intelligi poſſe Eccle- 6.
ſiam errare in fide. Primò, culpabiliter incidendo in hæreſim, vel errorem culpabilem. Secundò inculpabiliter, errando cum ignorantia invincibili. Prior errandi modus pejor eſt, & fidem plane deſtruit, ideòque Eccleſiæ magis repugnat quàm poſterior ; uterque tamen ab illa removendus eſt ; ad refellendum errorem Lutheranorum & Calviniſtarum, docentium Eccleſiam viſibilem, quæ primis quingẽtis annis habuit veram fidem & religionem, poſtea erraſſe credendo, & credenda proponendo quæ non erant fidei, & multis ſæculis uſque ad tempora Lutheri in errore perſtitiſſe. Contra quam doctrinam ſit

§. II.

Duplici concluſione Lutheranorum & Calviniſtarum error refellitur.

DIco primò, Eccleſiam univerſalem non poſſe errare culpabiliter in fide.

Probatur primò concluſio duplici celebri Scrip- 7.
turæ teſtimonio. Primum habetur Matth. 16. ubi Chriſtus dixit Petro : *Tu es Petrus, & ſuper hanc Petram ædificabo Eccleſiam meam, & portæ inferi non prævalebunt adversùs eam.* Ubi per portas inferi ſignificatur Dæmonis potentia & aſtutia, quæ maximè in diſſeminandis hæreſibus & erroribus verſatur : Ergo Chriſtus verbis illis apertè inſinuavit, nullas hæreſes adversùs Eccleſiam ſuper Petram fundatam prævalituras. Unde Auguſtinus lib. 1. de Symbolo ad Catechum. cap. 6. *Pugnare poteſt, expugnari tamen non poteſt : hæreſes omnes de illa exierunt, tanquam ſarmenta inutilia, de vite præciſa ; ipſa autem manet in radice ſua, portæ inferi non vincent eam.*

Secundum teſtimonium ſumitur ex Apoſtolo 8.
1. ad Timoth. 3. ubi ſic ait : *Ut ſcias quomodo oporteat te converſari in domo Dei, quæ eſt Eccleſia Dei vivi, firmamentum & columna veritatis.* Ubi Eccleſia in primis appellatur *Domus Dei viventis :* abſurdum autem eſt, domum illam in qua Deus inhabitat, & quam ſuâ præſentiâ jugiter illuſtrat, errorum ſordibus & tenebris contaminari & obſcurari. Deinde dicitur *columna & firmamentum veritatis :* columna, quia ſuſtinet & ſuſtentat veritatem, cùm nihil ſentire & credere contra veritatem poſſit : firmamentum verò, quia præ ſua in definiendo infallibilitate, veritatem ipſam firmat & ſtatuit.

9. Respondent Sectarij, Ecclesiam vocari ab Apostolo columnam & firmamentum veritatis, quia est fida custos verbi Dei, quod errare nequit.

Sed contra primò, non est proprium columnæ, sed arcæ, custodire, unde juxta hanc expositionem, debuisset Apostolus Ecclesiam arcam potiùs quàm columnam appellare. Secundò, juxta eandem explicationem, Judæi infensissimi Christianæ Religionis hostes, deberent dici columnæ & firmamenta veritatis, quandoquidem vetus testamentum, quod pariter verbum Dei continet, diligenter custodiunt.

10. Probatur secundò conclusio ex Cypriano libro de unitate Ecclesiæ, cap. 5. ubi sic ait: *Adulterari non potest sponsa Christi, incorrupta est & pudica:* At si erraret culpabiliter in fide, eo ipso deficeret à suo sponso, & fieret adultera, ut constat: Ergo in hæresim, vel errorem culpabilem, incidere nequit.

11. Probatur tertiò: Si Ecclesia universalis culpabiliter erraret in fide, talis error in Christum & Spiritum Sanctum redundaret: Consequens non debet admitti: Ergo nec Antecedens. Sequela Majoris probatur: Christus est caput Ecclesiæ, & Spiritus Sanctus ejus cor, ut docet S. Thomas 3. p. quæst. 8. art. 1. ad 3. his verbis: *Caput habet manifestam eminentiam respectu cæterorum exteriorum membrorum, sed cor habet quandam influentiam occultam, & ideò cordi comparatur Spiritus Sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat & unit, capiti autem comparatur ipse Christus, secundùm visibilem naturam, secundùm quam homo hominibus præfertur.* Atqui naturali lumine constat, defectus actionum internarum corporis, tribui capiti & cordi: Ergo si Ecclesia universalis culpabiliter erraret in fide, talis error in Christum & Spiritum Sanctum redundaret.

12. Dices, Christus est caput, & Spiritus Sanctus cor cujuslibet fidelis, & tamen error illius in fide, nullo modo in eos redundat: Ergo nec error totius Ecclesiæ in Christum & Spiritum Sanctum redundaret.

Sed nego consequentiam & paritatem: disparitas est, quia fidelis particularis potest desinere esse membrum ipsius Christi & Ecclesiæ, per errorem culpabilem: at verò Ecclesia, suppositâ Christi promissione quæ habetur Oseæ 2. *Desponsabo te mihi in fide in sempiternum*, desinere non potest esse corpus mysticum illius.

13. Dico secundò, Ecclesia non potest errare in rebus fidei, nequidem per ignorantiam invincibilem & inculpabilem.

Hæc conclusio sequitur ex dictis in priori, quæ non tantùm excludunt ab Ecclesia errorem culpabilem, sed etiam inculpabilem. Nam alioquin portæ inferi adversùs eam prævalerent, & illa non esset columna & firmamentum veritatis, si posset decipi credendo falsum, etiam per errorem invincibilem; neque enim tunc veritatem, sed errorem fulciret. Neque haberet infallibilem & perpetuam Christi & Spiritus Sancti assistentiam, quâ doceatur omnem veritatem, ut dicitur Matth. 25. & Joan. 14. Sed potiùs talis error in Christum & Spiritum Sanctum redundaret, ut ex suprà dictis patet.

Addo quod, si Ecclesia Christi posset errare credendo aliquid falsum, tanquam fide certum, etiam per ignorantiam invincibilem, tota vel ferè tota ejus fides dubia redderetur, quia in plurimis dubitare posset, & formidare, ne fortè per ignorantiam decipiatur: quæ ratio in ijs omnibus locum habet, quorum ultima resolutio credibilitatis fit ad traditionem & consensum generalem Ecclesiæ.

§. III.

Solvuntur objectiones.

Objiciunt in primis hæretici: Ecclesia in Scripturis & SS. Patribus sæpe lunæ comparatur: Ergo sicut luna à claritate deficit, & eclypsim patitur, ita & Ecclesia potest à fide deficere, & incidere in errorem. 14.

Respondeo Ecclesiam non in eo similem lunæ dici in Scriptura & SS. Patribus, quòd sicut luna deficiat, sed potissimùm in istis tribus. Primò quia sicut luna initio mensis exigua est, ac deinde paulatim crescit, donec plena & perfecta sit; ita Ecclesia in principio sui ortûs, exiguam terræ partem occupabat, sed postea ita crevit, ut tandem toto terrarum orbe diffusa sit. Sic Augustinus in Psalmum 103. circa illum versiculum, *Fecit lunam in tempora.* Secundò, quia sicut luna accipit lumen corporale à Sole, ita Ecclesia accipit lumen fidei & sanctitatis à Christo. Ita etiam Augustinus in Psalm. 10. *Luna* (inquit) *intelligitur Ecclesia, quòd suum lumen non habeat, sed ab unigenito Dei Filio, qui multis locis in Sanctis Scripturis allegoricè Sol appellatus est, illustratur.* Et Philo Episcopus Carpatius in Cantica Canticorum: *Lunæ comparatur Ecclesia, propterea quod quidquid habet divini luminis, id à justitiæ Sole illo immobili atque divino accipit.* Tertiò, quia sicut luna mutationi obnoxia est, ita & Ecclesia in hac vita; interdum enim fruitur pace, interdum persecutiones patitur, nunquam tamen deficit: *Ecclesia* (inquit Ambrosius) *tempora sua habet persecutionis & pacis, nam videtur sicut luna deficere, sed non deficit: obumbrari potest, deficere non potest.* In ijs ergo consistit similitudo inter Ecclesiam & lunam, non verò in defectione, nam Ecclesia in fide semper firma, stabilis, ac immobilis est, & hac in parte, non lunæ, sed Soli assimilatur, juxta illud Prophetæ Psal. 88. *Thronus tuus sicut Sol in conspectu meo, & sic luna perfecta in æternum, & testis in cœlo fidelis.* Quæ verba constat intelligi de Ecclesia, in qua propriè Christus regnare, & solium suum constituere dicitur. Comparatur autem primò Ecclesia Soli, quia in se veri Solis imaginem in claritate & immutabilitate repræsentat. Secundò Lunæ, quia etsi vicissitudines multas patiatur, & interdum persecutionum nubibus tota obscurari videatur, semper tamen radijs Solis illustratur; imò cùm lux ejus non ampliùs conspicua est hominibus, ipsi Soli proximior est, subindeque magis ab eo illuminatur. Tertiò comparatur Iridi, quam, per *testem in Cœlo fidelem*, Propheta intelligit, quippe quæ fideliter non ampliùs per aquas futurum diluvium annuntiat. Iridi, inquam, comparatur Ecclesia, propter maximam suorum membrorum varietatem, quæ per diversos Iridis colores adumbratur, vel, ut alij volunt, ob varias dignitates, variaque officia, à Christo cùm in cœlum conscenderet illi concessa. 15. *Libri 4. Examer. cap. 21.*

Objiciunt secundò: Ecclesia olim sæpe defecit à fide: Ergo modò etiam potest in fide deficere, sive errare. Consequentia patet ob paritatem rationis: Antecedens verò probatur primò. Initio mundi in solis Adamo & Eva Ecclesia tota consistebat, & tamen uterque fidem amisit, & à Deo 16.

apoſtatavit, ut docent Ambroſius in libro de Paradiſo cap. 6. Auguſtinus in Enchiridio cap. 45. & Proſper libro de gratia Dei contra Collatorem: Ergo &c. Secundò tempore Moyſis Eccleſia à Deo apoſtatavit, quando Aaron cum toto populo adoravit vitulum, ut habetur Exodi 32. Tertiò tempore Eliæ Eccleſia viſibilis defecerat, utpote cùm ex una parte nullus remanſerit fidelis, niſi ſolus Elias, ut ipſemet conqueritur 3. Regum 9. Ex alia verò parte Eccleſia, cùm ſit congregatio, non poſſit in uno ſolo conſervari. Quartò idem accidit tempore Iſaïæ & Jeremiæ, quando omnes receſſerunt à Deo, dicitur enim Iſaïæ 1. *Cognovit bos poſſeſſorem ſuum, & aſinus præſepe domini ſui, Iſraël autem me non cognovit.* Et Jeremiæ 2. *Omnes dereliquiſtis me, dicit Dominus.* Denique tempore Chriſti tota Synagoga cum omnibus ſuis ceremonijs expiravit: Ergo Eccleſia olim defecit à fide.

17. Reſpondeo primò, negando Antecedens, & ad primam ejus probationem de Adamo & Eva, dico tunc nondum fuiſſe Eccleſiam, utpote cùm Eccleſia ſit multitudo ſive congregatio, quæ in duobus ſolùm hominibus conſiſtere non poteſt, ſed tantùm fuiſſe initium Eccleſiæ, uſque ad Abel.

Ad ſecundam probationem de Aaron & populo Iſraël, nego quod Synagoga ipſa tunc defecerit, ſed tantùm pars ejus; nam in primis caput ejus, quod erat ſolus Moyſes, quia Aaron nondum erat Pontifex, non erravit, neque corpus etiam ipſius Synagogæ; filij enim Levi, qui erant viginti duo millia, ut habetur Numer. 8. perſeverarunt in cultu veri Dei, cum Moyſe, ut habetur expreſsè Exodi 32.

Ad tertium de Elia dico, eum non loqui de omni populo Judæorum, ſed ſolùm de illa parte quæ ſubjecta erat Regi Samariæ, eo ſiquidem tempore duo regna pertinebant ad Synagogam, alterum Juda, alterum Iſraël: iſtud erat ſub Rege Samariæ, illud verò ſub Rege Jeruſalem: non loquitur autem Propheta de regno Jeruſalem ſive Juda, utpote cùm tempore Eliæ regnaverint in Jeruſalem optimi Reges Aza, & poſt eum Joſaphat, ſub quibus populus & Sacerdotes manifeſtè in vera religione perſtiterunt; imò in ipſo Regno Iſraël multi erant etiam tempore Eliæ, qui verum Deum agnoſcebant; unde ei conquerenti quod derelictus eſſet ſolus, reſpondit Deus: *Reliqui mihi ſeptem millia virorum in Iſraël, qui genua non curvaverunt ante Baal.*

Ad quartum & quintum de Iſaïa & Jeremia idem dico quod de Elia, & addo cum D. Auguſtino, libro de unitate Eccleſiæ cap. 12. Prophetas & Apoſtolos interdum reprehendere univerſum populum, quaſi nemo in eo ſit bonus, cùm tamen permulti ſint boni.

Ad quintum dico tempore Chriſti Synagogam defeciſſe, non eo tamen ſenſu, quòd à fide quam profitebatur antea apoſtataverit, ſed quia tunc repudiata eſt cum ſuis ceremonijs & ſacrificijs, & in ejus locum ſucceſſit Eccleſia Chriſti.

18. Secundò, reſponderi poteſt ad objectionem, dato Antecedente principali, de Eccleſia tempore legis naturæ, & de illa quæ fuit tempore legis ſcriptæ, negando conſequentiam & paritatem de Eccleſia Chriſti. Ratio diſparitatis eſt, Primò quia Eccleſia Chriſti habuit promiſſiones de ſua firmitate ac ſtabilitate, quam neque Eccleſia legis naturæ, neque Synagoga habuerunt; non enim de illis, ſicut de Eccleſia Chriſti dictum eſt, *Portæ inferi non prævalebunt adversùs eam.* Secundò diſparitas eſt, quoad Synagogam, quia Eccleſia Chriſti eſt libera, Synagoga verò fuit ancilla, unde illa deſignatur per Saram, quæ fuit uxor Abrahæ; hæc per Agar, quæ fuit illius ſerva, ut habetur ad Galat. 4. Agar autem fuit dimiſſa & repudiata, ſed non Sara; atque adeò ſimiliter Synagoga debuit repudiari, non verò Eccleſia. Denique Eccleſia Chriſti eſt Catholica & univerſalis, non ſolùm ratione loci, ſed etiam ratione hominum ſalvandorum, adeò ut extra illam nemo ſalvari poſſit, unde ſi deficeret, nullus omnino ſalvaretur: At Synagoga non erat Catholica & univerſalis, quia extra illam poterant homines ſalvari, ut patet de Patriarcha Job, & de Ninivitis.

Objiciunt tertiò: Apoſtoli in triduo mortis fidem amiſerunt: Sed Eccleſia tunc temporis in Apoſtolis & B. Virgine tota conſiſtebat: Ergo tota Eccleſia tunc à fide defecit. Minor patet, Major probatur. Primò ex eo quod Matth. 26. Chriſtus ipſis dixerit paulò ante paſſionem: *Omnes vos ſcandalum patiemini in hac nocte, ſcriptum eſt enim, percutiam Paſtorem, & diſpergentur oves gregis.* Ubi Gloſſa explicat particulam, diſpergentur, *ab unitate fidei.* Secundò ex eo quòd Chriſtus Marci 16. exprobraverit incredulitatem eorum, quia ijs qui viderant eum reſurrexiſſe non crediderunt. Tertiò ex ceremonia Eccleſiæ in hebdomada ſancta, quando in officio matutinali omnia luminaria extinguntur, & tantùm unum remanet accenſum; plures enim dicunt ceremoniam illam ideò fieri, quòd luminaria Eccleſiæ, nempe Apoſtoli, extincta fuerint, ſolâ Beatâ Virgine cum ſplendore fidei perſeverante. 19.

Reſpondeo negando Majorem, falſum enim eſt quod in triduo mortis Chriſti omnes Apoſtoli in fide defecerint, licèt enim de aliquo ipſorum verum ſit, nempe de Thoma, de cæteris tamen nulla ratio id convincit. Neque obſtat quod Petrus Chriſtum negaverit, ore enim duntaxat non verò corde ipſum negavit. Et certè cùm Chriſtus paulò ante ipſi dixiſſet, *Rogavi pro te Petre, ut non deficiat fides tua*, credibile non eſt, eadem nocte fidem Chriſti defeciſſe in Petro, ita ut ſaltem in corde ejus non remanſerit. Ad primam probationem in contrarium, dico verba illa Chriſti, *Omnes vos ſcandalum patiemini in hac nocte*, fuiſſe prædictionem peccati quod commiſerunt Apoſtoli, fugiendo, & nimis timendo, ex occaſione Dominicæ Paſſionis, quod non ſufficit ad jacturam fidei. 20.

Ad ſecundam dico illud Marci, *Exprobravit incredulitatem eorum*, non ſignificare quod amiſerint fidem, ſed quod tardi fuerint ad credendum reſurrectionem Chriſti, quod licèt aliquod peccatum fuerit, non tamen infidelitatis.

Ad conſuetudinem autem Eccleſiaſticam extinguendi omnes cereos, præter unum, dico in primis cum Ruperto, extinctos cereos priores ſignificare Prophetas à Judæis interemptos; cereum autem illum qui modò non extinguitur, licèt tempore Ruperti, ut ipſe teſtatur, etiam extingueretur, ſignificare Chriſtum. Dato tamen quod per iſtam candelam ſignificetur Beata Virgo, & per alias quæ extinguntur Apoſtoli, dico hac ceremoniâ ſignificari quod Apoſtoli defecerint, non quidem in credendo, ſed in fidei confeſſione. In quo ſenſu intelligendi ſunt Patres, præſertim Auguſtinus, quãdo dicit quod à latrone Apoſtoli victi ſunt, quia tunc credidit, quãdo ipſi defecerunt.

21. Objiciunt quartò: Poſt Concilium Ariminenſe, in quo per fraudem Arrianorum formula fidei fuerat immutata, ſcribit Hieronymus toto orbe Arrianorum hæreſim viguiſſe: *Totus orbis*, inquit, *ingemuit, & miratus eſt ſe repente factum Arrianum*: Ergo tota Eccleſia poteſt à fide deficere, & labi in errorem. A

22. Reſpondeo in Eccleſia tunc temporis fuiſſe quamplurimos qui non obſtante Arrianorum fraude & perfidiâ in fide orthodoxa fortiter perſtiterunt, ut Hilarius Pictavienſis, & cum eo tota Gallia, quæ ab ejus partibus maximè ſtabat, ut ex eo patet quod cùm ab exilio reverteretur, eum tota Gallia quaſi ovantem & triumphantem de hæreſi complexa fuerit, & ex eo quod dicat Hieronymus Galliam, frementibus hæreſibus, caruiſſe monſtris. Item perſiſtebat eo tempore in fide Clerus Romanus cum Papa Felice, qui in locum Liberij poſt ejus lapſum ſuffectus fuerat, multique alij qui neque Imperatoris Conſtantij minis, nec fraudibus Arrianorum, à vera fide unquam dimoveri potuerunt. Unde Hieronymus verbis relatis ſignificare tantùm voluit, plures tunc provincias ad Arrianorum partes, propter ementitum illud Concilium Ariminenſe, commigraſſe. De quo videri poteſt Baronius ad annum Chriſti 358. B

23. Objiciunt quintò: Summus Pontifex, qui eſt caput Eccleſiæ, poteſt in fide errare: Ergo & tota Eccleſia, non enim debemus in corpore majorem quàm in capite infallibilitatem admittere, cùm illud ab iſto regatur. C

24. Reſpondeo dato Antecedente, de quo infrà, negando conſequentiam & paritatem. Ratio verò diſparitatis eſt, quia poteſt Summus Pontifex aliquid ſentire & credere contra fidem, abſque eo quod propterea excidat à dignitate capitis ipſius Eccleſiæ; ſatis enim ipſi eſt ad illius dignitatis conſervationem, quòd nihil adversùs fidem doceat, quia in ſentiendo & credendo ſe habet tantùm ut perſona particularis, & ſolùm in docendo ut caput. At verò ſi Eccleſia, etiam præcisè in ſentiendo, à fide deficeret & incideret in errorem, eo ipſo deſineret eſſe Eccleſia ſive ſponſa Chriſti, cùm per fidem illi deſponſetur, juxta illud Oſeæ 2. *Sponſabo te mihi in fide.* D

25. Objiciunt ultimò: Eccleſia eſt libera in credendo myſteria noſtræ fidei: Ergo poteſt nolle ea credere, ſubindeque à fide deficere.

26. Reſpondeo quòd licèt Eccleſia abſolutè, & nullâ factâ ſuppoſitione divinæ promiſſionis, ſit libera in credendo tam libertate contrarietatis, quàm contradictionis; ex hypotheſi tamen promiſſionis divinæ, eſt quidem libera in credendo, libertate contradictionis, non tamen contrarietatis, ſubindeque non poteſt in fide errare, cùm ad hoc non ſufficiat libertas contradictionis, ſed requiratur inſuper libertas contrarietatis. Poteſtque hæc ſolutio explicari & illuſtrari exemplo Chriſti, qui ſuppoſitâ ſuâ impeccabilitate, non erat liber circa mortem ſibi à Patre præceptam, libertate contrarietatis, ſed duntaxat libertate contradictionis. E

Diſp. 21. art. 3. De quo fusè in Tractatu de Incarnatione.

ARTICVLVS II.

Quæ ſint notæ veræ Eccleſiæ, & an illæ ſoli Romanæ Eccleſiæ competant?

TRia in hoc articulo præſtanda ſunt. Primò explicandæ ſunt notæ veræ Eccleſiæ in Symbolo Nicæno his verbis expreſſæ: *Credo in unam, ſanctam, Catholicam, & Apoſtolicam Eccleſiam.* Secundò oſtendendum eſt, quatuor illas veræ Eccleſiæ notas, Romanæ convenire Eccleſiæ, illamque eſſe unam, Sanctam, Catholicam, & Apoſtolicam. Nomine verò Romanæ Eccleſiæ, non intelligimus ſolam fidelium ſocietatem urbe Româ incluſam, ut fingunt aliqui Adverſariorum, ſed totam illam multitudinem hominum, qui ubique terrarum unam & eandem fidem profitentur, ſub uno eodemque Paſtore univerſali, Romano Pontifice, cui tanquam capiti Eccleſiæ, viſibili Chriſti Vicario in terris, & legitimo Petri ſucceſſori adhærent. Tertium quod nobis probandum incumbit, eſt quatuor prædictas veræ Eccleſiæ notas, Lutheranorum & Calviniſtarum ſectæ minimè convenire. 27.

§. I.

Prima nota veræ Eccleſiæ, unitas.

VEram Eccleſiam eſſe unam docet Scriptura pluribus locis Cantic. 6. *Vna eſt amica mea, formoſa mea, columba mea.* Joan. 10. *Fiet unum ovile & unus Paſtor.* Ad Roman. 12. *Multi unum ſumus.* Unde egregiè Cyprianus lib. de unitate Eccleſiæ, cap. 3. *Eccleſia Domini luce perfuſa, per orbem totum radios ſuos porrigit: unum tamen lumen eſt, quod ubique diffunditur, nec unitas corporis ſeparatur. Ramos ſuos in univerſam terram copia ubertatis extendit; profluentes largiter rivos latius expandit: unum tamen caput, & origo una, & una mater fœcunditatis ſucceſſibus copioſa. Illius fœtu naſcimur, illius lacte nutrimur, ſpiritu ejus animamur. Adulterari non poteſt Sponſa Chriſti, incorrupta eſt & pudica, unam domum novit, unius cubiculi ſanctitatem caſto pudore cuſtodit.* 28.

Porro multiplex eſt Eccleſiæ unitas, multiſque modis illa una dicitur: Primò unitate principij, nempe Dei vocantis, & Chriſti eam fundantis & inſtituentis. Quo ſenſu veteres Patres, potiſſimùm Tertullianus in Apologetico cap. 39. mirantibus paganis, quod Chriſtiani ſe fratres nuncuparent (quo nomine mutuam inter ſe unitatem ſignificabant) reſpondebant: *Fratres ſumus, qui unum patrem Deum agnoſcimus, qui unum ſpiritum bibimus ſanctitatis, qui de uno utero ignorantiæ ejuſdem ad unam lucem expavimus veritatis.* 29.

Secundò Eccleſia dicitur una, ratione finis, nempe æternæ beatitudinis, quam omnia Eccleſiæ membra ſperant. Unde ait Arnobius Apologiâ contra Gentes: *Fratres ſumus, quia ad eandem hæreditatem, nempe æternam beatitudinem aſpiramus.* 30.

Tertiò dicitur una, ratione unitatis mediorum, tam internorum (qualia ſunt fides, ſpes, & charitas) quàm externorum, nempe ſacramentorum, ſacrificij Euchariſtiæ, & legis Evangelicæ. De unitate fidei dicitur ad Epheſ. 4. *Donec occurramus omnes in unitatem fidei, & agnitionis Filij Dei,* 31.

Unitas ſpei conſtat ex eodem Apoſtolo ibidem dicente: *Vnum corpus & unus Spiritus, ſicut vocati eſtis unâ ſpe vocationis veſtræ.* Qua de cauſa, inquit Auguſtinus in Pſal. 140. cùm hæc vox ſit omnium Martyrum, *Diſſipata ſunt oſſa noſtra*, in plurali clamãt, *Ad te Domine, Domine, oculi mei, quia in te ſperavi.* Unitas charitatis inſinuatur Actuum 4. *Credentium erat cor unum, & anima una in Domino*, quia (inquit Gloſſa) *copulâ charitatis in unum jungebantur*; ſicut olim in celebri Cyzici delubro, lapides omnes filo aureo colligabantur, ut refert Plinius lib. 36. cap. 15. Hujus unitatis egregiam affert Bannez rationem: Quod tribuit alicui bonitatem (inquit) illud eidem ſecundùm Platonicos tribuit unitatem; bonitas quippe rem ipſam in qua eſt conſervat & perficit: At nihil in eſſe conſervatur, niſi per hoc quod eſt unum: nam diviſa & ſegregata citò pereunt & diſſolvuntur: Igitur cùm charitas Eccleſiæ bonitatem & perfectionem tribuat, eidem etiam unitatem confert. Quantùm ad unitatem ſacramentorum, Apoſtolus eam inſinuat ad Epheſ. 4. ſub nomine Baptiſmi, qui eſt reliquorum Sacramentorum janua, dum ait: *Vnus Dominus, una fides, unum baptiſma.* De unitate verò ſacrificij ait 1. ad Corinth. 10. *Vnus panis & unum corpus multi ſumus, omnes qui de uno pane & de uno calice participamus.* Item de unitate legis & cæremoniarum dicit ad Epheſ. 4. *Ipſe eſt pax noſtra, qui fecit utraque unum, & medium parietem maceriæ ſolvens, inimicitias in ſemetipſo, legem mandatorum decretis evacuans, ut duos condat in ſemetipſum in unum novum hominem.* Quibus verbis ſignificat, populum Judaïcum & Gentilem (qui diverſi erant propter maceriam legum & præceptorum, quæ utroſque inter ſe dividebat) fuiſſe conjunctos per Chriſtum, qui hanc maceriam deſtruxit, & omnes ſub lege Evangelica adunavit.

32. Quartò Eccleſia eſt una, ratione unius ejuſdemque capitis viſibilis, nempe Pontificis Romæ ſedentis, qui per totam Eccleſiam ſupremus omnium fidelium Paſtor agnoſcitur: per ordinem quippe ad eum, omnes fideles toto orbe diffuſi uniuntur, & ab omnibus hæreticis & ſchiſmaticis diſcernuntur. Hanc autem unitatem inſinuavit Chriſtus Joan. 10. *Alias oves habeo quæ non ſunt ex hoc ovili, & illas oportet me adducere, & fiet unum ovile, & unus paſtor:* & Cyprianus, cùm dixit *Eccleſiam eſſe gregem, & plebem, ſuo paſtori adunatam*; quod de Eccleſia in nova lege debet intelligi: nam Eccleſia ante adventum Chriſti talem unitatem non habuit; tum quia Gentibus quæ fideles erant, & Judæis, non præerat unus Pontifex: tum etiam quia Gentes ipſæ, ut rectè docet Bannez, nullum ſibi caput viſibile, à quo in myſteriis fidei edocerentur, agnoſcebant; ſed vel per lumen quoddam interiùs, vel à parentibus, vel ab aliis ſibi æqualibus inſtruebantur.

33. Quintò Eccleſia dicitur una, unitate corporis myſtici: quia ſicut ex diverſis & eterogeneis partibus unum corpus naturale reſultat, ita ex omnibus fidelibus, fide, & ſacramentorum, ac Divinorum & Eccleſiaſticorum præceptorum vinculo inter ſe conjunctis, unum corpus myſticum efficitur: & hujus myſticæ unionis beneficio, fideles omnes in bonis ſpiritualibus inter ſe communicant, unus pro altero ſatisfacit, ſuis orationibus juvat, & in ſumma, omnia bona ſua opera illi aliquo pacto applicat, juxta illud Prophetæ: *Particeps ego ſum omnium timentium te*; & iſtud Apoſtoli: *Adimpleo quæ deſunt paſſioni Chriſti in corpore meo, pro corpore ejus, quod eſt Eccleſia*, id eſt pro omnibus fidelibus, quibus univerſos labores à me in Evangelij prædicatione toleratos communico. Unde præclarè Bannez verba hæc Cantic. 4. *Greges tui ſicut greges tonſarum, quæ aſcendunt de lavacro, omnes gemellis fœtibus, & ſterilis non eſt inter eas*, de Eccleſia, ſeu de omnibus fidelibus explicat: ſiquidem oves ſunt fideles, qui de lavacro baptiſmi ad gratiam aſcenderunt: ſunt autem hæ oves fœtoſæ, & fœcundæ, quia quiſque fidelium, partem ſuorum meritorum, ſuarumque ſatisfactionum, in communem aliorum utilitatem effundit: quare Gloſſa interlinearis ait, quod *nec illi inter ſteriles deputantur, qui abluti ſtatim ex hac vita rapiuntur; habuerunt enim ſobolem fidei, quam vel ipſi pro ſe, vel alij pro ipſis confeſſi ſunt; habuerunt etiam votum bonæ operationis, quod inter oves Chriſti, ſi expectati fuiſſent, ſocialiter exercuiſſent.* Ubi nota particulam hanc *Socialiter*, quia ſcilicet illi, ſi diutius vixiſſent, in communem Eccleſiæ utilitatem ſua opera meritoria transfudiſſent. Unde Tertullianus Apologet. 39. *Itaque quia animo animâque miſcemur, nihil de rei communicatione dubitamus: omnia indiſcreta ſunt apud nos, præter uxores, in hoc ſolo conſortium fugimus.*

§. II.

Secunda nota veræ Eccleſiæ, Sanctitas.

CHriſti Eccleſiam ſanctam eſſe docet Scriptura variis locis: nam Cantic. 4. de Sponſa Chriſti, quæ eſt Eccleſia, ſic dicitur: *Quæ eſt iſta quæ progreditur, quaſi aurora conſurgens, pulchra ut luna, electa ut Sol?* Ad Epheſ. 5. *Viri diligite uxores veſtras, ſicut & Chriſtus dilexit Eccleſiam, & ſeipſum tradidit pro ea, ut illam ſanctificaret.* Ad Titum 2. *Dedit ſemetipſum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate, & mundaret ſibi populum acceptabilem, ſectatorem bonorum operum.* Ad Roman. 1. *Omnibus qui Romæ ſunt vocatis ſanctis*, hoc eſt ad ſanctitatem colendam, quam in baptiſmo profeſſi ſunt. Denique 1. Petri 2. Chriſtiani appellantur *Genus electum, regale Sacerdotium, gens ſancta.* 34.

Hæc verò ſanctitas Eccleſiæ conſiſtit primò in puritate fidei, ſeu immunitate ab omni errore in doctrina quam profitetur; & ea de cauſa Apoſtolus ad Roman. 1. fideles appellat ſanctos, ſecundùm expoſitionem Chryſoſtomi in hæc verba, *vocatis ſanctis.* Similiter Auguſtinus in Pſal. 85. ait quemlibet fidelem dicere poſſe: *Quoniam ſanctus ſum*; quod certè de ſanctitate fidei tantùm poteſt intelligi, cùm conſtet quamplurimos fidelium carere ſanctitate morum. Secundò conſiſtit in ſanctitate vitæ, quâ prædíti ſunt qui ſe illius doctrinæ conformant: Eccleſia namque à licentia peccandi avertit, & ad probitatem morum, vitæque ſanctitatem impellit, ad illamque multùm reipſa promovet. Tertiò Eccleſia eſt ſancta, quia tota eſt divino cultui conſecrata, ejuſque ſacramenta, inſtituta, ritus, & cæremoniæ, ſanctitatem undequaque redolent; & quia amor charitatis eſt veluti lex Salica Chriſtianiſmi, de qua dicitur Pſal. 18. *Lex Domini immaculata:* id eſt lex charitatis dicitur lex Domini, non ſolùm quia illam inſcribit cordibus noſtris, ſed etiam, quia ex illa vivit & agit, ut elegantiſſimè proſequitur D. Bernardus Epiſtolâ ad Carthuſianos. 35.

thusianos. Denique Ecclesia est sancta, quia sanguine agni tincta & respersa: sanctum enim, juxta Isidorum lib. 10. Etymol. dicitur quasi *sanguine tinctum*; unde ubi 1. Petri 2. Populus Christianus vocatur *Gens sancta, populus acquisitionis*, Glossa dicit, *populus Christi sanguine respersus & redemptus.*

§. III.

Tertia nota veræ Ecclesiæ, quòd sit Catholica.

35. VEram Christi Ecclesiam esse Catholicam, ità certum est, *ut non solùm à suis, verùm etiam ab omnibus inimicis & impugnatoribus ejus Catholica nominetur*, inquit Augustinus lib. de vera relig. cap. 7. Unde idem S. Doctor lib. contra Epist. fundamenti cap. 4. *Tenet me in Ecclesia ipsum Catholicæ nomen, quod non sine causa inter tam multas hæreses sic ista Ecclesia obtinuit, ut cùm omnes Hæretici se Catholicos dici velint, quærenti tamen peregrino alicui, ubi ad Ecclesiam Catholicam conveniatur, nullus Hæreticorum basilicam suam, vel domum audeat ostendere.*

37. Porro multipliciter vera Ecclesia dicitur Catholica: Primò ratione locorum, cùm sit per totum orbem diffusa, neque unius regni aut provinciæ terminis, adinstar hæreticorum cœtuum, definita; nam καθολικὸν græcè appellatur, quod per totum orbem diffunditur, ut ait Augustinus Epist. 170. ad Severinum. Unde idem S. Doctor in libro de unitate Ecclesiæ contra Donatistas, contendentes hanc ubique locorum diffusionem veræ Ecclesiæ non convenire, sic loquitur: *Singulæ hæreses in multis gentibus, ubi Catholica Ecclesia est, non inveniuntur: hæc autem quæ ubique est, etiam ubi illæ non sunt invenitur.* Item lib. 4. de Symbolo cap. 10. dicit: *Ecclesia totum mundum possidet, & quæcunque congregatio cujuslibet hæresis in angulis sedet.* Et alibi comparat congregationes hæreticorum sarmentis præcisis, quæ ubi cadunt cùm præscinduntur, ibi manent; cùm cœtus ille, qui est vera Ecclesia, tanquam vitis vivat, & ubique palmites suos extendat. Secundò vera Ecclesia, Catholica dicitur, ratione temporum: vera enim Ecclesia semper fuit, & semper erit; aliæ verò sectæ post eam incœperunt, ideòque quotidie mutantur, sensimque intereunt. Tertiò ratione personarum: omnes enim indifferenter vocat & complectitur, si salutem consequi velint, & obedire Evangelio: Barbaros & Græcos, Judæos & Gentiles, nobiles & ignobiles, reges & subditos. Tandem dicitur Catholica & universalis ex parte doctrinæ fidei, quæ universaliter est vera, & continet omnia ad cognitionem & bonos mores necessaria, omnem docet virtutem, & omne prohibet peccatum. De quo videri potest Cardinalis Turrecremata lib. 1. Summæ cap. 13.

§. IV.

Quarta nota veræ Ecclesiæ, quòd sit Apostolica.

38. EX triplici capite vera Ecclesia dicitur Apostolica: Primò quia à Christo, qui ad Hebr. 3. appellatur *Pontifex & Apostolus confessionis nostræ*, fundata & instituta est. Secundò quia superædificata est super fundamentum Apostolorum, ut dicitur ad Ephes. 2. Unde Cyrillus Alexandrinus exponens verba illa Prophetæ, *fundamenta ejus in montibus sanctis*, dicit montes illos sanctos esse Apostolos, in quibus jacta sunt Evangelicæ veritatis fundamenta: montes revera sacros, in quibus lucidissimum veritatis candelabrum non potest abscondi: revera montes, ob doctrinæ eorum altitudinem, excellentiam, & firmitatem; verè montes, qui primos orientis Evangelicæ facis radios excipere meruerunt, à quibus totus mundus illuminatus est. Hi etiam sunt purissimi & plenissimi Christianæ doctrinæ fontes, de quibus Regius Vates spiritu prophetico dicebat: *Benedicite Domino de fontibus Israël.* Ubi Ambrosius: *Dicendi sunt Apostoli fontes, quia veluti fontes purissimi, gratiâ prædicationis exuberant.* Cui concinit Cyprianus Epist. 74. *Si canalis aquam ducens* (inquit) *qui copiosè priùs & largiter profluebat, subitò deficiat, nonne ad fontem pergitur, ut illic defectionis ratio noscatur? Ita si in aliquo nutaverit veritas, ad originem Evangelicam, & traditionem Apostolicam revertamur.* Quem Cypriani locum cùm legisset Augustinus, sic ei subscribit lib. 5. de Baptismo cap. 26. *Quod nos admonet Cyprianus, ut ad fontem recurramus, id est ad Apostolorum traditionem, & inde canalem in nostra tempora dirigamus, optimum est, & sine dubitatione faciendum. Hi sonoræ Evangelicæ veritatis tubæ, hi celeberrimi Divinitatis præcones, quorum sonus exivit in omnes terræ partes, quorum prædicatio ubique Deum intonat.*

39. Tertiò vera Ecclesia denominatur Apostolica, quia in ea legitima Episcoporum (qui sunt viri Apostolici) successio ad hæc nostra tempora inviolabiliter deducta, viget & conservatur: facile enim est à Clemente IX. qui nunc fœliciter Ecclesiam regit, usque ad Linum, Clementem, Petrum, tandemque ad Christum, gradum facere. Quam Episcoporum successionem tanti fecit Augustinus cap. 4. Epistolæ contra fundamentum, ut dixerit se in Ecclesia per eam potissimùm retineri; & meritò, sic enim olim expressè istud à Davide pronunciatum fuerat: *Stantes erant pedes nostri in atriis tuis Jerusalem: Illuc enim ascenderunt Tribus Tribus Domini, testimonium Israël ad confitendum nomini Domini*; & à Salomone Cantic. 1. cùm Sponsæ, ubi Sponsus degeret percontanti, respondet: *Si ignoras te ô pulcherrima inter mulieres, egredere, & abi post vestigia gregum, & pasce hædos tuos juxta tabernacula pastorum*, eorum nempe, per quorum seriem & successionem, nusquam interruptam, ad lectulum Christi Sponsi, id est ad passionem & mortem ejus, possumus devenire. Unde ex hac perpetua Episcoporum successione argumentantur sæpiùs SS. Patres contra Hæreticos, præsertim Tertullianus libro de præscript. cap. 32. *Edant ergo* (inquit) *origines Ecclesiarum suarum, evolvant ordinem Episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille Episcopus aliquem ex Apostolis, vel Apostolicis viris, qui tamen cum Apostolis perseveraverint, habuerit authorem & antecessorem? Hoc enim modo Ecclesiæ Apostolicæ census suos deferunt: sicut Smyrneorum Ecclesia habens Polycarpum, à Joanne collocatum refert; sicut Romanorum* (Ecclesia) *Clementem à Petro ordinatum edit.*

40. Ex his facilè possunt demonstrari alia duo, quæ initio hujus articuli proposuimus, nimirum quatuor veræ Ecclesiæ notas, jam explicatas, Romanæ quidem Ecclesiæ, non verò Lutheranorum & Calvinistarum sectæ convenire. Primum patet ex dictis: Ecclesia enim Romana est una om-

nibus modis ſuprà enumeratis, præſertim ratione unius ejuſdemque capitis viſibilis, nempe Pontificis Romæ ſedentis, qui per totam Eccleſiam ſupremus omnium fidelium paſtor agnoſcitur. Eſt etiam ſancta tribus modis ſuprà explicatis, nempe ſanctitate fidei, morum, & conſecrationis divino cultui. Similiter Catholica eſt: quia ex urbe Roma diffuſa eſt per totum mundum; nec ſolùm in omnibus partibus terræ antiqui orbis, in Italia, Gallia, Hiſpania, Germania, Anglia, Polonia, Bohemia, Hungaria, Græcia, Syria, Æthiopia, ſed etiam in omnibus quatuor partibus novi orbis, ad Orientem in Indiis, ad Occidentem in America, ad Septentrionem in Japonia, ad Meridiem in Braſilia, & exteriorem partem Africæ, ſunt qui doctrinam fidei noſtræ in dies recipiunt, & profitentur. Unde meritò dixit Leo Papa, ſermone de natali Petri & Pauli, Romam alloquens: *Quamvis imperij tui fines terrâ marique bello protuleris, minus tamen eſt quod tibi bellicus labor ſubdidit, quàm quod pax Chriſtiana ſubjecit.* Et Proſper in carmine:

Sedes Roma Petri, quæ Paſtoralis honoris
Facta caput mundo, quidquid non poſſidet armis,
Religione tenet.

Denique Apoſtolica eſt: quia à D. Petro, Apoſtolorum Principe, fundata eſt, ejuſque ſanguine purpurata; & in eadem fide quam ipſe annunciavit, inviolata, & ſine ulla ſuorum Pontificum interruptione, perſeveravit. Unde Lucius I. Papa & Martyr in Epiſtola ad Epiſcopos Hiſpaniæ & Galliæ: *Eccleſia Romana Apoſtolica eſt, & mater omnium Eccleſiarum, quæ à tramite Apoſtolicæ traditionis nunquam erraſſe probatur, nec hæreticis depravata novitatibus ſuccubuit, ſecundùm ipſius Domini pollicitationem, Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua.* Similia habet Felix I. Papa & Martyr, in Epiſtola ad Benignum.

41. Quod verò quatuor notæ prædictæ deſint Hæreticorum hujus temporis ſectæ, non minùs evidens eſt. In primis enim quantùm ad unitatem, manifeſtum eſt eam in tali ſecta non reperiri, cùm nullum agnoſcat caput viſibile, quod ſit interpres infallibilis fidei, & cujus ſententiæ neceſſariò adhærendum ſit, ſed pro ſuprema fidei regula ſumat internam, ut ſibi videtur, perſuaſionem Spiritus Sancti, id eſt privatum cujuſque ſpiritum, quo Scripturæ divinæ veritatem quoad litteram & ſenſum ſe cognoſcere profitetur; quod non eſt firmum unionis in fide principium, ſed fœcundum diſcordiarum & hæreſeon ſeminarium, ut rectè annotavit Cyprianus lib. 4. Epiſt. 9. dicens: *Non aliunde hæreſes obortæ ſunt, nata ſchiſmata, quàm inde quod Sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in Eccleſia ad tempus Sacerdos, & ad tempus judex, vice Chriſti cogitatur.* Idem obſervavit Tertullianus lib. de præſcript. cap. 42. *Mentior* (inquit) *ſi non etiam à regulis ſuis variant inter ſe* (Hæretici) *dum unuſquiſque proinde arbitrio ſuo modulatur quæ accepit, quemadmodum de ſuo arbitrio compoſuit ille qui tradidit. Agnoſcit naturam ſuam, & originis ſuæ morem, profectus rei. Idem licuit Valentinianis quod Valentino; idem Marcionitis quod Marcioni, de arbitrio ſuo fidem innovare. Denique penitus inſpectæ hæreſes omnes, in multis cum Authoribus ſuis diſſentientes deprehenduntur.* Hoc experientiâ compertum in Hæreticis hujus temporis, qui Lutheranam hæreſim in centum & amplius Sectas diverſas diſtraxerunt; & qui aliud hodie, & aliud cras credunt, ut de ſuis Witembergenſibus dicebat Georgius Saxoniæ dux.

Deinde ſanctitas, tam quoad intellectum, quàm quoad voluntatem, deeſt hujuſmodi Hæreticorum ſectæ: eorum enim doctrina multa continet dogmata apertè falſa & erronea, putà Dei mandata eſſe impoſſibilia, etiam cum Dei gratia; homines ſolâ fide juſtificari, & peccata quælibet habentibus fidem non imputari, nec quidquid ipſi faciant, poſſe unquam fidem perdere; neminem mereri bonis operibus factis cum Dei gratia, neque habere liberum arbitrium ad benè operandum. Omitto horrendas Calvini blaſphemias, aſſerentis Deum eſſe authorem peccati, non ſolùm quoad entitatem, ſed etiam quoad malitiam & deformitatem (ut §. præcedenti ex Andrea Duvallio Doctore Sorbonico retulimus) illumque cogere, neceſſitare, & ad malè agendum impellere, & quoſdam ſuâ merâ voluntate creaſſe ut damnaret. Illi etiam omnia opera laborioſa & ſatisfactoria, quibus à peccatis deterremur & avocamur, damnant. Inter cætera Confeſſionis ſacramentum aiunt eſſe inventum humanum, carnificinam conſcientiarum, & meram ſuperſtitionem. Denique omnia quæ auſteritatem aliquam & carnis macerationem ſapiunt, reſpuunt, ut abſtinentiam à carnibus, ſtatutis anni temporibus, jejunium quadrageſimale, cœlibatum Sacerdotum; vinculi conjugalis, ſaltem in cauſa diverſitatis fidei, diſſolutionem aſtruunt, & fideles per mortem Chriſti ita eſſe liberos factos volunt, ut nullâ lege, ſive Eccleſiaſticâ, ſive Politicâ, in foro conſcientiæ teneantur. Ex qua doctrina tam laxa, & tam latè ad liberè & impunè peccandum patente, pullularunt innumera flagitiorum genera: Gallos enim, antea Regi ſuo obſequentiſſimos, in rebelles & ſeditioſos mutavit; Monachos cum rigore maximo antea viventes, ad laxum vivendi genus traduxit; continentes, mulieroſos reddidit; & Moniales, voto Deo mancipatas, ad ſacrilegas nuptias induxit. Demum (inquit Dubravius) Lutherus brevi temporis ſpatio, totum illum terræ angulum in quo morabatur, fidefragis, perjuris, adulteris, inceſtuoſis, & ſacrilegis replevit. Cujus peſſimæ mutationis illuſtre teſtimonium reddit legatio civium Norimbergenſium ad Carolum V. Imperatorem, qui cùm, ſublatâ confeſſione auriculari, viderent omnia flagitiis & ſceleribus nuſquam hactenus auditis redundare, libellum ſupplicem Imperatori obtulerunt, ut ſuâ authoritate Cæſareâ confeſſionem illam obſervandam ediceret. Sed hæc petitio riſu à Catholicis excepta, ab Imperatore rejecta eſt, & prudenter: nam ut optimè inquit Dominicus Sotus, qui tunc erat à Confeſſionibus Imperatori, & cujus juſti prudentiſque conſilij pars magna fuit, ſi ſecreta confeſſio peccatorum occultorum, ſecundùm hæreticos, divinâ lege non obliget, quo pacto ſolâ lege Cæſareâ obligabit? humanæ enim leges tantùm de rebus exterioribus inſtituuntur, & ad interiora non valent ſe extendere. Ex quibus intelliges, veram eſſe auream illam Auguſtini ſententiam: *Non ex aliis hominibus fiunt hæretici, quàm ex iis qui ſi in Eccleſia permanſiſſent, propter vitæ turpitudinem nihilominus periiſſent.* *Lib. de vera religione cap. 8.*

42.

Lib. 33. hiſtoria Bohemica.

43. Tertiò quod Lutheranorum & Calviniſtarum ſectæ, nomen Catholicæ, ſeu univerſalis, convenire nequeat, manifeſtum eſt: cùm eorum doctrina in Aſiam, Africam, Ægyptum, aut Græ-

clam, & multò minùs ad novi orbis partes nondum pervenerit, ſicut fides Romanæ Eccleſiæ; neque illi ſperare poſſint (quidquid dicant) ſuam ſectam aliquando occupaturam eſſe totum orbem. Cùm enim Eccleſia, ut fatentur, jam ſenuerit, ſi eorum congregatio vera eſt Eccleſia, quomodo in ſenectute creſcet, quæ in ſua adoleſcentia & juventute tam parùm crevit? Imò, quod obſervatione digniſſimum eſt, ſicut à nulla unquam ſecta, legis Chriſti fides apud ullas gentes fuiſſe plantata legitur; ita nulla unquam gens Chriſtianam complexa eſt fidem, niſi eorum operâ, qui cum Eccleſia Romana communionem in fide habuerunt. Nec mirum: *Negotium enim* (inquit Tertullianus) *eſt hæreticis, non Ethnicos convertendi, ſed noſtros evertendi: hanc magis gloriam captant, ſi ſtantibus ruinam, quàm ſi jacentibus elevationem operentur.*

44. Denique quod eadem ſecta non poſſit dici Apoſtolica, non minùs evidens eſt, quia Lutherani & Calviniſtæ ſuam ſucceſſionem ab Apoſtolis ad ſeipſos, ſine ulla interruptione, oſtendere nequeunt; ut ab omnibus Patribus fuit jugiter Hæreticis exprobratum, præſertim verò à Tertulliano libro de præſcriptionibus: *Edant* (inquit) *origines Epiſcoporum ſuorum, ab initio & per ætates decurrentium; ſic enim Eccleſiæ Catholicæ & Apoſtolicæ cenſus ſuos deferunt.* Ideoque contra ſui temporis hæreticos concludit his verbis, ſuprà relatis: *Quâ licentiâ, Appelles, ſylvam meam cedis? Quâ authoritate, Marcion, limitem meum commoves? Quâ poteſtate, Valentine, fontes meos diſturbas? Mei ſunt, jure priori poſſideo.* Quæ certè, mutatis nominibus, Luthero, Calvino, Zuinglio appoſitè conveniunt.

Ex his ergo liquet, quatuor veræ Eccleſiæ notas & perfectiones, ſoli Romanæ Eccleſiæ competere, proindeque eam tantùm veram fidem, & doctrinam, ac religionem poſſidere. Unde Hieronymus Epiſt. 57. ad Damaſum: *Ego nullum primum niſi Chriſtum ſequens, Beatitudini tuæ, id eſt Cathedræ Petri, communione conſocior. Super illam Petram ædificatam Eccleſiam ſcio. Quicunque extra hanc domum agnum comederit, prophanus eſt. Si quis in Arca Noë non fuerit, peribit, regnante diluvio.* Et paulò poſt: *Non novi Vitalem, Meletium reſpuo, ignoro Paulinum, qui cum que tecum non colligit, ſpargit. Hoc eſt, qui Chriſti non eſt, Antichriſti eſt.* Et Epiſt 58. ad eundem: *Hinc præſidiis fulta mundi Arriana rabies fremit, hinc in tres partes ſciſſa Eccleſia, ad ſe rapere me feſtinat &c. Ego interim clamito, ſi quis Cathedræ Petri jungitur, meus eſt.* Concludamus igitur hanc diſputationem cum Auguſtino, & cum S. illo Doctore dicamus: *Amemus Dominum Deum noſtrum, amemus Eccleſiam ejus: illum ſicut Patrem, illam ſicut matrem: illum ſicut Dominum, hanc ſicut ancillam, quia filij ancillæ ipſius ſumus.*

In Pſal. 88. enarrat. 2. in fine.

Agunt hîc aliqui de partibus ſeu membris Eccleſiæ, & quærunt, an homines in ſtatu peccati vel infidelitatis exiſtentes, membra Eccleſiæ dici poſſint? Sed de hoc commodiùs agemus in Tractatu de Incarnatione diſp. 14. ubi de Chriſto ut Eccleſiæ capite diſſeremus, & utrum ſit actu caput hominum in ſtatu peccati vel infidelitatis exiſtentium, art. 2. reſolvemus. Unde ad hunc locum Lectorem remittimus.

DISPVTATIO IV.

De Summo Pontifice.

ABſolutâ diſputatione de Eccleſia, agendum eſt de Romano Pontifice, qui eſt caput ipſius viſibile, & demonſtrandum primò, eſſe veram ac vivam fidei regulam, ſubindeque in proponendis & definiendis rebus fidei errare non poſſe. Alias poſtea quæ de illo agitari ſolent quæſtiones, eâ quâ poterimus brevitate & perſpicuitate reſolvemus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum in Eccleſia Dei, ſit regula viva & loquens, quæ res fidei cum infallibili authoritate proponat, eaque ſit Romanus Pontifex, & legitimus Petri ſucceſſor?

1. HÆretici noſtri temporis exiſtimant, Scripturam Sacram, non eſſe regulam quæ res fidei cum infallibili authoritate credendas proponat, ſed unumquemque interno Spiritus Sancti ductu ac lumine, ex Scripturis cognoſcere, quæ ad ipſius ſalutem neceſſaria ſunt. Brentius tamen apud Bellarminum libro 3. de verbo Dei cap. 3. hoc diſcrimen inter Principem ſæcularem & privatam perſonam conſtituit, quòd Princeps habeat publicam poteſtatem judicandi de rebus ad fidē & religionem pertinentibus, privatæ verò perſonæ interno Spiritus Sancti lumine, ea duntaxat ex Scripturis noſcere poſſint, quæ ad ſuam ſpectant ſalutem. Idem ſentiunt Angli hæretici, qui ſimiliter contendunt, Reges temporales eſſe ſupremos Judices controverſiarum fidei, & apud illos ſupremā poteſtatem non ſolùm tēporalem, ſed etiam ſpiritualem reſidere. Catholici verò omnes unanimiter docent, præter Scripturas Canonicas, & traditiones, dari regulam vivam, quæ ſit infallibilis authoritatis in proponendis definiendiſque rebus fidei, quam omnes ſequi tenentur; talemque regulam dicunt eſſe Summum Pontificem, ex cathedra loquentem: quamvis gravis inter illos ſit diſceptatio & controverſia, in explicando quid ſit Pontificem ex cathedra loqui: aliqui enim exiſtimant, Pontificem ſolùm loqui ex cathedra, quando præeſt Concilio Generali; alij verò contendunt, illum loqui ex cathedra, quotieſcumque ſive in Concilio, ſive extra Concilium, ut Paſtor univerſalis, aliquid authenticè proponit toti Eccleſiæ, tanquam credendum de fide divina. Verùm ab hac celebri difficultate & controverſia, quæ tot rumores in Gallia excitavit, abſtrahemus in præſenti, ſolùmque contra hujus tēporis hæreticos demonſtrare conabimur, dari in Eccleſia Dei, præter Scripturam & Traditionem, quæ ſunt regulæ mutæ & mortuæ, regulam aliquam vivam & loquentem, nimirum Romanum Pontificem, & legitimum Petri ſucceſſorem, ut ex cathedra loquentem, & fidei controverſias definientem, præſcindendo ab hoc quod illas vel intra vel extra Concilium definiat.

§. I.

Hæreticorum error refellitur.

2. DIco primò, omnino debere admitti in Ecclesia Christiana, aliquam fidei regulam vivam, quæ humano & sensibili modo, possit infallibiliter proponere res fidei, & controversias definire; seu judicem aliquem certum atque visibilem, qui infallibili & irrefragabili authoritate lites circa fidem exortas dirimat.

Probatur primò: In omni Republica bene ordinata, præter leges scriptas, est aliquis animatus Judex, cujus munus sit leges interpretari, & juxta legum interpretationem sententiam ferre. Unde Deuteron. 17. divinâ lege statuitur, ut B quodcumque ambiguum & difficile acciderit, deferatur ad Sacerdotes Levitici generis, ab iisque exquiratur sententia, & qui parere noluerit, decreto Judicis moriatur, & 2. Paralip. 10. Josaphat Rex Juda constituit in Jerusalem Sacerdotes, ut judicarent causas sacras, distinctos à Judicibus causarum civilium: Ergo à fortiori in Ecclesia Christiana, aliqua fidei regula viva & loquens admitti debet, seu aliquis animatus Judex, qui authoritatem habeat dirimendi controversias, quæ de rebus fidei oriri solent.

3. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Sicut pessimè gubernaretur Respublica, quæ leges quidem bonas haberet, sed nullos Judices qui jus C dicerent litigantibus, præter ipsum librum legis, ad quem omnes mitterentur, ut ex eo discerent quis eorum jus haberet, sic enim nunquam lites terminarentur, sed illi tandiu disputarent, donec alter se victum fateretur, quod vix unquam fieret. Ita plane Ecclesia & Respublica Christiana, male omnino erit ordinata à Christo, si præter librum legis, qui est Scriptura, de Judice aliquo animato, qui authoritatem habeat dirimendi controversias & lites circa fidem exortas, illi non providit; absurdum enim est in rebus tanti momenti agnoscere solùm Judicem surdum & mutum, cujus sententiâ utraque pars uti possit, eamque ad suum sensum trahere & corrumpere; D ut de Scriptura constat ipsorum hæreticorum exemplo, illi enim eadem Scripturæ verba in contrarios sensus explicant, ut Arriani & Nestoriani, verba hæc, *Ego & Pater unum sumus*, explicant secundùm unitatem affectûs & voluntatis: reliqui, etiam hæretici, secundùm unitatem naturæ. Sabelliani hæc verba, *In nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti*, intelligunt secundùm diversa munia & officia, quæ Deus ad extra operatur: reliqui, etiam hæretici, secundùm realem Divinarum Personarum distinctionem. Anabaptistæ verba illa, *Baptizãtes &c. Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto*, interpretantur solùm de adultis, exclusis parvulis, quos Baptismi E capaces esse negant; reliqui etiam de parvulis ea intelligunt. Zuingliani & Calvinistæ verba, *Hoc est corpus meum*, intelligi volunt figuratè & tropicè, reliqui litteraliter & substantivè. Unde Vincentius Lyrinensis in aureo illo opusculo adversùs hæreses & prophanas vocum novitates: *Hic forsitan* (inquit) *requirat aliquis, cùm sit perfectus Scripturarum canon, sibique ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est ut ei Ecclesiasticæ intelligentiæ jungatur authoritas? Quia videlicet Scripturam Sacram pro ista sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem eloquia aliter atque aliter,* A *alius atque alius interpretatur, ut pene quot homines sunt, tot illius sententiæ ejus posse videantur.*

Addo quod, Scriptura non continet omnia quæ debent fide divinâ credi: v. g. quòd hæretici non sint rebaptizandi: *Credo* (inquit Augustinus) *consuetudinem* (non rebaptizandi Hæreticos) *ex Apostolica authoritate venire, sicut multa non inveniuntur in litteris eorum* (Apostolorum scilicet) *neque in Conciliis posteriorum; & tamen quia custodiuntur per universam Ecclesiam, non nisi ab ipsis tradita & commendata traduntur.* Ergo Scriptura quæ hoc & alia hujusmodi non continet, non potest sola de illis judicare. Præterquam quod Scriptura ipsa eget judice vivo & loquente, quo nobis constet infallibiliter ipsam esse divinam, & tot libros esse verè Canonicos, & puros, atque integros; id enim nobis non certò constat & infallibiliter, nisi Ecclesiæ auctoritate, juxta illud Augustini: *Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ Catholicæ commoveret auctoritas.*

Dico secundò, spiritum privatum, discernentem veram Scripturam à non vera, & verum sensum à falso, non esse fidei regulam, & judicem controversiarum quæ de rebus fidei oriri solent.

Probatur breviter: Regula debet esse nota & infallibilis: Sed spiritus ille privatus neutram habet ex his duabus conditionibus: non primam, quia ad summum innotescit tantùm illi qui talem spritum habet: neque secundam, cùm enim omnes hæretici hujus temporis variarum sectarum, profiteantur se spiritum illum habere & sequi, atque inter se contraria doceant, & in fide dissideant, manifestum est aliquos falli, & spiritum veritatis non assistere unicuique infallibiliter. Addo quod spiritus ille privatus est seminarium omnium hæresum, quibus aperit viam, suos enim enim errores quisque hoc Spiritu prætexit. Præterquam quod hic modus est alienus à consueto ordine, quo Deus utitur cum suis creaturis intellectualibus, quas non immediatè & per seipsum, sed per alias instruere solet, ut constat ex Scriptura in qua leguntur homines mitti ad homines, de rebus fidei instruendi, ut Cornelius ad Petrum, Paulus ad Ananiam, Eunuchus ad Philippum: quem ordinem Deus servat etiam cum Angelis, quorum inferiores instruit & illuminat per superiores, ut in Tractatu de Angelis ostensum est. *Disp. 15. art. 1.*

Dico tertiò, nullus Princeps politicus & sæcularis, potest esse Judex controversiarum fidei. 6.

Probatur primò: Potestas judicandi de rebus fidei est supernaturalis, utpote per se ordinata ad finem supernaturalem, quæ est salus æterna hominum: Sed potestas Principum sæcularium, naturalis & civilis est, cùm ad bonum politicum conservandum ordinetur: Ergo nullius politici Principis potestas potest se extendere ad judicanda & definienda ea quæ fidem supernaturalem concernunt. Unde Basilius Imperator in 8. Synodo actione 10. sic loquitur: *De vobis autem Laïcis, tam qui in dignitatibus, quàm qui absolutè conversamini, quid ampliùs dicam non habeo, quàm quia nullo modo vobis licet de Ecclesiasticis causis sermonem movere: hæc enim investigare & quærere, Patriarcharum, Pontificum, & Sacerdotum est, qui regiminis officium sortiti sunt, qui sacrificandi, qui ligandi & solvendi potestatem habent, qui Ecclesiasticas & cœlestes adepti sunt claves: non nostrùm qui pasci debemus, qui sanctificari, qui ligari, vel à ligamento*

4. *Lib. 2. de Baptismo contra Donatistas, cap. 7.*

Libro contra Epist. fundamenti cap. 5. 5.

ſolvi egemus. Et Theodoſius junior in Epiſtola ad Synodum Epheſinam: *Illicitum eſt* (inquit) *eum qui non ſit ex ordine Sanctiſſimorum Epiſcoporum, Eccleſiaſticis immiſceri tractatibus.* Item Conſtantinus magnus apud Ruffinum lib. 10. hiſtoriæ cap. 10. ſic ait Epiſcopis, qui ad Nicænam Synodum convenerant: *Deus vos conſtituit Sacerdotes, & poteſtatem vobis dedit de nobis quoque judicandi, & ideò nos à vobis rectè judicamur &c. Et ideò his omiſſis, illa quæ ad fidem Dei pertinent, abſque ulla animorum contentione diſtinguite.* Et quamvis Concilio interfuerit, non tamen ut ſuffragium ferret, vel cauſam propriâ ſententiâ definiret, aut legem ullam inconſultis Patribus ſtatueret, ſed ut Euſebius apud Baronium ait: *Ut paci ſtuderet, faveret veritati, foveret concordiam, tumultus comprimeret, à veritate diſcrepantes revocaret.* Unde Ambroſius Epiſt. 22. ad Valentinianum Imperatorem: *Si conferendum de fide* (inquit) *Sacerdotum debet eſſe iſta collatio: ſicut factum eſt ſub Conſtantino Auguſtæ memoriæ Principe, qui nullas leges ante præmiſit, ſed liberum dedit judicium Sacerdotibus.* Demum Athanaſius in Epiſtola ad ſolitariam vitam agentes, prope finem, loquens de Conſtantio Imperatore, qui de rebus fidei & Eccleſiaſticis judicare præſumpſerat, ſic ait, *Quis videns eum in decernendo Principem ſe facere Epiſcoporum, & præſidere judiciis Eccleſiaſticis, non meritò dicat eum illam ipſam abominationem deſolationis eſſe, quæ à Daniele prædicta eſt?* Refert quoque ibidem Hoſium Cordubenſem Epiſcopum, eundem Imperatorem diſceptationibus Eccleſiaſticis de fidei rebus ſe immiſcentem, graviter admonuiſſe, his verbis: *Tibi Deus imperium commiſit, nobis quæ ſunt Eccleſiæ concredidit; & quemadmodum qui tuum imperium malignis oculis carpit, contradicit ordinationi divinæ: ita & tu cave, ne quæ ſunt Eccleſiæ ad te trahens, crimini obnoxius fias.* Plura his ſimilia videri poſſunt apud Gregorium Nazianzenum Orat. 17. Chryſoſtomum homil. 15. in 2. ad Corinth. & Ambroſium lib. 5. Epiſt. 35.

7. Probatur ſecundò concluſio ex perpetuo uſu Eccleſiæ, quæ judicium de fidei controverſijs nunquam detulit ad Reges & Principes ſæculares, aut quemcumque alium Magiſtratum Politicum, ſed ad Romanum Pontificem Chriſti Vicarium, alioſque Prælatos tunc Eccleſiam regentes. Nam primò initio naſcentis Eccleſiæ in controverſia illa an Moſaïcæ cæremoniæ ſervandæ eſſent à Chriſtianis recens à gentiliſmo converſis, recurſum eſt ad Apoſtolos, qui Concilio de hac re Jeroſolymis coacto, quæſtionem definierunt in hunc modum: *Viſum eſt Spiritui Sancto & nobis, &c.* Sæculo ſecundo, controverſia exorta de celebratione Paſchæ, à Victore Pontifice Romano, poſt multa Concilia determinata fuit; & excommunicati primùm, ac deinde habiti pro hæreticis, & *Quartodecimani* appellati, qui ejus decreto parere recuſarunt. Sæculo tertio hæreſis Novatianorum, negantium pœnitentiam lapſis poſt baptiſmum, damnata fuit à Cornelio Papa, cum Concilio Romæ habito anno 255. Item eodem ſæculo controverſia illa diu in Africa & Oriente, tempore Cypriani agitata, an rebaptizandi eſſent qui ab hæreticis baptizati fuiſſent, deciſa eſt à Stephano Pontifice Romano anno 258. & hæretici habiti ſunt omnes, qui contrarium pertinaciter ſentiebant. Quarto ſæculo ad cognoſcendam examinandamque Arrij hæreſim, non eſt recurſum ad Principes ſæculares, ſed ad Epiſcopos Eccleſiæ, qui 318. in Concilio Nicæno congregati, præſidentibus Legatis, nomine Sylveſtri Romani Pontificis, illam damnarunt anno 325. Sæculo quinto hæreſis Pelagiana ab Innocentio, Cœleſtino, Zozimo, & Bonifacio damnata eſt, & Neſtoriana ab eodem Cœleſtino & Concilio Epheſino. Sæculo ſexto hæreſis Eutychiana à Leone I. & Chalcedonenſi Concilio. Sæculo ſeptimo, Monothelitæ à ſexta Synodo generali ſub Agathone Summo Pontifice damnati ſunt. Sæculo octavo, Iconomachi à Nicæno ſecundo, & ſic de reliquis, uſque ad hæreſim Lutheranam & Calvinianam, præcedenti ſæculo damnatam à Tridentina Synodo.

8. Dico quartò, Romanum Pontificem, ex Cathedra loquentem, eſſe infallibilem regulam fidei, & judicem controverſiarum.

Hæc concluſio ſequitur ex dictis in præcedentibus: Ut enim concluſione primâ oſtenſum eſt, aliquis judex in Eccleſia neceſſarius eſt, qui authoritatem habeat dirimendi controverſias de rebus fidei: Sed talis judex non poteſt eſſe Scriptura, vel privatus uniuſcujuſque ſpiritus, aut Princeps aliquis ſæcularis, ut ibidem, & duabus ſequentibus concluſionibus demonſtravimus: Ergo debet eſſe Princeps aliquis Eccleſiaſticus, qui à Deo immediatè habeat authoritatem declarandi verum ſenſum Scripturæ, nimirum Pontifex Romanus, legitimus Petri ſucceſſor, & Chriſti Vicarius. Unde Innocentius III. cap. *Quoties* 24. quæſt. 1. *Quoties ratio fidei ventilatur, non niſi ad Petrum, id eſt ſui nominis honorem & authoritatem habentem, recurrendum eſt.* Et in capite *Majores*, de Baptiſmo & ejus effectu, ſic habet: *Majores Eccleſiæ cauſas, præſertim circa articulos fidei contingentes, ad Petri ſedem referendas intelligit, qui novit pro eo Dominum exoraſſe ne deficeret fides ejus.* Item Bernardus Epiſt. 190. ad Innocentium Summum Pontificem: *Oportet* (inquit) *ad veſtrum referri Apoſtolatum pericula quæque emergentia in regno Dei, ea præſertim quæ de fide contingunt: dignum namque arbitror ibi potiſſimùm reſarciri damna fidei, ubi non poſſit fides ſentire defectum; hæc quippe hujus prærogativa ſedis, cui enim aliquando dictum eſt, Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua: Ergo quod ſequitur, à Petri ſucceſſore exigitur; Et tu aliquando confirma fratres tuos. In eo plane Petri impletis vicem, cujus tenetis & ſedem, ſi veſtrâ admonitione corda in fide fluctuantia confirmatis, ſi veſtrâ authoritate conteritis fidei corruptores.* Demum Cyprianus Epiſt. 55. aſſerit quod *non aliunde hæreſes obortæ ſunt, aut nata ſchiſmata, quàm inde quod ſacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in Eccleſia ad tempus Sacerdos & ad tempus Judex vice Chriſti cogitatur.*

9. Propter hæc & alia plurima id genus, meritò Schola Pariſienſis, in errorum Maleſoni refutatione, quæ habetur in fine libri quarti ſententiarum, ita pronuntiavit concluſione primâ: *Ad Sanctam Sedem Apoſtolicam pertinet auctoritate judiciali ſupremâ, circa ea quæ ſunt fidei, judicialiter definire, ex eo quod fides nunquam ex vi promiſſionis Chriſti Petro factæ poterit deficere.* Item refertur in Summa Conciliorum, in vita & geſtis Sixti IV. quod damnatus fuit Petrus Oxomenſis, Clericus ſæcularis, & Doctor Pariſienſis, in congregatione Doctorum quinquaginta duo, Compluti habita, per Alphonſum Carillum, Archiepiſcopum Toletanum, anno 1479.

eò quòd inter cætera assereret, Urbis Romæ Ecclesiam in fide errare posse, id est, Sedem Apostolicam. Fuitque illa condemnatio per specialem Extravagantem confirmata à Sixto IV. Et Doctor ille sententiam suam retractare coactus, combustis publicè ejus libris, & cathedra in qua docuerat: ut referunt post Mirandam, in Summa Conciliorum, loco suprà citato, Bannez 2. 2. quæst. 1. art. 10. disp. de Ecclesia, & Andreas Duvallius, Doctor Sorbonicus, in Tractatu de suprema Summi Pontificis potestate quæst. 6. paginâ 772.

§. II.

Solvuntur Hæreticorum objectiones.

10. OBjiciunt in primis Hæretici contra primam conclusionem: In lege Naturali & Mosaïca, nulla fuit regula viva, quæ fidei controversias dirimeret: Ergo nec illa debet admitti in lege Evangelica.

Respondeo negando Antecedens, fuit enim in lege etiam Naturali & Mosaïca talis aliqua regula, nempe judicium & sententia Majorum & Sacerdotum circa divinas traditiones scriptas vel non scriptas, ubi dubitatio occurrebat, juxta illud Deuteron. 17. *Si difficile & ambiguum apud te judicium esse perspexeris, &c. Venies ad Sacerdotem Levitici generis, & ad Judicem, &c. qui judicabunt tibi judicij veritatem, & facies quodcumque dixerint qui præsunt loco quem elegerit Dominus, & docuerint te juxta legem ejus; sequerisque sententiam eorum, nec declinabis ad dexteram, nec ad sinistram.*

Neque obsunt verba illa, *& docuerint te juxta legem ejus.* Non enim sensus eorum est, quod parendum esset Sacerdotibus, quando quisque privatus judicasset esse juxta legem locutos; sic enim esset vanum id tribunal, cujus singuli essent supremi Judices, & Deus eos constituisset Judices suorum Judicum: sed sensus est absolutus, quod Sacerdotes tales forent locuturi juxta legem. Vel illud, *juxta legem*, non refertur ad *docuerint*, sed ad *facies*, ut indicat clarè textus Hebraicus, qui ad verbum sic habet: *Secundùm legem quam docebunt te, & secundùm judicium quod dicent tibi facies.* Et versio Septuaginta, *Et custodies valde facere secundùm omnia quæ statuta fuerint tibi. Secundùm legem, & secundùm judicium quod dixerint tibi, facies.*

11. Objiciunt secundò: Ad credendum sufficit revelatio divina sufficienter proposita per argumenta credibilitatis: Ergo non est opus aliâ regulâ.

Respondeo, revelationem divinam sufficere quidem ad ea credenda quæ per eam distinctè & expressè proponuntur; sed non ad credenda ea quæ confusè tantùm proponuntur, aut non ita expressè, ut locus esse possit dubitationi & controversiæ de vero sensu revelationis, cujus sufficientia ad credendum distinctè, completur per regulam vivam, ea quæ credenda sunt clarè & distinctè proponentem.

12. Objiciunt tertiò: Vel hæc regula animata in definiendis rebus fidei, non eget alijs regulis fidei, & sic reliquæ erunt superfluæ; vel eget, & tunc ipsa non erit regula, sed potiùs regulata, cùm nequeat sine regula dirigere.

Confirmatur: Vel talis regula esset divina, vel humana? Non divina, quia præter Scripturam Sacram, nulla datur. Nec humana, quia omnis regula humana est fallibilis, cùm omnis homo sit mendax.

Confirmatur ampliùs: Ex Scriptura probatur hæc regula, & rursus ex testimonio hujus regulæ probatur Scripturam esse Canonicam & Authenticam: Ergo committitur vitiosus circulus, & idem probatur per idem.

13. Ad objectionem respondeo, regulam animatam in definiendis rebus fidei indigere regulis traditis & scriptis, cùm ipsa non sit regula per essentiam, ut est Deus, seu prima veritas revelans; neque credenda definire per novas & immediatas revelationes, ut Prophetæ & Apostoli, sed per infallibilem duntaxat interpretationem earum quæ hactenus Ecclesiæ factæ sunt. Unde dicitur tantùm suprema in proponendo: inter quam & reliquas hoc interest, quòd reliquæ continent objectum credendum fide divinâ, sólùmque egent sufficienti applicatione; hæc verò tantùm proponit & definit quodnam sit objectum credendum: atque in hoc sensu habet assistentiam Spiritus Sancti, ne erret in proponendo unum pro alio.

14. Ad primam confirmationem dico, hujusmodi regulam esse divinam, non minùs quàm Scripturam, vel Traditionem, cùm non minùs immediatam authoritatem habeat à Deo, à quo utraque æqualem accipit in suo genere infallibilitatem; hæc in proponendo, illa in testificando. Sicut tam lex scripta, quàm animatus Judex ab eodem Principe constitutus, eandem habent in suo genere authoritatem, illa in obligando, hæc in sententia & iudicio ferendo.

Ad illud verò quod dicitur in secunda confirmatione de circulo vitioso, suprà disp. 1. art. 2. §. 1. in fine responsum est, posseque in ipsos hæreticos retorqueri, qui in talem circulum revera incidunt, cùm Scripturam, ejusque sensum verum, non certò agnoscant, nisi ex spiritu privato; & spiritum privatum non aliunde probent, quàm ex ipsa Scriptura, ipsomet spiritu privato intellecta in hunc sensum. Incidunt etiam in id quod Manichæis exprobrat Augustinus lib. 32. contra Faustum cap. 19. *Videtis* (inquit) *id vos agere, ut omnis de medio Scripturarum auferatur auctoritas, & suus cuique animus auctor sit quid in quaque Scriptura probet, quid improbet, id est ut non auctoritati Scripturarum subjiciatur ad fidem, sed ut sibi Scripturas ipse subjiciat: non ut ideò illi placeat aliquid, quia hoc in sublimi auctoritate scriptum legitur; sed ideò rectè scriptum videatur, quia hoc illi placuit. Quò te committis anima misera, infirma, carnalibus nebulis involuta, quò te committis?*

15. Contra tertiam conclusionem in qua diximus, nullum Principem sæcularem esse Judicem controversiarum fidei, objiciunt Angli hæretici primò exemplum Moysis, Josuë, Davidis, & aliorum quorundam Regum veteris Testamenti, qui in causis spiritualibus interdum Judices egerunt. Opponunt etiam exempla quorumdam Principum Christianorum, qui Concilia convocarunt, illisque præfuerunt, quibusve ipsa Concilia ultimam sententiam & approbationem detulerunt, ut Carolo Magno Concilium Arelatense, cujus verba hæc sunt cap. ultimo post decreta omnia: *Hæc Domino Imperatori præsentanda decrevimus, poscentes ejus Clementiam, ut si quid hic minus sit, ejus prudentiâ suppleatur. Si quid secùs quàm se ratio habet, ejus judicio emendetur. Si quid rationabiliter taxatum est, ejus ad-*

jutorio divinâ opitulante clementiâ perficiatur. Aliqui etiam Imperatores Christiani leges sanxerunt circa fidem & res Ecclesiasticas, ut videre est in Codice lib. 1. Tit. 1. & aliquot sequentibus, & in Novellis Justiniani. Addunt, tempore legis naturalis, quo jus tantùm naturale servabatur, Regiam & Sacerdotalem potestatem fuisse conjunctas, ut patet in Melchisedech, & in primogenitis ex stirpe Noë, qui erant simul Reges & Sacerdotes, ut docent Hieronymus Epist. 126. ad Evagrium, & Rupertus lib. 7. in Genes. cap. 6. Ergo cùm gratia non destruat naturam, sed perficiat, potestas Sacerdotalis & Regia in lege Evangelica junctæ sunt, Regesque Christiani supremam potestatem non solùm temporalem, sed etiam spiritualem habent, ideòque à SS. Patribus Dei Vicarij appellantur: Augustinus enim in libro quæstionum veteris & novi Testamenti quæst. 91. de Rege sic ait: *Adoratur in terris quasi Vicarius Dei.* Et Eleutherius Papa in Epistola quadam ad Lucium Britanniæ Regem, sic eum alloquitur: *Vos in regno vestro Vicarius Dei estis.* Tertullianus etiam in libro ad Scapulam: *Colimus* (inquit) *Imperatorem quomodo nobis licet, ut hominem à Deo secundum, & quidquid est à Deo consequutum, solo Deo minorem; sic enim omnibus major est, dum solo Deo minor est.*

16. Hæc sunt præcipua Anglorum hæreticorum fundamenta, quæ facilè dilui possunt. Ad exempla enim Moysis, Josuë, & Davidis, dico Moysem fuisse Ducem & Sacerdotem, juxta illud Psalmi 68. *Moyses & Aaron in Sacerdotibus ejus:* Josuë verò nunquam de causis spiritualibus judicasse, Davidem autem tanquam Prophetam, illud interdum extraordinariè & ex speciali instinctu Spiritus Sancti facere potuisse, quod in regulam & exemplum commune trahi non debet. Unde Josaphat Rex optimus, & sapientissimus, utraque officia Regis & Sacerdotis manifestè distinxit: nam 2. Paralip. 19. sic Sacerdotes alloquitur: *Omnem causam quæ venerit ad vos fratrum vestrorum, qui habitant in urbibus suis, inter cognationem & cognationem, ubicumque quæstio est de lege, de mandato, de ceremoniis, de justificationibus, ostendite eis, ut non peccent in Domino. Amasias autem, Sacerdos & Pontifex vester, in his quæ ad Deum pertinent præsidebit. Porro Zabadias filius Ismaël, qui est dux in domo Juda, super ea opera erit, quæ ad Regis officium pertinent.* Quibus verbis clarissimè distinguit officium Regis, ab officio Pontificis & Sacerdotum, & istis solis tribuit judicium de lege, de mandato, de ceremoniis, de justificationibus, & regimen eorum quæ ad Deum pertinent.

17. Ad exempla desumpta ex Principibus Christianis, respondeo Imperatores aliquos Christianos, hortatos quidem esse Pontifices ad convocanda Concilia, atque etiam suam authoritatem interposuisse ad tollenda obstacula quæ eorum celebrationem impediebant, ea tamen authoritate propriâ non convocasse aut celebrasse, & multò minus eorum definitiones approbasse, vel confirmasse. Si verò aliqui id præsumpserint, ut de Justiniano affirmat Baronius, ad annum Christi 528. & 549. paucorum abusus non est sufficiens fundamentum affirmandi hanc potestatem fuisse concessam Principibus sæcularibus, quam optimi quique Principes & Imperatores non sibi competere professi sunt, ut de Basilio, Theodosio, Constantino Magno suprà vidimus. Idem de Valentiniano seniore scribit Ambrosius Epist. 32. ad Valentinianum juniorem, ubi sic eum alloquitur: *Pater tuus Deo favente vir maturioris ævi dicebat: non est meum judicare inter Episcopos,* hancque veritatem non voce tantùm, sed legibus etiam publicis ab illo sancitam fuisse, ibidem affirmat. Unde est illud celebre dictum Joannis Papæ cap. *Si Imperator* 96. dist. *Si Imperator Catholicus est, filius est non præsul Ecclesiæ: quod ad religionem competit, discere ei convenit, non docere.*

Quoad Patres Concilij Arelatensis, dicendum est, eos petiisse tantùm à Carolo Magno protectionem & executionem suorum decretorum, ut ex ultimis eorum verbis constat: reliqua verò modestiæ & urbanitatis causâ dixisse Imperatori religiosissimo & sapientissimo; unde ex illis nullum sumi potest indicium spiritualis potestatis in Imperatore, vel subjectionis Concilij ipsius sententiæ, in dubiis fidei, aut rebus aliis spiritualibus. 18.

Denique constitutiones Justiniani & aliorum Imperatorum circa fidem & res Ecclesiasticas, non sunt novæ sanctiones, sed intimationes Canonum jam ab Ecclesia latorum, ut Judices sæculares, & alij ipsorum potestati subjecti, intelligerent quid circa illos tenendum aut exequendum esset, scirentque suæ voluntatis esse, ut exactè servarentur. Debet enim in eo potestas regia & sæcularis juvare Ecclesiasticam & spiritualem, ut rectè Leo I. Epist. 81. Imperatorem Leonem admonuit, his verbis: *Debes incunctanter advertere, regiam potestatem tibi non solùm ad mundi regimen, sed etiam maximè ad Ecclesiæ præsidium esse collatam: ut ausus nefarios comprimendo, & quæ bene sunt statuta defendas, & veram pacem iis quæ sunt turbata restituas.* 19.

Ad id quod subditur de lege naturæ, respondeo in eo statu potestatem Regiam & Sacerdotalem non fuisse junctas jure naturali, sed id ex libera hominum institutione factum esse; cùm enim in lege naturæ Deus non determinasset aliquos specialiter per quos vellet sacrificia sibi offerri & res sacras tractari, potestas Sacerdotalis erat merè humana, id est humanæ institutionis, nec spiritualem aliquam jurisdictionem includebat, sicut in lege Mosaïca & Evangelica: quare licèt in statu naturæ Melchisedech, & primogeniti ex stirpe Noë, simul essent Reges & Sacerdotes; in lege tamen Mosaïca & Evangelica, potestas Regia & Sacerdotalis ab invicem separatæ sunt, ut eleganter declarat Hugo Victorinus de sacram. parte 2. his verbis: *Duæ sunt vitæ, una terrena, & alia spiritualis: ut autem utraque in justitia servetur, & utilitas proveniat, utique distributi sunt qui utriusque bona secundum necessitatem procurant.* Unde Reges dicuntur Dei Vicarij in temporalibus, Pontifices verò in spiritualibus. Præterquam quod liber quæstionum veteris & novi Testamenti, non est Augustini, & Epistola Eleutherij citata, spuria est, recensque ab hæreticis conficta, ut notat Sanderus lib. 1. de clave David cap. 6. 20.

Contra ultimam conclusionem objiciunt Hærerici: Si præter Scripturam habeamus in Ecclesia vivum oraculum, quo res fidei clarè proponantur, & controversiæ dirimantur, sequitur frustrà fore Scripturam ad explicandas & dirimendas controversias fidei; imò & Papam cum Concilio fore suprà Scripturam, cùm de ea judicet quoad litteram, vel quoad sensum. 21.

Sed nego utramque sequelam: Sicut enim Ju- 22.

dices ſupremi in foro civili non excludunt leges ſcriptas, ſed eas ſupponunt & ſequuntur: ſic nec Summi Pontifices & Concilia, quamvis habeant ſupremam in dirimendis fidei controverſiis authoritatem, non excludunt regulam Scripturæ & Traditionum Divinarum, ſed potiùs iis utuntur in dirimendis fidei controverſiis; quia, ut ſuprà dicebamus, non docent per novas & privatas revelationes, ſed per explicationem & applicationem Scripturarum & divinarum Traditionum. Similiter ſicut Judex conſtitutus à Principe, non eſt ſupra leges Principis, licèt habeat ſupremam poteſtatem ſub illo judicandi & tales leges explicandi; ſic nec Summi Pontifices & Concilia ſupra Scripturam eſſe dicendi ſunt, quamvis eam explicandi, & de illius ſenſu judicandi, ſupremam & infallibilem habeant authoritatem & poteſtatem.

A

B

§. III.

Alia objectio ſolvitur.

23. OBjiciunt demum Hæretici contra eandem concluſionem: Regula fidei errare non poteſt: At Summus Pontifex in fide errare poteſt: Ergo regula fidei non eſt. Major patet: Minorem verò probant Hæretici variis exemplis Romanorum Pontificum, qui in ſuis definitionibus erraſſe videntur. In primis enim Liberius, ut apud Bellarminum lib. 4. de Romano Pontifice cap. 9. teſtantur Athanaſius & Hieronymus, exilij tœdio pertæſus, damnationi D. Athanaſij ab hæreticis Arrianis factæ, fideique formulæ, nomine conſubſtantialis carenti, ſubſcripſit, quod certè fuit hæreſim approbare. Felix etiam qui Liberio ſucceſſit, Arrianus fuit, ut teſtatur Hieronymus in Catalogo Scriptorum, in Acacio, his verbis: *In tantum autem ſub Conſtantio Imperatore claruit, ut in Liberij locum, Felicem Arrianum, Epiſcopum conſtitueret.* Tertiò Vigilius Epiſtolam ſcripſit ad Theodoram Auguſtam, in quo Monothelitarum hæreſim confirmat, & anathema dicit iis qui confitentur duas in Chriſto naturas, ut refert Liberatus in Breviario cap. 22. Quartò, Honorius I. in eandem Monothelitarum hæreſim incidit, nam in ſuis ad Sergium Conſtantinopolitanum Epiſtolis, unicam aſſeruit in Chriſto voluntatem, & aliter prædicare vetuit. Unde in ſexta Synodo art. 13. damnatus fuit tanquam Hæreticus, ejuſque Epiſtolæ combuſtæ, & in ſeptima Synodo art. ultimo totum Concilium dicit Anathema Honorio, Sergio, Cyro, & cæteris Monothelitis. Quintò, Stephanus VI. & Sergius III. irritaverunt, ut Platina narrat, omnia acta Formoſi prædeceſſoris; contra verò Joannes IX. irritavit acta Stephani VI. & Sergij III. & approbavit acta Formoſi: Ergo neceſſariò alteruter falſum dixit, & erravit. Sextò, vel erravit Nicolaus IV. vel Joannes XXII. quorum alter cap. *Exiit*, de verborum ſignificationibus in ſexto, definivit Chriſtum verbo & exemplo docuiſſe perfectam paupertatem, quæ conſiſtit in abdicatione omnium rerum, nullo ſibi dominio relicto, neque in particulari, neque in communi: alter verò in Extravag. *Ad Conditorem Canonum*, & *Cùm inter nonnullos*, & *Quia quorumdam*, declarat, talem paupertatem eſſe impoſſibilem in rebus uſu conſumptilibus, & hæreticum eſſe aſſerere, Chriſtum talem paupertatem verbo & exemplo docuiſſe. Demum idem Pontifex docuit animas non viſuras Deum ante reſurrectionem, cujus oppoſitum definivit Benedictus XII. qui ei ſucceſſit, & Concilium Florentinum in decreto Eugenij.

C

D

E

Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem, & ad primam probationem de Liberio, dico quod quamvis graviter deliquérit, Arrianorum hæreſi, & condemnationi Athanaſij ſubſcribendo, non tamen propterea dici poſſe, illũ verè fuiſſe hæreticum, aut hæreſim docuiſſe; quia invitus & coactus, & minis ac terroribus compulſus, tali hæreſi & condemnationi ſubſcripſit: hoc autem non eſt hæreſim ex cathedra docere, ſed ut privatam perſonam, ad evitandam exilij pœnam, in hæreſim, extrinſeco ſolùm ſigno conſentire, uti etiam fecit Marcellinus, qui metu mortis idolis thus obtulit: vel ſicut ipſe D. Petrus, Chriſtum ore non corde negando, confeſſionem fidei, non verò ipſam fidem amiſit; ut docent SS. Patres, Tertullianus lib. de fuga in perſecutione, Ambroſius in Pſal. 43. & Aurelius Prudentius in libro Catemerinon, id eſt rerum diurnarum, hymno 1. ubi habet hos verſus: 24.

Flevit negator denique
Ex ore prolapſum nefas:
Cùm mens maneret innocens,
Animuſque ſervaret fidem.

Ad ſecundam probationem de Felice, ſimiliter dico, illum nunquam fuiſſe Arrianum, licèt cum Arrianis communicaverit, medio illo tempore, quo adhuc in exilio vivente Liberio, verus Pontifex non erat. Ubi autem verus Pontifex eſſe cœpit, non ſolùm à communione Arrianorum abſtinuit, ſed & Conſtantium Imperatorem ut hæreticum damnavit, ut conſtat ex ipſius ſepulchro invento in Baſilica SS. Coſmæ & Damiani anno 1582. die 20. Julij, cum hac inſcriptione: *Hîc jacet corpus ſancti Felicis Papæ & Martyris, qui Conſtantium hæreticum damnavit*: ut referunt Baronius anno 357. & Bellarminus lib. 4. de Romano Pontifice cap. 9. 25.

Ad tertiam probationem de Vigilio, dico illum quidem erraſſe ſcribendo Epiſtolam ad Theodoram Auguſtam, in qua Monothelitarum hæreſim confirmabat, ſed hoc Apoſtolicæ Sedis authoritati & infallibilitati nihil officere, tum quia illam non ſcripſit ut Pontifex, obligando fideles ad illam amplectendam: tum etiam, quia illam ſcripſit, quando non erat verus Pontifex, ſed Antipapa. Fuit enim operâ Bellizarij, mandante Theodorâ, à ſede expulſus Sylverius, verus Pontifex, & in exilium miſſus, ejuſque loco intruſus Vigilius, qui ad gratificandum Imperatrici hæreticæ, cujus ope & favore fuerat in ſedem intruſus, eam Epiſtolam ſcripſit: cùm verò poſtea, defuncto Sylverio, cœpit ut legitimus Paſtor ex Petri Cathedra docere, nullus fuit in eo notatus error: quin, ut Platina narrat, operâ Theodoræ Romæ captus, & Conſtantinopolim ductus, ut promiſſum de reſtituendo Anthemio hæretico in Patriarchatum, à quo fuerat à ſuis prædeceſſoribus depoſitus, adimpleret: tantùm abeſt ut in tam nefariam petitionem conſentiret, ut ipſam Imperatricem, cum omnibus aliis hæreticis, excommunicaverit. In cujus confirmationem accedit illuſtre teſtimonium D. Gregorij lib. 2. Epiſt. 36. hæc ſcribentis: *Recordandæ memoriæ Vigilius Papa, in urbe Regia conſtitutus, contra Theodoram tunc Auguſtam, vel Acephalos, damnationis promulgavit ſententiã.* Unde meritò Romanis Pontificibus applicari poteſt quod de Pontificibus legis Moſaïcæ Auguſtinus ait Epiſt. 166. 26.

&

& lib. 4. de doctrina Christiana cap. 27. *Illa ergo Cathedra, non eorum, sed Moysis, cogebat eos bona dicere, etiam non bona facientes. Agebant ergo sua in vita sua: docere autem sua, cathedra illos non permittebat aliena.* Ex quibus vulgatum hoc à nonnullis colligitur: *Tanta vis est Cathedræ, ut cogat benedicere malè sentientem, & nec sua, sed aliena, docere permittat.*

27. Ad quartam de Honorio duplex est responsio. Prima est aliquorum, qui fatentur quidem Honorium in hæresim Monothelitarum lapsum fuisse, negant tamen propterea aliquid contrarium fidei unquam ab eo definitum fuisse: licèt enim (inquiunt) duabus litteris ad Sergium scriptis, hæresim Monothelitarum approbaverit, tamen quia illæ duæ Epistolæ erant privatæ, ad solos Episcopos Orientis, non verò ad universalem Ecclesiam scriptæ, nec sub interminatione anathematis in illis prohibuit docere vel sentire contrarium, non continebant definitionem Summi Pontificis, sed tantùm ejus opinionem tanquam Doctoris particularis.

28. Respondent secundò alij, negando Honorium Monothelitis favisse, & in eorum hæresim unquam lapsum fuisse; idque probant ex quadam Epistola Agathonis Papæ, in sexta Synodo act. 8. approbata, in qua Agatho latè ostendit, nullum prædecessorum suorum, à fide Catholica defeciſſe, numeransque ac damnans eos qui hæresim Monothelitarum defenderant, inter eos non numerat Honorium, sed Sanctam Sedem Apostolicam eximit; quod item facit Concilium Romanum, ante sextam Synodum, contra eundem Monothelitarum errorem, sub Martino Papa celebratum. Ad probationem verò in contrarium, ex litteris Honorij ad Sergium Constantinopolitanum desumptam, dicunt quod in illis tantùm docet de una aut duabus operationibus in Christo tacendum esse, ne qui dicerent unicam in Christo operationem fuisse, Eutycheti, unicam in Christo naturam asserenti, favere viderentur; & qui duas admitterent, hæresim Nestorij, duas in Christo personas affirmantis, defendere viderentur. Prudenter autem id egisse, quia ex una parte quæstio de duplici vel unica Christi voluntate, nondum esset ab Ecclesia definita; aliunde verò non sine causa timeret, ne hæc quæstio grave aliquod schisma in Ecclesia pareret, poterat, imò debebat, conciliare utramque opinionem affirmativam & negativam, sicque tollere scandali & contentionis materiam.

29. Si instes, Honorium in secunda Epistola apertè prædicare in Christo unam tantùm voluntatem, his verbis: *Vnam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi.* Respondent eo loco Honorium locutum fuisse de Christo, præcisè ut homine, ita ut dicere tantùm voluerit, non fuisse in homine Christo duas pugnantes voluntates, unam carnis, alteram spiritûs, sed unam tantùm, nimirum spiritûs, quia caro in Christo nihil absolutè appetebat contra rationem. Idque constare dicunt ex celebri illa disputatione inter Pirrhum, & Maximum Monachum quæ recitatur tomo 2. Conciliorum, post vitam Theodori Papæ, in qua cùm objiceret Pirrhus, quid de Honorio sentiret? Respondit Maximus, constare ex Epistola quadam scripta à successore Honorij Joanne IV. ad Imperatorem, negasse Honorium duas voluntates contrarias in Christo, carnis & spiritûs, non duas, quarum una divina, altera humana esset.

30. Si urgeas, in sexta Synodo generali act. 13. damnatum fuisse Honorium tanquam hæreticum, & combustas fuisse ejus Epistolas ad Sergium: totam Synodum septimam actione ultimâ, anathema dixisse Honorio; & in octava act. 7. probatam fuisse Epistolam Concilij Romani sub Adriano II. in qua Pontifex cum Concilio asserit, Honorium post mortem à sexta Synodo damnatũ.

Respondent primò Bellarminus & Baronius, acta sextæ Synodi generalis, in quibus fundabatur septimum & octavum Concilium, depravata fuisse ab æmulis Romanæ Ecclesiæ, præsertim operâ Theodori Constantinopolitani, hæretici Monothelitæ, qui se damnatum videns, loco proprij nominis, Honorij nomen substitui curavit. Verùm cùm rationes quibus hanc sextæ Synodi corruptionem suadere conantur, convincentes non sint, nec appareant solidæ.

Respondent secundò cum Turrecremata, & aliis, sextam Synodum in damnatione Honorij errasse; quamvis enim Concilium generale legitimum errare non possit, in dogmatibus fidei definiendis, in quæstionibus tamen de facto criminalibus, errori obnoxium esse potest; subindeque mirum videri non debet, quod Patres illius Concilij, ex falsis rumoribus, & non intellectis Honorij Epistolis, decepti, immeritò eum cum hæreticis Monothelitis connumerarint.

31. Ad quintam probationem de Stephano & Sergio, qui acta Formosi prædecessoris irritarunt, similiter respondent Bellarminus, Baronius, Franciscus Amicus, aliique Recentiores, eos errasse non in quæstione juris, sed facti, *de quo* (inquit Amicus) *dubium non est, quin possit Pontifex errare.* Nam quæstiò erat, an Formosus fuisset legitimus Pontifex? Stephanus & Sergius ex odio existimantes non fuisse legitimum, omnia ejus acta annullarunt: quæ postea Joannes IX. approbavit, declaravitque illum fuisse verum Pontificem, actaque Stephani irritavit.

32. Ad Nicolaum IV. & Joannem XXII. respondeo cum iisdem Authoribus, duas esse quæstiones à Pontificibus illis pertractatas. Prima est, an possit è rebus usu consumptibilibus separari usus à dominio? Secunda, an Christus habuerit purum usum rerum, quibus utebatur, omni dominio à se abdicato? Quoad primam, variæ & contrariæ sunt illorum Pontificum sententiæ: Nicolaus enim partem tenet affirmativam, idque occasione Fratrum S. Francisci de Observantia, qui profitentur merum usum habere earum rerum quas eleemosynis acquirunt, manente dominio liberè de iis disponendi apud Sedem Apostolicam. Negativam verò Joannes amplectitur, eò quòd in rebus usu consumptibilibus distingui nequeat usus à dominio; nam his rebus uti, est ipsum dominium in eas exercere; cùm ille dicatur dominus rei, qui illam destruere potest: qui autem rem usu consumit, illam destruit, subindeque in eam dominium exercet. Sed quidquid sit de hac quæstione, & quænam sententia verior aut probabilior sit, certum est illam non spectare ad fidem, cùm non sit de aliqua veritate, vel in Scripturis revelata, vel per traditionem accepta, vel ad salutem necessaria. Posterior verò pertinet quidem ad fidem, sed in ea definienda, unus Pontifex non contradicit alteri: Nicolaus enim non definit universaliter, nunquam Christum habuisse dominium rerum quibus utebatur, imò docet illud aliquando ad indulgendum nostræ infirmitati retinuisse. Nam postquam dixit in Extravaganti *Exiit*, Christum talem pauperta-

tem, omni dominio abdicato, verbo & exemplo docuiſſe, ſubdit: *Nec his quiſquam putet obſiſtere, quod interdum dicitur Chriſtus loculos habuiſſe: nam ſic Chriſtus Jeſus, cujus perfecta ſunt opera, in ſuis actibus viam perfectionis exercuit, quod interdum infirmorum imperfectionibus condeſcendens, & viam perfectorum extolleret, & imperfectorum infirmas ſemitas non damnaret, ſic infirmorum perſonam Chriſtus ſuſcepit in loculis &c.* Contra verò Joannes in Extravaganti *Cùm inter nonnullos*, non definit, Chriſtum nunquam talem paupertatem verbo aut exemplo docuiſſe, ſed ſolùm ut hæreticum declarat, Chriſtum, ejuſque Apoſtolos, non habuiſſe aliqua, ſaltem in communi. Fieri autem potuit, ut Chriſtus habuerit aliqua, vel in communi, vel in particulari, & nihilominus ad commendationem perfectæ paupertatis, interdum omne dominium earum rerum, quas licitè habere poterat, à ſe abdicaverit, juxta illud Matth. 8. & Lucæ 9. *Vulpes foveas habent, & volucres cœli nidos, Filius autem hominis non habet ubi caput reclinet.*

33. Ad Joannem XXII. reſpondetur, illum quidem fuiſſe valde propenſum in ſententiam aſſerentem animas non viſuras Deum ante reſurrectionem generalem, eamque perſuadere ſtatuiſſe, non tamen ut Pontificem definiviſſe, ſed ut ait Benedictus XII. in Extravaganti quæ incipit *Benedictus Deus*, ſpeciali providentiâ raptum fuiſſe, antequam aliquid definiret.

34. Addo ex Joan. Villano lib. 11. hiſtoriæ c. 19. Joannem Papam pridie ante mortem ſignificaſſe, exiſtimare ſe jam probabiliorem ſententiam eſſe eam quæ aſſerit beatos frui viſione divinâ, etiam ante diem judicij; & hanc ſententiam ſe amplecti, niſi aliquando aliud Eccleſia definierit, cujus definitioni ſuas omnes ſententias libentiſſimè ſubjiceret. Quæ retractatio apertè docet, hujus Pontificis mentem ſemper bonam & Catholicam fuiſſe. Idque confirmari poteſt ex Andræa Duvallio in Tractatu de infallibilitate Summi Pontificis, ubi aliud refert, quod ad hujus Pontificis famam & honorem non parùm confert: nimirùm omnes Doctores Theologos Facultatis Pariſienſis, coram Rege Philippo Valeſio, eum ab omni hæreſeos & erroris ſuſpicione vindicaſſe, aientes ſe accepiſſe à fide dignis, totum quod à Summo Pontifice de beatitudine Sanctorum dictum fuerat, non fuiſſe aſſertivè dictum. Quod teſtimonium inſtrumento publico munierunt anno Domini milleſimo trecenteſimo trigeſimo tertio, ut conſtat ex autographo, quod ad noſtram uſque ætatem aſſervarunt Fratres Prædicatores in Conventu S. Jacobi, & integrum refert Dominus Coiffeteau, Maſſilienſis Epiſcopus, paginâ 1040. & 1041. ſuæ reſponſionis ad Myſterium iniquitatis, illudque ſe manibus tractaſſe ait Gamacheus Doctor Sorbonicus 1. 2. quæſt. 4.

ARTICVLVS II.

An ſoli Petro primatus, ſeu ſupremum totius Eccleſiæ regimen conceſſum fuerit, ſubindeque Paulus æqualem poteſtatem cum illo non habuerit?

DVas movemus hîc celebres controverſias, unam contra hujus temporis hæreticos, negantes ſoli Petro primatum ſeu ſupremam poteſtatem gubernandi Eccleſiam à Chriſto conceſſam eſſe, quam propterea negant eſſe Monarchicam, ſed vel Democraticam penes multitudinem, ut Illyricus, vel Ariſtocraticam penes cœtum ſeniorum, ut Calvinus, aut penes Principes ſæculares, ut Brentius, & hæretici Angli, quos art. præcedenti confutavimus. Illis favet Vigorius Juriſconſultus, in ſua reſponſione Synodali Concilij Baſileenſis, ubi docet claves collatas eſſe non perſonæ Petri ſeorſim à cæteris Apoſtolis ſumptæ, ſed conjunctim, ſeu nomine Eccleſiæ, quam ipſe figurabat & repræſentabat. Sicut (inquit) licèt Geneſ. 2. Deus dicatur inſpiraſſe in faciem hominis ſpiraculum vitæ, nihilominùs totum corpus vivificum fuit, & anima totum corpus occupavit. Ita cùm dixit Petro, *Tu es Petrus & ſuper hanc Petram ædificabo Eccleſiam meam*, hoc convenit toti Eccleſiæ. Altera controverſia eſt adversùs Recentiorem aliquem, Doctorem Sorbonicum, qui non multis ab hinc annis librum Gallico idiomate edidit, in quo aſſerit, æqualem D. Petro, D. Paulum poteſtatem & authoritatem in Eccleſiam habuiſſe, & utrumque non conſtituere quidem duo capita, ne Eccleſia eſſet biceps, quod eſſet monſtro ſimile, ſed utrumque conſtituere unicum caput Eccleſiæ, & unum Pontificem. Quæ ſententia ab Innocentio X. anno 1647. damnata eſt, & contra illam ſcripſerunt P. Nicolai in Rainerio, titulo de dominio, Diana ſpeciali Tractatu de authoritate ſolius Petri, Auguſtinus de Bellis, & noviſſimè P. Dominicus à S. Trinitate, Carmelita diſcalceatus, tomo 3. ſuæ Bibliothecæ Theologicæ.

§. I.

Prima concluſio ſtatuitur, & duplici Scripturæ teſtimonio firmatur.

DIco primò, ſoli ſingulari perſonæ Petri à Chriſto fuiſſe conceſſum primatum, & ſupremam poteſtatem regendi univerſalem Eccleſiam, non verò aliis Apoſtolis.

Concluſio eſt certa de fide, probaturque ex Evangelij locis duobus illuſtriſſimis, in quorum 35. uno Chriſtus claves (id eſt ſupremam in Eccleſia poteſtatem) Petro promittit, in altero verò reipſa confert. Primum habetur Matthæi 16. ubi Chriſtus ſic Petrum alloquitur: *Beatus es Simon Barjona, quia caro & ſanguis non revelavit tibi &c. Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, & ſuper hanc Petram ædificabo Eccleſiã meam, & portæ inferi non prævalebunt adversùs eam, & tibi dabo claves regni cœlorum &c.* Ubi (ut rectè obſervat Andreas Duvallius, Doctor Sorbonicus, & Pontificiæ authoritatis defenſor acerrimus) duo extant metaphorica nomina; *Petra & clavis*, quæ ſupremam in perſona Petri poteſtatem aptiſſimè ſignificant: quod enim in ædificio eſt petra, ſeu fundamentum, hoc in corpore eſt caput, in civitate gubernator, Rex in regno, paterfamilias in domo, & nauta in navi: ſicut enim petrâ fundamentali totum nititur ædificium, ſic civitas, regnum, domus, & navis, gubernatore, Rege, patre, & nauclero ſtat, nititurque. Similiter communis conſuetudo eſt, quod cùm urbes deduntur alicui Principi, offeruntur ei claves in ſignum ſubjectionis; & claves domûs ſolent tradi ei qui œconomus inſtituitur. Unde de Chriſto dicitur Iſaïæ 22. *Dabo claves ſuper humerum ejus*, & Apoc. 3. *Qui habet clavem David*, ut ſuprema ejus poteſtas in Eccleſiam ſignificetur.

Chriſtum verò his verbis ſingulariter alloqui Petrum inter alios Apoſtolos præſentes, manifeſtum eſt. Primò quia ſingulariter eum laudat

ob confeſſionem fidei, ab uno illo editam, *Beatus es, quia caro & ſanguis non revelavit tibi.* Secundò, quia pronomine ſingulari ſecundæ perſonæ ſæpiùs illum deſignat, *Caro & ſanguis non revelavit tibi, &c. Et tibi dabo claves regni cœlorum.* Tertiò, quia duplici nomine proprio illum compellat, addito etiam nomine patris: *Beatus es Simon Barjona*, id eſt, Filius Joannis; & *Tu es Petrus* &c. Quartò, quia vicem illi rependit illuſtris fidei profeſſionis, *Et ego dico tibi* &c. Unde Hieronymus in hunc locum: *Teſtimonio de ſe Apoſtoli reddidit vicem. Petrus dixerat, Tu es Chriſtus Filius Dei vivi. Mercedem recepit vera confeſſio: Beatus es Simon Barjona, &c. Quia tu mihi dixiſti, Tu es Chriſtus Filius Dei vivi, ego dico tibi, non ſermone caſſo, & nullum habente opus, ſed dico tibi, quia meum dixiſſe, feciſſe eſt.* Et Hilarius can. 16. in Matthæum *Dignum plane confeſſio Petri præmium conſecuta eſt, quia Filium Dei in homine vidiſſet.*

36. Reſpondent primò Lutherani & Calviniſtæ, non Petrum, ſed Chriſtum ipſum nomine petræ ſuper quam Eccleſiæ ædificanda erat, intelligi hoc in loco debere; quod probant dupliciter, Primò doctrinâ Apoſtoli 1. ad Corinthios 3. ſic habentis: *Fundamentum aliud nemo poteſt ponere, præter id quod poſitum eſt, quod eſt Chriſtus Jeſus.* Secundò expoſitione D. Auguſtini, libro enim 1. retract. cap. 21. nomine petræ ibi Chriſtum intelligi aſſerit expreſsè, & rationem dat, quia non dictum eſt Petro, *Tu es Petra*, ſed *Tu es Petrus.*

37. Sed contra primò: Si per petram Chriſtus non intellexit Petrum, ſed ſeipſum, quorſum Chriſtus ibi Apoſtoli nomen, quod erat Simon, mutavit, eumque Petrum, ſive Cepham, hoc eſt ſaxum, appellavit? Secundò, quæ conſequentiam, tu es Petrus & ſuper me ædificabo Eccleſiam meam? Tertiò, ſi Chriſtus non Petrum, ſed ſeipſum, nomine fundamenti Eccleſiæ intellexit, ſequitur quod nulla in illis verbis expreſſa eſt renumeratio confeſſionis Petri de Chriſto, quandoquidem non eſt Petri prærogativa, quod ſuper Chriſtum ædificetur Eccleſia: Sed conſequens eſt contra SS. Patres relatos: Ergo &c. Tandem ſequentia verba, *Tibi dabo claves*, denotant ad quem priora referantur: nam omnia diriguntur ad deſcribendam completam authoritatem, quæ in ſupremo Paſtore totius Eccleſiæ requiritur: Si ergo ſequentia verba, adverſariis fatentibus, non ad Chriſtum, ſed ad Petrum referuntur, cur non etiam priora?

38. Neque obſtat locus Apoſtoli 1. ad Corinthios 3. ex eo enim quod Petrus ſit fundamentum Eccleſiæ, non ſequitur Eccleſiam propterea in alio fundari, quàm in Chriſto, quia non fundatur in Petro, niſi ut Chriſti Vicario, indigente etiam ipsâ Chriſti ſuſtentatione, quandoquidem Chriſtus, ut dicit Auguſtinus enar. in Pſal. 86. *fundamentum eſt fundamentorum*, eò quòd ſolus ſeipſo conſiſtat, ſuſtineatque quidquid pertinet ad Eccleſiæ ædificium, ipſumque proinde etiam Petrum confirmet.

39. Non obſtat etiam D. Auguſtinus citatus, licèt enim dicat per petram intelligi poſſe Chriſtum, tamen ſic concludit: *Altera autem duarum ſententiarum quæ eſt probabilior, eligat Lector.* Quibus verbis, cùm nihil hac de re certi definiat, atque etiam permittat per petram Petrum intelligere, ſequi oportet communem aliorum omnium Sanctorum Patrum ſententiam, qui A in hac interpretatione conſentiunt.

Demum non obeſt quod Interpres Latinus, nomen Petræ fœmininum, in maſculinum mutaverit, dicens *Tu es Petrus*, hoc enim fecit, eò quòd virili perſonæ nomen Petri aptiùs conveniret, ut rectè annotavit Andreas Duvallius in Tractatu de ſuprema Pontificis poteſtate quæſt. 3. paginâ 723.

Reſpondet ſecundò Vigorius, Petrum quidem 40.
à Chriſto recepiſſe claves, ſed non ſolùm in perſona propria, ſed etiam in perſona aliorum Apoſtolorum, & totius Eccleſiæ, quam ipſe figurabat & repræſentabat; idque probat ex Auguſtino relato in cap. *Quodcumque* 24. quæſt. 1. nam verba illa Chriſti expendens: *Dabo tibi claves regni* B *cœlorum, quodcumque ligaveris ſuper terram, &c.* ſubdit: *Si hoc Petro tantùm dictum eſt, non hoc facit Eccleſia, id eſt non ſolvit, nec ligat: at Eccleſia id facit; cum enim excommunicat Eccleſia, in cœlo ligatur excommunicatus.*

Sed contra: Verba Chriſti Matth. 16. nulli al- 41.
teri ex Apoſtolis quàm Petro convenire nequeunt, nullus enim eorum, præter Petrum, poterat dici Barjona, ſeu filius Jonæ, nullus quippe Jonam ſeu Joannam pro patre ſecundùm carnem habebat: nullus etiam Apoſtolorum, præter Petrum, *Cephas*, quod interpretatur petra ſeu rupes appellatus eſt: Ergo verba illa Chriſti, C *Dabo tibi claves &c.* id eſt ſupremam in Eccleſia authoritatem, ad ſolam Petri perſonam directa ſunt. Unde Epiphanius in Ancorato, *Dominus conſtituit primum Apoſtolorum petram firmam ſuper quam Eccleſia Dei ædificata eſt.* Et Gregorius lib. 6 Epiſtolarum, Epiſt. 37. ad Eulogium: *Quis neſciat ſanctam Eccleſiam in Apoſtolorum Principis ſoliditate firmatam?* Maximus Serm. de Sanctis Petro & Paulo: *Per Chriſtum Petrus factus eſt petra, dicente ei Domino, Tu es Petrus, & ſuper hanc petram &c.* Demum Chryſoſtomus homil. 44. in cap. 6. Iſaïæ: *Quid autem Petrus baſis Eccleſiæ, ille vehemens amator Chriſti,* D *ille ſermone indoctus, & Rhetorum victor; ille imperitus, qui tamen Philoſophis obturavit os; ille qui Græcanicam ſapientiam non aliter quàm aranearum telam diſſolvit; ille qui ſagenam miſit in mare, & piſcavit orbem.*

Deinde ſi per Petram Eccleſia intelligeretur, 42.
intolerabilis & nugatoria battologia à Chriſto committeretur; cùm enim dixit, *ſuper hanc petram ædificabo Eccleſiam meam*, idem eſſet, ac ſi diceretur ſuper Eccleſiam ædificabo Eccleſiam. Unde ad Auguſtinum à Vigorio allegatum, dicendum eſt, nolle Auguſtinum, D. Petrum tanquam Eccleſiæ Vicarium & Legatum claves accepiſſe, inſtar Proregis, cui Principis nomine, claves civitatis nonnunquam dantur, ſed tanquam E Principem & moderatorem totius Eccleſiæ. Quod autem hęc fuerit mens Auguſtini manifeſtè patet ex alijs locis: ubicumque enim dicit Petrum perſonam Eccleſiæ geſſiſſe, hoc ſemper aſſerit ratione primatûs, ut Tractatu ultimo in Joan. ubi ſic ait: *Eccleſiæ Petrus Apoſtolus, propter Apoſtolatûs ſui primatum, gerebat figuratâ generalitate perſonam.* Et in Pſal. 108. *Cujus* (Eccleſiæ) *ille agnoſcitur geſſiſſe perſonam, propter primatum, quem in Diſcipulis habuit.*

Secundus locus quo primatus Petri ſupra Ec- 43.
cleſiam evidenter demonſtratur, ſumitur ex capite 21. D. Joannis, ubi Chriſtus quod ante Matth. 16. promiſerat Petro, propter excellentem fidei confeſſionem, dedit poſt trinam proteſtationem

excellentis amoris, his verbis: *Simon Ioannis diligis me plus his? Pasce agnos meos, pasce oves meas.* Ubi manifestum est primò, verba hæc non alteri quam Petro dicta esse, cùm proprio ipsius & patris etiam nomine singulariter eum designet, & ter ipsum interroget, ut trinæ negationi responderet ejus trina confessio, ipsumque distinguat ab omnibus alijs: *Simon Ioannis diligis me plus his?* Id est plusquàm hi socij tui Apostoli. Secundò evidens est, quod Christus his verbis specialem prærogativam confert D. Petro, à priori beneficio missionis, communi omnibus Apostolis, distinctam; id enim apertè colligitur ex eo quòd Christus, antequam Petro munus illud pascendi oves suas & agnos generatim committeret, ter illum interrogavit, num plus quàm alij diligeret? Nam ut rectè notarunt Chrysostomus & Theophilactus in locum illum Joannis, & Bernardus Serm. 76. in Cantica, non erat causa, cur ab illo majorem dilectionem requireret ad beneficium commune omnibus Apostolis, & missionem jam omnibus mandatam; sed nimirum idcirco plus amoris ab illo requisivit, quia rem charissimam, nempe Ecclesiam, pro qua sanguinem fudit, illi pascendam & regendam commendabat. Tertiò ex verbis illis manifestè colligitur, Christum universalem Ecclesiæ curam Petro commisisse: indefinitè quippe de ovibus suis, non autem de his aut illis loquutus est, & agnos primò, deinde oves illi commendavit: per agnos autem populus, per oves verò Pastores significantur, & Patres populi. Unde Eusebius Emissenus: *Prius agnos, deinde oves Petro commisit, quia non solùm Pastorem, sed Pastorum Pastorem eum constituit. Pascit igitur Petrus agnos, pascit & oves. Pascit filios, pascit & matres. Regit & subditos, & Prælatos. Omnium igitur Pastor est, quia præter agnos & oves, in Ecclesia nihil est.*

Serm. de nativit. S. Ioannis.

Simili discursu utitur D. Bernardus lib. 2. de consider. cap. 8. ad primatum Petri & Romani Pontificis supra universalem Ecclesiam demonstrandum: *Tu es* (inquit Eugenio Papæ) *cui claves traditæ, cui oves creditæ sunt. Sunt quidem & alij cœli janitores & gregum pastores, sed tu tanto glorioſius, quanto & differentius præ cæteris nomen hæreditasti. Habent illi sibi assignatos greges, singuli singulos, tibi universi crediti, uni unus, nec modo ovium, sed & Pastorum tu unus omnium Pastor. Vnde id probem quæris? ex verbo Domini. Cui enim non dico Episcoporum, sed etiam Apostolorum sic absolutè & indiscretè totæ commissæ sunt oves? Si me amas, Petre, pasce oves meas. Quas? illius aut illius populi, civitatis, aut regionis, aut certi regni? Oves meas, inquit. Cui non planum, non designasse aliquas, sed assignasse omnes? Nihil excipitur, ubi distinguitur nihil.*

44. Aliud primatûs D. Petri argumentum ibidem desumit, ex eo quòd solus Petrus cum Christo ambulavit super aquas, & cæteris Discipulis navigio venientibus ad Christum stantem in littore, Petrus se misit in mare, & natando pervenit ad eum. *Accipe* (inquit) *aliud quod prærogativam confirmat tibi* (alloquitur eundem Eugenium Summum Pontificem, & Petri successorem) *Discipuli navigabant, & Dominus apparebat in littore, quodque jucundius erat in corpore divino. Sciens Petrus quia Dominus est, in mare se misit, & sic venit ad ipsum, alijs navigio pervenientibus. Quid istud? Nempe signum singularis Pontificij Petri, per quod non navem unam, ut cæteri quique suam, sed sæculum ipsum susceperit gubernandum. Mare enim sæculum est: naves, Ecclesiæ. Inde est quod alterâ vice instar Domini gradiens super aquas, unicum se Christi Vicarium designavit, qui non uni populo, sed cunctis præesse deberet: siquidem aquæ multæ, populi multi. Ita cùm quisque cæterorum habeat suam, tibi una commissa est grandissima navis facta ex omnibus, ipsa universalis Ecclesia, toto orbe diffusa.*

§. II.

Ratio fundamentalis nostræ conclusionis exponitur.

RAtio fundamentalis nostræ conclusionis potest sic breviter proponi. Si supremum Ecclesiæ regimen, non soli Petro, sed alijs etiam Apostolis à Christo concessum esset, tale regimen non esset Monarchicum, sed Aristocraticum: At hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet, in eo enim distinguitur regimen Monarchicum ab Aristocratico, quòd in Monarchia unus solus regit & imperat, in Aristocratia verò plures, scilicet optimates, dominantur. Minor verò, quam negant hæretici, multipliciter ostenditur. Primò ex Scriptura: Ecclesia enim in sacris litteris per ea quæ statum habent Monarchicum solet designari: Daniel. 2. comparatur regno: Cantic 4. exercitui ordinato: Cantic. 7. corpori humano: 1. ad Timoth. 3. domui: 1. Petri 3. navi; & Joan. 20. ovili; quæ omnia ab uno supremo moderatore gubernantur. Nequo valet si respondeas, Ecclesiam his meritò comparari, quòd Regem unum & caput à quo regitur, scilicet Christum, agnoscat. Cùm enim Ecclesia sit unum corpus visibile, præter Christum à quo invisibiliter regitur, requirit visibilem aliquem & manifestum pastorem, qui eam visibiliter regat & moderetur. Unde vigesimus septimus error Wicleffi in Concilio Constantiensi damnatus, hic fuit: *Non est scintilla apparentiæ, quòd oporteat esse unum caput in spiritualibus, regens Ecclesiam, quod semper cum ipsa militante Ecclesia conversetur & conservetur.* 45.

Secundò probatur eadem Minor: Christus Ecclesiæ in nova lege non negavit, quod Synagogæ in veteri concessit: At Synogaga quandiu perstitit, per unum supremum Sacerdotem Monarchicè gubernata est, ut constat Deuteron. 7. Ergo pariter Ecclesia in nova lege sub uno supremo pastore Monarchicè gubernari debet.

Probatur tertiò: Ecclesia militans Apocal. 21. instar triumphantis Ecclesiæ est instituta, tanquam quædam ejus imago: At in Ecclesia triumphante, præter Deum & Christum, præsidet primus Angelus, à quo cæteri illuminantur & perficiuntur: Ergo & in militante, præter Deum & Christum, aliquis Monarcha à quo regatur admittendus est.

Quartò sic arguo: Nulli dubium est quin Christus optimum ac perfectissimum suæ Ecclesiæ regimen instituerit: At hoc est Monarchicum, ut docet Aristoteles 8. Ethic. cap. 10. & lumine naturæ cuique exploratum est: Primò ratione ordinis, qui perfectiùs tunc elucet, cùm solus ille cui cura omnium incumbit, præest, reliqui verò subsunt; quàm cùm vel omnes præsunt, & nullus subjicitur, ut in Democratia: vel cùm multi, nempe optimates, dominantur, ut in Aristocratia:

licèt enim aliquis ordo in hoc regimine reluceat, A cùm populus optimatibus ſubjiciatur, nullus tamen ordo eſt inter optimates, cùm ſint omnino pares, neque unus in alterum poteſtatem habeat. Secundò, ratione facilitatis gubernandi: faciliùs enim ab uno quàm à multis civitas regitur, ut ait Philoſophus loco citato, tum quia facilius eſt unum virtute excellere quàm plures: tum etiam quia faciliùs populus uni quàm multis (quorum ſtudia plerumque in diverſa feruntur) obtemperat. Tertiò, ratione aſſecutionis finis, pacis ſcilicet & concordiæ, quæ tunc facilè conciliatur, quando omnes idem volunt, idem nolunt: hoc autem fit ſuaviſſimè, cùm ab unius voluntate & arbitrio omnes dependent. Hinc illi etiam apud B quos Democratia viguit, ubi peculiaris aliqua difficultas exorta erat, aut grave periculum imminebat, ut rebus arduis occurrerent, ac diſcrimen quod Reipublicæ impendebat evaderent, ad Monarchiam confugere ſolebant, plenamque rerum adminiſtrandarum poteſtatem uni conferre: ut conſtat præcipuè de Romanis: nam apud illos id moris erat, ut dum ſumma urgeret neceſſitas, & res Romana, ob bella externa, vel ob interna diſſidia, in ultimum penè diſcrimen adducta eſſet, Dictatorem crearent, atque ad unius regimen, tanquam ad unicum periclitantis ac prope jam labentis Reipublicæ ſtabilimentum, confugerent. Unde meritò Ariſtoteles 12. Me- C taphyſicæ hanc Homeri ſententiam celebrat: *Non eſt bonum multitudo principatuum, unus verò Princeps.* Cui annuit Virgilius 4. Georgicon, ubi quando contigerit duos Reges in uno apum examine inveniri, hoc ſalubre Agricolis dat conſilium:

Verùm ubi ductores acie revocaberis ambo,
Deterior qui viſus, eum ne prodigus obſit,
Dede neci, vacua ſinas ut regnet in aula.

Si ergo Rex unus eſt apibus, & dux unus in gregibus, & in armentis rector unus: ſi grues omnes ſequuntur unam ordine litterario, ut ait Hieronymus, cum Ruſtico ſuo diſſerens, ſi demum in navi gubernator unus eſt, in exercitu dux unus, D in regno unus Imperator & in domo unus Paterfamilias: multò magis unus Monarcha erit in Eccleſia, quæ, ut ſuprà dicebamus, in ſacris litteris ovili, navi, exercitui, regno, & domo comparatur. Unde inter propoſitiones deſumptas ex quatuor libris Antonij de Dominis, Archiepiſcopi Spalatenſis, de Republica Eccleſiaſtica, & à Sacra Facultate Theologiæ Pariſienſis damnatos, hæc fuit ſexta: *Monarchia forma non fuit immediatè in Eccleſia à Chriſto inſtituta.* Quam propoſitionem hac cenſurâ notavit: *Hæc propoſitio eſt hæretica, ſchiſmatica, Ordinis Hierarchici ſubverſiva, & pacis Eccleſiæ perturbativa.* Et rurſus de iſta ejuſdem Pſeudo Archiepiſ- E copi propoſitione: *Si quid incommodi habet Ariſtocratia, cui Monarchia facilè poſſit obviare: Eccleſiam Spiritu Chriſti inſtructam, propterea & in ſingulis Eccleſijs voluiſſe Monarchiam, & in ſe tota Ariſtocratiam,* eadem Sacra Facultas ſic cenſuit: *Hæc propoſitio eſt hæretica, & ſchiſmatica, quatenus vult Eccleſiam univerſalem, ſecundùm ſe totam eſſe Ariſtocraticam.*

§. III.

Solvuntur objectiones Hæreticorum contra Petri primatum.

OBjiciunt primò Hæretici: Omnes Apoſtoli 46. fuerunt in poteſtate æquales: Ergo ſoli perſonæ Petri non fuit conceſſus primatus, ſeu ſuprema poteſtas regendi Eccleſiam. Conſequentia videtur manifeſta: Antecedens verò probant, tum ex Cypriano lib. de unitate Eccleſiæ, ubi ſic ait: *Hoc erant utique cæteri Apoſtoli, quod fuit Petrus, pari conſortio præditi & honoris & poteſtatis.* Tum ex Hieronymo lib. 1. in Jovin. ubi pariter affirmat Apoſtolos omnes fuiſſe pares. Addunt Petrum nunquam exercuiſſe primatum & juriſdictionem in alios Apoſtolos, contra verò miſſum fuiſſe cum Joanne ad Samaritanos, Act. 8. & reprehenſum à Paulo, Galat. 2.

Reſpondeo omnes Apoſtolos in poteſtate ordi- 47. nis, & in dignitate Apoſtolatûs fuiſſe æquales: ſinguli enim poteſtatem Evangelium ubique terrarum prædicandi, ligandi & ſolvendi, & omnium quæ pro mundi converſione neceſſaria erant, à Chriſto non à Petro acceperunt: in ratione tamen officij paſtoralis inæquales fuerunt, ut docet Chryſoſtomus, explicando verba hæc, *Paſce oves meas*, id eſt, *eſto præpoſitus loco mei, & primus in medio fratrum.* Et in cap. 1. Actuum Apoſtolorum, ubi ſermo eſt de electione Matthiæ, exclamat: *Quàm cognoſcit Petrus gregem ſuum, quàm in hoc choro princeps eſt.* Item Leo Papa Epiſt. 84. hæc ſcribit: *Inter beatiſſimos Apoſtolos in ſimilitudine honoris fuit quædam diſcretio poteſtatis, & cùm omnium par eſſet electio, uni tamen datum eſt ut cæteris præmineret:* in dignitate ſcilicet paſtoris univerſæ Eccleſiæ. Quò fit ut Petrus cæteros Apoſtolos triplici titulo dignitate & poteſtate ſuperaverit. Primò quia dignitas & juriſdictio univerſalis fuit in eo ut in Paſtore ordinario totius Eccleſiæ, cui ſuccedendum erat: in aliis verò non ita, ſed eorum poteſtas univerſalis quodammodo delegata erat, & ex privilegio atque propter neceſſitatem conceſſa; quia nimirum in diſperſionem gentium erant abituri, & longis locorum intervallis à Petro ſeparandi, ut pro Eccleſiarum quas ipſi fundabant neceſſitatibus, vix ac ne vix quidem, eum poſſent convenire. Secundò, quia juriſdictio Petri ſe extendebat ad ipſas perſonas Apoſtolorum directè; poterat enim illis ut ovibus præcipere, atque huc aut illuc mittere. Tertiò, ſingulis Apoſtolis data eſt univerſalis poteſtas in hunc ſenſum, ut ubique Gentium poſſent prædicare, abſolvere, Epiſcopos inſtituere, & ſimilia præſtare: non tamen ut poſſent ſinguli univerſali Eccleſiæ ordinem præſcribere, aut leges condere quæ totam Eccleſiam obligarent; hoc enim ſoli Petro conceſſum eſt, & in hoc ejus poteſtas ſuprà alios eminebat.

Ex his facilè intelligitur locus Cypriani, in quo 48. hæretici maximam vim faciunt; ibi enim ſolùm intendit omnes Apoſtolos fuiſſe pares in munere Apoſtolatûs præcisè, ſive in eo quod acceperunt verbis illis ad omnes ſimul prolatis: *Sicut miſit me Pater, & ego mitto vos, &c.* Non negat tamen Petrum fuiſſe illis ſuperiorem in dignitate Paſtoris univerſalis Eccleſiæ, quam ſpeciatim accepit Joan. 21. verbis illis Chriſti, *Paſce oves meas*, quibus primatum datum fuiſſe Petro, ibidem agnoſcit Cyprianus, his verbis: *Quamvis Apoſtolis omnibus poſt reſurrectionem ſuam, parem poteſta-*

tem tribuat & dicat, ſicut miſit me Pater, &c. tamen ut unitatem manifeſtaret, unam Cathedram conſtituit, & unitatis ejuſdem originem ab uno incipientem ſuâ authoritate diſpoſuit. Hoc erant utique & cæteri Apoſtoli quod fuit Petrus, pari conſortio præditi & honoris & poteſtatis (nimirum ante illa Chriſti verba ad Petrum: Paſce oves meas) *Sed exordium ab unitate proficiſcitur: Primatus Petro datur, ut una Chriſti Eccleſia, & Cathedra una monſtretur.* Item Epiſt. 40. *Vna Eccleſia* (inquit) *eſt, & Cathedra una ſuper Petram, Domini voce fundata: quiſquis alibi collegerit, ſpargit.* Simili modo loquitur Hieronymus lib. 1. in Jovinianum, ubi licèt affirmet Apoſtolos omnes fuiſſe pares, in dignitate ſcilicet Apoſtolica, ait tamen unum è duodecim fuiſſe electum, *ut conſtituto capite, omnis ſchiſmatis tolleretur occaſio.* Et in Dialogo adversùs Luciferianos inquit quod *Eccleſiæ ſalus in Summi Sacerdotis dignitate pendet, cui ſi non exors quædam, & ab omnibus eminens detur poteſtas, tot in Eccleſia efficiuntur ſchiſma quot Sacerdotes.* Unde Bernardus lib. 2. de conſiderat. cap. 8. ait quod Chriſtus, poſt reſurrectionem, Eccleſiam ſuam commiſit uni, ſcilicet Petro, *ut unitatem omnibus commendaret in uno grege & uno paſtore, ſecundùm illud: Vna eſt columba mea, formoſa mea, perfecta mea. Vbi unitas, ibi perfectio. Reliqui numeri perfectionem non habent, ſed diviſionem, recedentes ab unitate, inde eſt quod alij ſinguli ſingulas ſortiti ſunt plebes &c.* Demum S. Ignatius Epiſtolâ ad Philadelphienſes hæc ſcribit: *Vna eſt caro Domini Jeſu, & unus ſanguis ejus, qui pro nobis effuſus eſt: unus etiam panis pro omnibus confractus, unus calix totius Eccleſiæ, & unus Epiſcopus ſimul cum omnibus Preſbyteris & Diaconis.*

49. Nec obſtat primatui Petri quod ſubdunt Hæretici, nempe nullibi legi in Scriptura, Petrum exercuiſſe juriſdictionem ſupra alios Apoſtolos: tum quia non omnia quæ fecit Petrus ſcripta ſunt: tum etiam, quia cùm alij Apoſtoli optimè ſe gererent, & à Spiritu Sancto regerentur, non fuit opus quod Petrus erga illos ſuam juriſdictionem & poteſtatem exerceret. Non pauca tamen nec levia primatûs Petri ſupra alios in Scriptura habentur indicia. Primò quia Petrus in multis ſuperiorem ſe oſtendit, nam in electione Matthiæ, & in promulgatione legis Evangelicæ die Pentecoſtes Act. 2. & in abrogatione veteris legis, & in reliquis cœtibus, ſemper fuit primus in dicendo. Secundò, ex eo quòd Petrus primo loco ab Evangeliſtis ſemper recenſeatur: hoc enim non ideò ab iis factum eſt, quòd Petrus inter Apoſtolos eſſet ætate provectior, Andreas quippe eum ætate ſuperabat, ex Epiphanio hæreſi 71. neque quòd primus eſſet vocatione, duo enim Joan. 1. priùs ſunt vocati: neque quòd donis perſonalibus reliquis Apoſtolis præcelleret; Joannes enim virgo fuit, Propheta, & Evangeliſta, & præ cæteris blandiùs ac teneriùs à Chriſto dilectus: non aliam ergo ob cauſam ab Evangeliſtis ejus nomen primò ponitur, quàm quia cæteris dignitate & primatu præcellebat. Tertiò, quia Chriſtus ei nomen mutavit, ipſumque *Cepha* quod Syriacè petram vel ſaxum aut rupem, Græcè verò caput, Gallicè *chef* ſignificat; unde hac nominis impoſitione, eum fundamentum & caput totius Eccleſiæ futurum eſſe prædixit: quod præclarè docet Dionyſius cap. 3. de divin. nomin. ubi Petrum *Apoſtolorum verticem* appellat; & in libro quem ſcripſit de vita & morte Apoſtolorum, cujus meminit Gabriel in Canonem Miſſæ, narrat Paulum, Petrum euntem ad martyrium, his verbis ſalutaſſe: *Pax tecum fundamentum Eccleſiarum, Paſtor ovium & agnorum Chriſti.* Demum Matth. 17. Chriſtus Dominus ſoli Petro nominatim juſſit ut pro ſe & pro illo tributum ſolveret: *Da* (inquit) *illis pro me & pro te.* Unde Author quæſtionum veteris & novi Teſtamenti, quæ habentur in quarto tomo operum D. Auguſtini: *Salvator cùm pro ſe & pro Petro dari jubet, pro omnibus exſolviſſe videtur: quia ſicut in Salvatore erant omnes cauſæ magiſterij; ita & poſt Salvatorem in Petro omnes continentur.* Ipſum enim conſtituit eſſe caput eorum, ut paſtor eſſet gregis Dominici. Idem docent Chryſoſtomus homil. 59. in Matth. Hieronymus & alij.

Ad id verò quod in objectione ſubjungitur de miſſione Petri ad Samaritanos, ejuſque reprehenſione à Paulo, dicendum eſt, miſſionem illam non arguere inferioritatem aut ſubjectionem in Petro: tum quia aliàs Filius & Spiritus Sanctus eſſent minores Patre à quo mittuntur: tum etiam quia talis miſſio non facta fuit imperando, ſed communi conſilio judicatum fuit à Petro ipſo cum aliis, expedire ut iret. Potuit verò, quamvis ſuperior Paulo, ab ipſo reprehendi: quia licet inferiori reprehendere ſuperiorem ex charitate, præcipuè ſi peccat cum aliorum ſcandalo. De quo fuſiùs §. 6.

50. Objcitur ſecundò: Paulus, non Petrus, per antonomaſiam vocatur Apoſtolus: Ergo potiùs Paulus quàm Petrus inter Apoſtolos primatum tenet.

Confirmatur: In antiquis imaginibus quibus Pontificum diplomata obſignari ſolent, Paulus à dextris, Petrus à ſiniſtris depicti cernuntur: Ergo Paulus præponitur Petro, non Petrus Paulo.

51. Ad objectionem reſpondeo Paulum per antonomaſiam dici Apoſtolum, quia plura ſcripta nobis reliquit, & plus aliis in prædicatione Evangelij, quod eſt Apoſtolorum proprium, laboravit, ut ipſemet ait 1. ad Corinth. 15. Unde Auguſtinus lib. 3. ad Bonifacium cap. 3. *Apoſtolus cùm dicitur, ſi non exprimatur quis Apoſtolus, non intelligitur niſi Paulus, quia pluribus eſt Epiſtolis notior, & plus omnibus laboravit.*

52. Ad confirmationem reſpondeo ex Bellarmino lib. 1. de Romano Pontifice cap. 27. morem fuiſſe apud antiquos, quod junior ambulans cum ſeniore, incederet à dextris ſenioris, eumque obſequij causâ paululum præcederet. Ex qua conſuetudine fieri potuit, ut etiam in imaginibus Paulus depingeretur à dextris Petri. Alias rationes affert Petrus Damianus opuſc. 35. cap. 1. quòd ſcilicet Paulus ex Tribu Benjamin fuerit, & Benjamin filium dexteræ ſignificet; vel quòd Paulus vocatus ſit à Chriſto in cœlis regnante, cùm tamen Petrus à Chriſto Domino in terris degente vocatus ſit. Quam etiam rationem reddit D. Thomas in Epiſt. ad Galat. cap. 1. *Quia præſens vita* (inquit) *ſignificatur per ſiniſtram, futura verò per dextram, inquantum iſta eſt cœleſtis & ſpiritualis, illa verò temporalis; ideò Petrus qui vocatus fuit à Chriſto, adhuc in carne mortali poſito, ponitur in Bulla Papæ in ſiniſtra parte; Paulus verò qui vocatus fuit à Chriſto jam glorificato, ponitur in dextera parte.* An verò Paulus æqualem cum Petro poteſtatem & authoritatem habuerit, dicemus §. ſequenti.

§. IV.

Alia difficultas resolvitur, & Paulum parem cum Petro authoritatem & potestatem in Ecclesiam non habuisse, breviter demonstratur.

Dico secundò, Paulum æqualem cum Petro non habuisse potestatem & authoritatem in Ecclesiam.

53. Probatur primò ex Scriptura : Act. 15. ortâ Antiochiæ seditione propter Judæos, volentes Gentes ad Deum conversas circumcidi, statutum est Paulum & Barnabam debere convenire Apostolos, qui erant Hierosolymis, ut facto Concilio quæstionem dirimerent. In hoc verò Concilio, quod primum omnium fuit, coram omnibus Apostolis, etiam & præsente Paulo, (cujus potissimùm interesse videbatur, cùm ea de causa in Hierusalem missus fuisset) solus Petrus, ut docent SS. Patres, præfuit : Si verò Paulus eandem habuisset potestatem cum Petro, simul etiam cum ipso præesse debuisset; sicut cùm duo Legati qui parem habent authoritatem Concilio interfunt, non unus solùm sed ambo præsunt : Ergo Paulus æqualem cum Petro non habuit potestatem & authoritatem in Ecclesiam.

54. Confirmatur primò : Cùm D. Paulus prædicat Antiochiæ Gentes ad Deum conversas non debere circumcidi, nemo parendum esse existimavit, & ut dicit Theophilactus eo loco, non videbatur tunc D. Paulus eâ authoritate præditus, ut de tanta re fides ei haberetur : At verò cùm primùm D. Petrus docuit ablegandam esse circumcisionem, *tacuit omnis multitudo*, ut dicitur in eodem capite versu 12. nec quisquam existimavit sibi licere non obtemperare : Ergo manifestissimum est, majorem D. Petro quàm D. Paulo reverentiam ab Ecclesia exhibitam fuisse, & existimasse multitudinem, quod D. Petrus superior erat, & majorem habebat potestatem in definiendis rebus fidei, quàm haberet D. Paulus.

55. Confirmatur secundò, ex eo quòd D. Paulus ab Antiochena Ecclesia missus est ad D. Petrum, ut inquit Theodoretus Epistolâ ad Leonem, ut quæstionem ab eo solutam, ad ipsum afferret : Ergo manifestum signum est, Ecclesiam Antiochenam existimasse, quod D. Petrus unicus erat Pontifex, cujus erat res fidei definire.

56. Probatur secundò conclusio ex ipso D. Paulo Epist. ad Galat. cap. 1. ubi sic ait : *Post annos tres ascendi Hierosolymam videre Petrum, & mansi apud eum diebus quindecim* : nam ex hoc loco colligunt SS. Patres, Paulum agnovisse D. Petrum ut superiorem, & primatem totius Ecclesiæ : Tertullianus enim lib. de præscript. prope finem ait : *Ascendit videre Petrum ex officio, & de jure.* Ambrosius in eundem locum : *Dignum erat* (inquit) *ut cuperet videre Petrum, quia primus erat inter Apostolos, cui delegaverat Salvator curam Ecclesiarum.* Hieronymus ibidem hæc scribit : *Non enim ascendit, ut genas vultumque agnosceret, sed ad ipsum venit tanquam ad Pastorem supremæ potestatis, & ut honorem priori Apostolo deferret.* Similia habet Theodoretus in eundem ad Galatas locum : *Cùm humanâ* (inquit) *doctrinâ non indigeret, ut qui ab universorum Deo eam accepisset, Apostolorum Principi quem par est honorem tribuit.* Theophilactus, *honorans eum ceu majorem.* OEcumenius, *Post tantos tantosque agones pergit ad Petrum tanquam majorem visurus.* Demum Gregorius IX. in Epistola ad Archiepiscopum Constantinopolitanum : *Ascendit Paulus, qui in Petro authoritatis officium recognoscens, ad eum tanquam ad Primatem, & Evangelij fontem, ascendit Hierosolymam.*

Quod verò ibidem Paulus ait, nihil sibi à Petro & ab aliis collatum fuisse, significat quidem, nihil se ab illis didicisse quod pertineret ad fidem, ut qui erat ab ipso Christo Domino satis in eo genere eruditus; quemadmodum ipse initio ejusdem Epistolæ declarat, his verbis : *Paulus Apostolus non ab hominibus, nec per hominem, sed per Jesum Christum.* Deinde, *Notum vobis facio Evangelium, quod evangelizatum est à me, quia non est secundùm hominem, neque enim ab homine accepi illud, neque didici, sed per Jesum Christum.* Quanquam in ordine ad illud prædicandum, notumve faciendum, approbationem illius à Petro & aliis Apostolis petierit, ut ipse innuit cap. 2. ejusdem Epistolæ ad Galatas dicens: *Deinde post annos quatuordecim iterum ascendi Jerosolymam cum Barnaba, assumpto & Tito. Ascendi autem secundùm revelationem, & contuli cum illis Evangelium quod prædico in Gentibus, seorsum autem iis qui videbantur aliquid esse, ne forte in vacuum currerem, aut cucurrissem.* Unde Hieronymus in Epistola ad Augustinum : *Id fecit* (inquit) *ostendens non habuisse securitatem Evangelij prædicandi, nisi Petri & eorum qui cum eo erant, fuisset sententiâ roboratum.* 57.

Probatur tertiò ex D. Dionysio Epist. ad Timotheum, ubi refert quod cùm Petrus & Paulus ad martyrium ducerentur, ita sese invicem, audiente ipso Dionysio, salutaverunt. Et Paulus quidem : *Pax tecum* (inquit) *Petre fundamentum Ecclesiarum, Pastor ovium & agnorum Christi. Et Petrus ad eum : Vade in pace Prædicator bonorum, Mediator & Dux salutis justorum. Cùm autem elongassent se ab invicem, ego Dionysius secutus sum Paulum Magistrum meum.* Ubi D. Paulus, Petrum quidem fundamentum Ecclesiæ, & Pastorem vocat, secùs verò Petrus Paulum, eum enim duntaxat Prædicatorem appellat: At Petrus non tacuisset quod præcipuum fuisset in Paulo, scilicet supremum Pontificem esse, & supremam habere potestatem in Ecclesiam, si revera eam habuisset : Ergo &c. 58.

His omnibus authoritatibus addi potest definitio Joannis XXII. contra Marsilium de Padua, & Joannem Jandunum, Avenione decimo Kalendas Novembris, Pontificatûs sui anno duodecimo, in qua sic habetur : *Quod autem B. Petrus plusquam alij Apostoli authoritatis habuit, ex prædictis evidenter concluditur. Certum est enim quod major est authoritas Pastoris, quàm gregis : Petrus autem totius gregis dominici generalis constitutus est pastor, quod de nullo alio Apostolo dici potest.* Ita definit Pontifex : Bullam refert Bzovius tomo 13. anno 1327. 59.

Quartò suaderi potest conclusio ex principiis supra §. 2. statutis, ibi enim ostensum est, Ecclesiæ regimen esse Monarchicum, cùm illud sit omnium perfectissimum & præstantissimum, quod Ecclesiæ deesse non potest : Atqui regimen Ecclesiæ non potest esse Monarchicum, nisi unus sit qui omnibus præsit, & superior sit; etenim si plures sint quibus regimen incumbat, & qui potestatem æqualem regendi habeant, receditur à Monarchia, & ad Aristocratiam acceditur; etiam si se habeant per modum unius: nam constat quod senatus qui ex optimatibus Reipublicæ constituitur, se habet per modum unius, & tamen ad Ari- 60.

ſtocratiam pertinet: Ergo ſuprema poteſtas regendi Eccleſiam, in uno tantùm reſidet, ſcilicet in Petro, ſubindeque Paulus æqualem cùm illo authoritatem & poteſtatem non habuit.

61. Demum probari poteſt concluſio hoc diſcurſu: Si Paulus ligaſſet aliquam Eccleſiam, puta Tarſenſem, potuiſſetne Petrus eam ſolvere, vel non? Si potuiſſet: Ergo apertè major eſt Paulo, nam ſi parem duntaxat poteſtatem haberet, cùm par in parem poteſtatem nullam habeat, non poſſet eam ſententiam Petrus irritare, quam Paulus tuliſſet. Si verò non potuit Petrus Eccleſiam à Paulo ligatam ſolvere: Ergo nec Petrus habet pleniſſimum dominium in omnes orbis Eccleſias, nec ſubinde dici poteſt ſupremam authoritatem habere, & Paulus major erit Petro, ſiquidem potuit Paulus eam Eccleſiam ſolvere, quam ligavit, cùm id tamen non potuiſſet Petrus. Hac ratione convincitur à Philoſophis omnibus & Theologis, non poſſe dari plura prima principia; Quæ ratio omnino efficax eſt in propoſito, ſi uterque & Petrus & Paulus ſupremam & veluti primam authoritatem & poteſtatem habuiſſe dicantur.

62. Nec verò dici poteſt, quod Deus ſpeciali protectione & curâ Eccleſiam gubernans, potuiſſet efficere ne unquam Petrus & Paulus contraria ſtatuiſſent, unde potuiſſet turbari regimen Eccleſiæ. Hoc, inquam, nihil obſtat: Tum quia aliàs ad argumentum ſimile quo probatur non poſſe dari plura prima principia poſſet quis reſpondere, quod illa nunquam oppoſita ſentirent, aut ſtatuerent, ne turbaretur ordo univerſi. Tum etiam quia probat hæc ratio implicare abſolutè eſſe duas poteſtates omnino ſupremas, nec ſubordinatas inter ſe: nam ſicut Deus impedire potuit ne Petrus & Paulus pugnantia ſtatuerent, ita permittere potuit. Hoc verò poſito, manifeſtè convincitur unum neceſſariò eſſe alteri inferiorem, ut diximus: Unde ſicut non poteſt quis duobus dominis ſervire, ita nec poteſt duobus Eccleſia obtemperare, nec duo ſupremam in ea poteſtatem habere.

§. V.

Solvuntur objectiones.

PLura objici poſſunt ex authoritatibus SS. Patrum, qui ſæpiùs D. Paulum cum D. Petro conferunt, & utrique parem authoritatem & poteſtatem tribuere videntur: quæ tamen omnia non niſi commendationem D. Pauli continent; nam ut infrà oſtendemus, eadem unde Adverſarij putant ſe probare Primatum Eccleſiæ communem eſſe Petro & Paulo, de aliis Apoſtolis, maximè de D. Jacobo, à Patribus dicta ſunt.

63. Objicitur itaque primò argumentum quod ex Scriptura ſumi videtur: habetur enim ex Scriptura quod Paulus Petrum reprehendit, ipſique in facie reſtitit: Atqui non poteſt inferior ſuperiorem arguere & reprehendere: Ergo debuit Paulus non eſſe inferior Petro quem reprehendit. Unde D. Ambroſius ex eo loco Paulum Petro æqualem facit: *Quis enim* (inquit) *Petro primo Apoſtolo reſiſteret, niſi alius talis fiduciâ electionis ſuæ ſciens ſe non imparem?*

In cap. 2 Epiſtolæ ad Galat.

64. Reſpondeo in primis eo argumento probare hæreticos, quod Petrus non habeat ſupremam in Eccleſiam poteſtatem, cui auſus ſit Paulus repugnare: Sed præterea Actorum 11. expreſsè habetur, quod cùm Petrus aſcendit in Hieruſalem, diſceptabant adversùs illum hi qui erant ex circũciſione, dicentes, *ad homines præputiũ habentes ingreſſus es, & comediſti cum illis.* Ubi Diſcipuli Petrum arguunt, ipſiq; repugnant, cùm tamen Petro æquales non fuerint. Similiter etiam plures vel Epiſcopi, vel iis inferiores, interdum Pontificibus reſtiterunt, ut Petrus Damianus reſtitit Victori, Nicolao, & Alexandro, ut conſtat ex Epiſtolis 5. 6. & 12. Neganda eſt igitur Minor argumenti: licet enim interdum inferiori ſuperiorem arguere, ut docet expreſsè D. Thomas 2. 2. quæſt. 33. art. 4. & ita D. Paulus D. Petro reſtitit, quòd ita res Eccleſiæ poſtularent, & expediret. Ad locum verò D. Ambroſij dicendum eſt, voluiſſe D. Paulum fuiſſe Petro parem, non quantùm ad dignitatem Pontificiam, ſed quoad Apoſtolatum, & alias dotes, quibus hanc fiduciam arguendi Petrum habere poterat.

Addo quod, Cyprianus Epiſtolâ ad Quintum, laudat humilitatem Petri, quòd permiſerit ſe à Paulo corrigi, ſcilicet ſuperiorem ab inferiori, majorem à minori. Et D. Gregorius homil. 18. in Ezechiëlem: *Tacuit* (inquit) *Petrus, ut qui primus erat in Apoſtolatûs culmine, primus eſſet in humilitate.* Auguſtinus item Epiſt. 19. ad Hieronymum hæc ſcribit: *Rarius & ſanctius exemplum Petrus poſteris præbuit, quo non dedignarentur à poſterioribus corrigi, quàm Paulus, quo confidenter auderent minores majoribus pro defendenda veritate, ſalvâ charitate reſiſtere.*

65. Objicitur ſecundò: Ea omnia quibus ſignificari poteſt, Petrum habere primatum, & ſupremam poteſtatem, tribui etiam Paulo à ſanctis Patribus: nam dicitur Paulus fuiſſe Epiſcopus Romæ ab Epiphanio hæreſi 27. *Primi*, inquit, *Romæ Apoſtoli & Epiſcopi fuerunt Petrus & Paulus.* Dicitur præterea *Paſtor verus Romanæ Eccleſiæ*, à D. Leone ſerm. 1. de Petro & Paulo. *Petrus & Paulus* (inquit) *Romanæ Eccleſiæ veri paſtores.* Et demum nihil frequentius in ſanctis Patribus reperitur, quàm D. Paulum orbem univerſum gubernaſſe: Ergo æqualem cum Petro poteſtatem & authoritatem habuit.

66. Reſpondeo nunquam reperiri in Scriptura fuiſſe dictum Paulo à Chriſto Domino, *Paſce oves meas, paſce agnos meos:* vel illud, *Tu es Petrus, & ſuper hanc Petram ædificabo Eccleſiam meam,* quæ D. Petro dicta ſunt; unde colligitur primatum Eccleſiæ, & plenitudinem poteſtatis in omnes fideles, ipſoſque Apoſtolos, in Petro reſidere. Ad primum igitur locum Epiphanij, dicendum eſt, quod Paulus vocatur Epiſcopus Romanus, non propter authoritatem quam habuit, ſed propter operam quam adhibuit in ea fundanda. Sic Clemens Epiſt. 2. ad Jacobum, vocat ſe Romanæ Eccleſiæ Præſulem, etiam dum adhuc Apoſtoli viverent: *Ego* (inquit) *Clemens Præſul Eccleſiæ Romanæ.* Et ipſe etiam Petrus dicitur dediſſe claves Eccleſiæ Romanæ, etiam dum ipſe viveret, Lino, ex eodem Clemente Romano lib. 7. Conſt. cap. 46. quatenus ſcilicet in adminiſtratione rerum externarum Petrum adjuvabat, ut dicit Joannes III. cap. 1. 8. quæſt. 1. Præterea cùm Paulus haberet authoritatem extraordinariam, omnia munera Pontificis exercebat Romæ: unde dici potuit Romanæ Eccleſiæ Epiſcopus; aliâ tamen ratione quàm Petrus diceretur: nam agebat Petrus ut ordinarius, Paulus ut extraordinarius; aut etiam Petrus ut Pontifex, Paulus ut adjutor. Eodem ſenſu explicandus eſt D. Leo, cùm vocat Paulum Paſtorem Romanæ Eccleſiæ, aliique Patres, cùm dicunt Paulum

lum orbem universum gubernasse : hoc enim ita intelligendum est, quod Paulus omnia exercuerit cum Petro, non ut Pontifex, sed ut Apostolus : hoc enim omnibus Apostolis commune fuit, & maximè de D. Paulo dici potest, ratione magisterij, quo universum mundum docuit & illustravit.

67. Objicies tertiò : Romana Sedes dicitur Sedes Pauli à Gregorio VII. in Concilio Romano, ubi dicit se in Pauli Cathedra universo orbi præsidere : & à Damiano opusculo 30. dicitur, quod Romana Ecclesia Sedes est Apostolorum, utique Petri & Pauli. Præterea D. Ambrosius in cap. 2. Epistolæ ad Galat. inquit, *Paulus gratiam primatûs sibi soli à Deo concessam vendicat ; sicut & soli Petro concessa est inter Apostolos.* Et demum Cyrillus Hierosolymitanus Cathech. 6. dicit Paulum esse caput Ecclesiæ : *Duo*, inquit, *Capita Ecclesiæ Petrus & Paulus :* Atqui nihil unquam majus dici potuit quo significaretur, D. Paulum esse participem primatûs Ecclesiæ : Ergo, &c.

68. Respondeo quod ex jure cap. *Romana* de appellatione, Episcopi & Coadjutoris dicitur idem tribunal, idem Consistorium : unde quia Paulus fuit Coadjutor Petri, dicitur sedisse in eadem cathedra. Sic D. Augustinus Epist. 36. ad Paulinum, dicit quod adhuc in corpore posito fratre & Episcopo meo, sene Valerio, sedi cum illo : non quidem ut proprius Episcopus, sed ut Coadjutor. Addo etiam quod Paulus dicitur sedisse in Cathedra Romana, propter authoritatem docendi : sic enim Christus dixit quod *super Cathedram Moysis sedebant Scribæ & Pharisæi :* quia scilicet legem Moysis docebant, ut explicant communiter Patres, & Glossa in capite *Sacrosancta* dist. 23. verbo *Moyses.* Ad locum D. Ambrosij dicendum est, sese eum Patrem eo loci explicasse ; dixerat enim quòd Paulus dignus fuit habere Primatum prædicationis in prædicatione Gentium, sicut habebat Petrus in Primatu circumcisionis. De hoc igitur Primatu prædicationis intelligendus & explicandus est. Adde quod Chrysostomus in caput 1. ad Galat. dicit quod Petrus, Jacobus & Joannes, inter Discipulos, primatum tenebant, quæ omnia explicanda sunt, cùm Jacobum & Joannem æquales faciat Petro. Locus verò Cyrilli necessariò etiam explicandus est, cùm à Bonifacio VIII. suprà citato definitum sit, non esse duo Ecclesiæ capita, sed unum, scilicet Petrum. Paulo igitur competere potest nomen & ratio Capitis Ecclesiæ, ratione Apostolatûs & magisterij, sed soli Petro convenit, ratione primatûs & supremæ potestatis.

69. Objicitur quartò, expressè dici à SS. Patribus, non esse Paulum inferiorem Petro, sed omnino ipsi æqualem : nam Ambrosius lib. 2. de Spiritu Sancto in fine : *Paulus*, inquit, *non inferior Petro.* Et Hieronymus in cap. 2. ad Galat. dum explicat verba Apostoli dicentis se contulisse suum Evangelium cum Petro, Jacobo, & Joanne, dicit quod inter conferentes æqualitas est ; & Theodoretus in cap. 11. 2. ad Corinth. *Paulus*, inquit, *non erat minor Petro :* Chrysostomus item in caput 2. ad Galat. *Paulus non se comparat aliis Apostolis, sed eorum Capiti, ostendens eandem utrique capitis dignitatem :* & homil. 1. in Epist. ad Rom. notat mutatum fuisse Paulo sicut & Petro nomen, ut eandem quam habebat Petrus, Caput Apostolorum, supra eos prærogativam, & ipse haberet.

A Respondeo hæc omnia duntaxat commendationem D. Pauli continere, & necessariò explicanda esse, ut ex loco Hieronymi constat, cùm loquatur non solùm de Paulo, & Petro, sed etiam de Jacobo & Joanne, inter quos dicit æqualitatem intercedere. Et sanè familiare est Patribus, ut inferiores cum majoribus conferendo, eos æquales dicant : sic enim D. Chrysostomus homil. 42. in D. Ignatium dicit, quod Petrus Antiochiâ discessurus, Ignatium, alterum Petro parem præceptorem instituit ; & D. Martinus dicitur *Apostolis compar &c.* Potuit tamen & verissimè dici Paulus non esse inferior Petro, quantùm ad Apostolatum, vel passionis meritum, vel quoad alias dotes : non tamen quantùm ad primatum, & potestatem, sive jurisdictionem Pontificis ; hæc enim duo necessariò distinguenda sunt, jurisdictio scilicet, & magisterium. Primum pertinet ad Petrum : alterum verò ad Paulum, qui sapientiâ cæteros superavit. Imò etiam omnibus Apostolis magisterium tribui potest ; præcipuè verò iis qui scripserunt libros Canonicos, ut notat Cano lib. 2. de locis Theologicis cap. 18. Et hoc explicuit D. Augustinus cùm dixit serm. 79. de Petro & Paulo, quod ambo claves à Domino acceperunt, Petrus potentiæ, Paulus sapientiæ : quod etiam discrimen statuit Fortunatus versibus infrà referendis. Ex quibus facilè explicatur etiam locus Chrysostomi, Paulum se meritò comparare, non solùm cæteris Apostolis, sed etiam Petro, cui non est inferior, imò quem etiam superat in ratione magisterij Ecclesiæ : quamvis etiam aliâ ratione æqualis sit, quòd nimirum speciali ratione fuerit vocatus ad regimen Ecclesiæ Gentium : *Qui enim* (inquit cap. 2. ad Galat.) *operatus est Petro in Apostolatum circumcisionis, operatus est mihi inter gentes.* 70.

Objicitur ultimò : D. Paulus dicitur ab Ecclesia thronum duodecimum possidere : At nisi in eodem throno sederet cum Petro, non duodecimum, sed decimum-tertium possideret : Ergo &c. 71.

Resp. quod si quid hoc argumentũ probaret, demonstraret Paulum esse ultimum omnium Apostolorum, non verò æqualem Petro in authoritate & potestate, thronus enim Petri non duodecimus, sed primus est. Cur verò dicatur thronum duodecimum possidere, plures rationes afferri possunt. Prima, quòd nomine duodecimi Throni, ipse Senatus Apostolicus intelligatur, ut olim apud Romanos, triumviratûs nomine, Magistratus intelligebatur : unde sicut olim triumvirum fieri, nihil aliud significabat, quàm dignitatem magistratûs obtinere : ita possidere thronum duodecimum, est inter Apostolos numerari. Secunda, quòd cùm Paulus ordinatus est Apostolus, Jacobus occisus fuerat, nec erant nisi undecim Apostoli : nam Actorum 12. Jacobus occisus est, & Actorum 13. cùm Discipuli jejunantes imposuerunt Paulo manus, Paulus ordinatus est Apostolus, & thronum duodecimum, Jacobi morte vacuum, meruit possidere. Vide Baronium Tomo 1. ad annum 44. Tertia ratio subtilior est : quòd cùm Petrus à Christo Domino ipsius Vicarius creatus est, videtur locum Christi tenuisse, nec jam inter cæteros Apostolos, quibus superior erat, numerari : unde solùm esse videbantur undecim Apostoli, & ut numerus imperfectus compleretur, Paulus ad Apostolatum vocatus, thronum duodecimum meruit possidere. Hanc rationem tradit Reginaldus Polus lib. 2. ad Regem Angliæ.

Etsi satis superque soluta sint quæ objici solent, A ut propterea magis eorum argumentorum infirmitas manifesta sit, unum addendum est: scilicet omnia quæ SS. Patres D. Paulo tribuunt, quibus conantur Adversarij probare indivisam esse authoritatem & potestatem inter Petrum & Paulum, eadem ab iisdem Patribus de cæteris Apostolis, maximè verò D. Jacobo, imò etiam aliis Episcopis, aliquando dicta fuisse.

In primis dictus est D. Jacobus Romæ Episcopus ab Epiphanio hæresi 41. ubi inquit Hyginum Papam successisse in Episcopatu Romano, Jacobo, Petro, & Paulo; atque adeò Jacobum fuisse Romæ Episcopum, & quod maius est, Episcopum Romanum. Dicitur præterea Jacobus B Petri successor, ab eodem Epiphanio eodem loco, ubi dicit Hyginum Papam novam successionem habuisse à Jacobo, Petro, & Paulo. Propterea dicitur à Chrysostomo homil. 33. in Matth. Apostolatûs apicem tenuisse, & à Clemente Romano Epist. 1. gubernasse omnes ubique Ecclesias Christi Domini: ac demum Clemens Epist. 1. Jacobum vocat Episcoporum Episcopum, & Pontificem Pontificum, quo sanè nihil unquam dici majus potuit de D. Paulo.

Tandem ea omnia de cæteris etiam Episcopis interdum dicta sunt, quæ supremam & primam dignitatem Ecclesiæ significare videntur. In primis enim ipse Senatus Apostolicus, ut refert D. C Clemens lib. 6. Constitutionum. cap. 14. ad quosdam Syriæ Episcopos, *Scripsimus vobis hanc Catholicam doctrinam, ad confirmandos vos, quibus universalis Episcopatus creditus est, & commissus:* & D. Ignatius Epist. 6. vocat Episcopum Philadelphium, *Episcopum communem Ecclesiæ.* Præterea Episcopus interdum dicitur Vicarius Christi in cap. 2. *Mulier debet.* 37. quæst. 5. ubi expressè dicitur, *Episcopus Vicarius Domini est.* Concilium etiam Toletanum 6. in Exordio vocat Episcopos Hispaniæ & Galliæ *Summos Pontifices*; & Zozimus Episcopus ad Hesichium, præcipit ut Clerici per gradus Clericatûs ad locum ascendant Summi Pontificatûs, id est, Episcopa- D tus. Quis verò ideò dixerit omnes Episcopos pares dignitate esse Petro, & habere regimen totius Ecclesiæ? Placuit hæc pauca ex multis quæ addi possent advertere, ut quisque intelligat, plurima interdum apud sanctos Patres reperiri de D. Paulo, tum de aliis Apostolis, ac etiam Episcopis, quæ nonnisi meram commendationem continēt, nec summo vigore intelligi unquam possunt: sed de aliis Apostolis, aut Episcopis, certâ quâdam analogiâ, & proportione dicuntur, quæ de solo Petro cum omni proprietate vera sunt.

71. Quæstionem hanc fusè satis explicatam, de uno in duobus, Petro scilicet & Paulo, Pontifice, & ut ita dixerim inversâ & imperiali oppositâ E aquilâ. in qua sub uno capite duplex corpus, non duo capita in uno corpore esse dicuntur: Elegantibus versibus claudo, Fortunati lib. 3. Carminum, quibus utriusque Petri & Pauli propriissimas dotes explicat.

Cœlorum portæ læti duo lumina mundi,
Ore tonat Paulus, fulgurat arce Petrus,
Inter Apostolicas radianti luce coronas,
Doctior hic meritis, celsior ille gradu.
Hunc per corda hominũ referãtur, & astra per illũ:
Quos docet ille stylo, suscipit iste polo.
Pandit iter cœli hic unus dogmate, clavibus alter:
Est via cui Paulus, janua fida Petrus.

ARTICVLVS III.

Vtrum in primatu totius Ecclesiæ sit aliquis legitimus Petri successor, illeque sit solus Romanus Episcopus, & quo jure primatus universalis Ecclesiæ cum Episcopatu Romano conjunctus sit?

§. I.

Tribus conclusionibus triplex hæc difficultas resolvitur?

DIco primò, authoritatem regendi universalem Ecclesiam, non esse cum officio & persona Petri extinctam, sed ad successores ejus transiisse. 73.

Conclusio est certa de fide, & colligitur ex verbis illis Christi Matth. 16. *Tu es Petrus & super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam*, quibus Petrum totius Ecclesiæ fundamentum esse significavit: de ratione enim fundamenti est, non modò ædificium inchoare, sed etiam illud perpetuò sustentare & conservare; ruente quippe fundamento, totum ædificium ruat, necesse est: cùm igitur adhuc Christi Ecclesia duret, durare quoque debet fundamentum, in quo sustentetur: At illud non durat in persona Petri: Ergo in ejus successoribus.

Idem deducitur ex illis verbis Christi Joan. 21. *Pasce oves meas*, quibus traditur Petro potestas pascendi & regendi omnes oves Christi: Sed Petrus non pavit per se omnes oves Christi: Ergo pavit eas per suos successores, quibus Pastoris officium communicavit.

Adde Christum Ecclesiæ in nova lege non negasse quod Synagogæ in veteri concessit: At Synagoga quandiu perstitit, per supremos Pastores Monarchicè fuit gubernata, statimque ut aliquis è vivis migrabat, alter ex Tribu Levitica in ejus locum sufficiebatur: Ergo Ecclesia in nova lege iisdem supremis Pastoribus sibi invicem succedentibus debet gubernari; cum hoc tamen discrimine, quòd successio Pontificum per carnalem propagationem in veteri lege descenderet, non tamen in nova lege, in qua status virginitatis cæteris aliis statibus supereminet, sed per supernaturalem quandam propagationem, nimirum electionem, quâ positâ, personæ electæ & designatæ, supernaturaliter Christus Pastoralem confert potestatem, & primatum universalis Ecclesiæ. 74.

Confirmatur: Christus teste Apostolo ad Ephesios 4. constituit in Ecclesia Pastores & Doctores duraturos usque ad finem mundi, *Donec occurramus omnes in unitatem fidei &c. ut jam non simus parvuli fluctuantes, & circumferamur omni vento doctrinæ, in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris.* Quod si Pastores alios voluit Christus esse perpetuos, multò magis caput Pastorum, cùm magis necessarius sit ad vitanda schismata, extinguendas hæreses, & ad regendam universalem Ecclesiam. 75.

Confirmatur ampliùs ex fine ipsius supremi Pontificatûs: cùm enim non in commodum Petri, aut supremi Pontificis, sed in utilitatem Ecclesiæ institutus sit, juxta illud Augustini de Pastoribus cap. 1. *Quod Christiani sumus, propter nos est, quod verò præpositi propter vos*; & Ecclesia ad 76.

finem uſque ſit permanſura, non debuit, moriente Petro, interire ſupremus ille Pontificatus, ſed tandiu permanere, quandiu ipſa Eccleſia.

77. Demum eadem veritas ſuaderi poteſt ex facto Petri, qui morti proximus, ſibi ſucceſſorem Clementem declaravit, ut ipſe Clemens lib. 3. Conſtitution. cap. 46. & alij graviſſimi Authores teſtantur; etſi alij Petro ſubſtituant Linum, & Cletum, & quartò Clementem: quam controverſiam ſic componit Bellarminus lib. 2. de Romano Pontifice cap. 1. ut Clemens fuerit à B. Petro declaratus ſucceſſor in Pontificia dignitate, quam ipſe humilitatis causâ ceſſit Lino, & Cleto, qui in Paſtorali officio Petro fuerant adjutores, quibus defunctis, ſucceſſit ipſe quartus Pontifex: Non potuiſſet autem Petrus ſibi in ſucceſſorem B aliquem eligere, niſi à Chriſto didiciſſet, Paſtoralem dignitatem fore ſemper in Eccleſia per unum aliquod ſupremum caput conſervandam, quia nec ipſe poterat propriâ authoritate illam inſtituere, quam ut Vicarius acceperat, vice Chriſti geſturus, nec in aliam formam à Chriſto non traditam commutare: Ergo &c.

Dico ſecundò, Romanus Epiſcopus eſt legitimus Petri ſucceſſor in primatu totius Eccleſiæ.

78. Probatur primò concluſio ex Conciliis generalibus, qui ſucceſſionem in Petri ſede & primatu, generalemque juriſdictionem in totam Eccleſiam, tribuunt Romano Pontifici. In primis enim Concilium Nicænum I. Can. 39. hæc habet: *Sic præeſt Patriarcha iis omnibus, qui ſub poteſtate ejus ſunt, ſicut ille qui tenet Sedem Romæ, caput eſt & Princeps omnium Patriarcharum. Quandoquidem ipſe eſt primus, ſicut Petrus, cui data eſt poteſtas in omnes Principes Chriſtianos, & omnes populos eorum, ut qui ſit Vicarius Chriſti Domini noſtri ſuper cunctos populos, & cunctam Eccleſiam Chriſtianam. Et quicumque contradixerit, à Synodo excommunicabitur.* Hunc Canonem refert Franciſcus Amicus Tract. de fide diſp. 6 ſect. 3. aitque ex Turriano, & Alano Copio, eum Arabicè extare in Bibliotheca Marcelli II. Romani Pontificis, eumque ex codice Arabico, in Latinam linguam, in hunc modum transferri. *Venerамur ſecundùm Scripturas, & Canonum definitionem, ſanctiſſimum Romanæ antiquæque Eccleſiæ Epiſcopum, primum eſſe & maximum omnium Epiſcoporum. Vt autem cunctis ditionis ſuæ nationibus, imperat Patriarcha, & leges indicit; & ut à principio Petrus Chriſti Vicarius, religioni, Eccleſiis, cæteriſque ad Chriſtum rebus pertinentibus, præfectus, Principum Chriſtianorum, Provinciarum, & omnium Gentium Dominus & rector erat: ita ille cujus Principatus Romæ eſt, Petro ſimilis, & authoritate par, Patriarcharum omnium dominatum & Principatum obtinet. Huic Sanctioni ſi quis repugnaverit, & obſiſtere auſus fuerit, totius Synodi decreto anathemati ſubjiciatur.*

79. Eadem veritas conſtat ex Concilio Nicæno 2. Act. 2. ubi approbatur Epiſtola Adriani Papæ, in qua habentur hæc verba: *Cujus* (Eccleſiæ Romanæ) *fides per totum terrarum orbem primatum obtinens lucet, omniumque Eccleſiarum Dei caput exiſtit.* Et ex Lateranenſi ſub Innocentio III. cap. 5. ubi ſic dicitur: *Romana Eccleſia, diſponente Domino, ſuper omnes alias ordinariæ poteſtatis dignitatem obtinens, utpote mater univerſorum Chriſti fidelium & magiſtra.* Et ex Lugdunenſi ſub Gregorio X. ubi Concilium vocat Pontificem, *Vicarium Chriſti, & ſucceſſorem Petri.* Demum ex Florentino ſub Eugenio, in decreto unionis, in quo ſic habetur: *Item definimus, S. Apoſtolicam Sedem, & Romanum Pontificem, in univerſum orbem tenere primatum, & ipſum Pontificem Romanum, ſucceſſorem eſſe B. Petri Principis Apoſtolorum, & verum Chriſti Vicarium, totiuſque Eccleſiæ caput, & omnium Chriſtianorum Patrem ac Doctorem exiſtere; & ipſi in B. Petro paſcendi, regendi, gubernandi univerſalem Eccleſiam, à Domino noſtro Ieſu Chriſto plenam poteſtatem traditam eſſe.*

Probatur ſecundò concluſio ex conſenſu & teſtimonio primorum & antiquiſſimorum Pontificum Romanorum, qui licèt in propria cauſa, ſuſpecti eſſe non debent, cùm ferè omnes fuerint Sancti, & Martyres, ſubindeque tantam dignitatem falsò ſibi arrogare voluiſſe, credibile non eſt. Eorum teſtimonia fusè expendit Andreas Duvallius, in Tractatu de ſuprema Pontificis poteſtate, parte 1. quæſt. 6. eaque in tres claſſes diſtribuit; nobis tria vel quatuor, quæ ad rem magis faciunt, referre ſufficiet. Primum ſumitur ex Epiſtola 3. Anacleti, qui B. Clementi ſucceſſit; tertio enim capite illius Epiſtolæ, hæc verba leguntur. *Hæc Sacroſancta Romana & Apoſtolica Eccleſia, non ab Apoſtolis, ſed ab ipſo Domino Salvatore noſtro, primatum obtinuit, & eminentiam poteſtatis ſuper omnes Eccleſias, ac totum Chriſtiani populi gregem aſſecuta eſt, ſicut ipſe Beato Petro Apoſtolo dixit: Tu es Petrus & ſuper hanc Petram ædificabo Eccleſiam meam. Prima ergo ſedes eſt cœleſti beneficio Romanæ Eccleſiæ, quam Beatiſſimi Petrus & Paulus ſuo Martyrio conſecrarunt. Sic Roma, quæ prius erat cacodæmonum artificio, omnium errorum mater & altrix, excuſſis tenebris, & vanis ſuperſtitionum ritibus abjectis, filiorum Dei, exorto Sole juſtitiæ, facta eſt copioſa propagatrix.* 80.

Similia docent alij Pontifices: Alexander I. Epiſt. 1. *Relatum eſt* (inquit) *ad hujus ſanctæ & Apoſtolicæ Sedis apicem, cui ſummarum diſpoſitiones cauſarum, & omnium negotia Eccleſiarum ab ipſo Domino tradita ſunt, quaſi ad caput, ipſo dicente Principi Apoſtolorum, Tu es Petrus & ſuper hanc Petram ædificabo Eccleſiam meam.* Pius I. *Chriſtus hanc Sedem Apoſtolicam, omnium Eccleſiarum caput eſſe præcepit &c.* Lucius I. Epiſtolâ ad Epiſcopos Hiſpaniæ & Galliæ: *Eccleſia Romana, Apoſtolica eſt, & mater omnium Eccleſiarum.* Demum Julius I. Epiſt. 1. ad Orientales: *Ipſa namque* (Eccleſia Romana) *omnibus major & prælata eſt Eccleſiis, quæ non ſolùm Canonum & Sanctorum Patrum decretis, ſed Domini Salvatoris voce, ſingularem obtinuit principatum: Tu es Petrus* (inquit) *& ſuper hanc Petram ædificabo Eccleſiam meam.* 81.

Probatur tertiò concluſio ex continua ſucceſſione Pontificum Romanorum, in Petri Sede, deſcripta & teſtata ab antiquiſſimis Authoribus; Irenæo lib. 3. cap. 3. Tertulliano in carmine contra Marcionem lib. 3. in fine, Epiphanio hæreſi 27. Optato lib. 2. contra Parmenianum, Auguſtino lib. contra Epiſtolam fundamenti cap. 4. & plurimis Hiſtoricis, quibus non minùs credendum eſt, quàm referentibus continuam ſeriem Imperatorum & Regum. 82.

Demum probari poteſt concluſio, & Eccleſiæ Romanæ primatus demonſtrari: Primò ex eo quod Sedes Romana ſemper in fide pura & illibata permanſit, cùm tamen reliquæ omnes qua- 83.

tuor Patriarchales ſedes, Alexandrina, Antiochena, Conſtantinopolitana, Jeroſolymitana, à vera fide & Apoſtolica doctrina interdum defecerint: illa enim potiùs ſedes cenſetur ſuccedere Cathedræ Petri, quæ conſtanter ſervavit & ſervat doctrinam Petri. Unde Marcus Papa Epiſt. ad Athanaſium, cujus mentio fit in Florentino ſeſſ. 20. *Hæc ſancta*, inquit, *& Apoſtolica mater omnium Eccleſiarum Chriſti Eccleſia, quæ per omnipotentis Dei gratiam, à tramite Apoſtolicæ traditionis nunquam aberrare probatur, ſed illibata fine tenùs permanet, ſecundùm ipſius Domini pollicitationem.* Et Lucius I. Papa & Martyr in Epiſtola ad Epiſcopos Hiſpaniæ & Galliæ: *Eccleſia Romana, Apoſtolica eſt, & mater omnium Eccleſiarum, quæ à tramite Apoſtolicæ traditionis nunquam erraſſe probatur, nec hæreticis depravata novitatibus ſuccubuit, ſecundùm ipſius Domini pollicitationem, Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua.*

84. Secundò, quia in cauſis & controverſiis fidei, ad Romanam Eccleſiam, velut ad ſacram anchoram, SS. Patres ſemper recurrerunt. Nam Anicetum Papam à Polycarpo, & Eleutherum ab Irenæo, in dubiis circa res fidei, conſultum fuiſſe, ſcribit Hieronymus in libro de viris illuſtribus: Cyprianus etiam conſuluit Cornelium, ut conſtat ex variis ejus Epiſtolis ad eundem Pontificem; & Auguſtinus cum aliis Epiſcopis Africæ recurrit ad Innocentium I. in quæſtionibus fidei, ut patet ex Epiſtola 90. & 91. Item Hieronymus Damaſum Papam conſuluit ſuper quæſtionem de tribus hypoſtaſibus, Epiſt. 57 ubi ſic ait: *Inde mihi Cathedram Petri, & fidem Apoſtolico ore laudatam cenſui conſulendam, inde tunc animæ meæ poſtulo cibum, unde olim Chriſti indumenta ſuſcepi, à Sacerdote victimam ſalutis, à Paſtore præſidium ovis flagito.* Similiter in toto orbe in cauſis hæreſis, ad Romanos Pontifices miſſi fuerunt hæretici, ut vel errores ſuos retractarent, vel eorum damnationem ſubirent, ut videre eſt apud Baronium in Annalibus Eccleſiaſticis: de Marcione quidem, anno 146. de Valentino, anno 155. de Origene & ejus fautoribus anno 248. de Africanis anno 254. de Urſacio & Valente, anno 350. de Vitali, anno 373. de Pelagio & Celeſtio, anno 418. & 430. & de aliis deinceps, iiſdem ſæculis & annis quibus eorum hæreſes exortæ ſunt.

85. Tertiò, Romanus Pontifex non ſolùm erga alios Epiſcopos & Archiepiſcopos, ſed etiam erga Patriarchas ſuam juriſdictionem & authoritatem ſæpè exercuit, adeò ut Nicolaus I. Epiſtolâ ad Michaëlem Imperatorem, octo Patriarchas Conſtantinopolitanos à Romanis Pontificibus depoſitos enumeret, inter quos fuit Antimus, ſeu Antemus, quem frementibus & furentibus Auguſto & Auguſta, intrepidè Agapetus depoſuit, & in ejus locum Menam virum ſanctiſſimum ſubſtituit. Damaſus etiam Flavianum Patriarcham Antiochenum depoſuit, & ad dicendam cauſam, Romam venire coëgit, ut conſtat ex Theodoreto lib. 5. hiſt. cap. 3. Neque ſolùm Romanus Pontifex, Patriarchas quando peccarunt depoſuit, ſed etiam ſuis ſedibus, ſi ab aliis quibuſdam injuſtè ejectos eſſe contingeret, reſtituit, ut notum eſt de Athanaſio Alexandrino, Paulo Conſtantinopolitano, & Marcello Ancirano, à Synodis Orientalibus depoſitis, quos Julius I. reſtituit: de Chryſoſtomo item, quem Innocentius I. ab exilio revocari mandavit, & Arcadium Imperatorem, ejuſque uxorem Eudoxiam, propterea anathemate percuſſit, ut conſtat ex Nicephoro libro 3. cap. 34.

86. Quartò, Romanæ Eccleſiæ primatus ex eo apertè colligitur, quòd ſemper in Conciliis, in quibus Romanus Pontifex non interfuit, datus eſt primus locus Legatis ejus, quidquid in contrarium dicat Calvinus. Nam in Nicæno præſediſſe Romani Pontificis Legatos conſtat, qui enim primi ſubſcripſerunt, fuerunt Hoſius Epiſcopus Cordubenſis, Vitus & Vincentius, Romanæ ſedis Legati, ut videri poteſt apud Spondanum anno 325. num. 7. & omnes ferè graves Scriptores qui de Nicæna Synodo tractant, teſtantur. In ſecundo Concilio Generali, nimirum Conſtantinopolitano primo, authoritate Damaſi celebrato, nulli præſentes fuerunt Legati Pontificis, ſed in eo Nectarius Conſtantinopolitanus Epiſcopus præſedit: quia (ut inquit Bellarminus libro 1. de Concil. cap. 19.) cùm vellet Pontifex, poſt convocatos Orientales Epiſcopos Conſtantinopolim, eos vocare Romam ad celebrandum ibi Concilium, iis juſtas ob cauſas ſe excuſantibus, non miſit Conſtantinopolim Legatos, ſed permiſit ut in eo præſideret Epiſcopus Conſtantinopolitanus. In tertio generali, ſcilicet Epheſino, celebrato anno 431. præſedit Cyrillus Epiſcopus Alexandrinus, nomine Celeſtini I. ut conſtat tum ex Epiſtola Celeſtini ad Cyrillum, in qua ſuas vices illi mandat, eumque inſtruit, quo pacto debeat ad Neſtorium excõmunicandum ſe gerere: *Quamobrem* (inquit) *noſtræ ſedis authoritate adſcitâ, noſtrâque vice & loco cum poteſtate uſus, ejuſmodi non abſque exquiſita ſeveritate ſententiam exequeris &c.* Tum ex Epiſtola Cyrilli ad Neſtorium, in qua, nomine Romani Pontificis, illi excommunicationem fulminat, niſi reſipiſcat. In quarto Concilio generali, qui fuit Chalcedonenſe, loco Romani Pontificis Leonis primi, præſederunt Paſchaſinus & Lucentius Epiſcopi, & Bonifacius ac Baſilius Preſbyteri, qui & primi ſubſcripſerunt, & ſententiam contra Dioſcorum dixerunt, ut ex actis hujus Concilij liquet. In quinto Concilio Generali, quod fuit Conſtantinopolitanum ſecundum, Vigilius nullos miſit Legatos, quia ut hiſtoria hujus Concilij refert, volebat illud celebrare in Italia. Sed hoc non obſtante, Concilium illud obtinuit vim œcumenici, propter Romanorum Pontificum approbationem; nam & ipſe Vigilius, licèt non ſtatim, & alij, approbarunt, ac ratum habuerunt. Unde D. Gregorius libro 1. Epiſtolâ 24. non minùs hoc Concilium, quàm reliqua quatuor priora, univerſali Eccleſiæ conſenſu ait eſſe celebrata. In ſexto generali, quod fuit Conſtantinopolitanum tertium, anno 680. celebratum, præſedit Pontifex Romanus per ſuos Legatos, Theodorum & Gregorium Preſbyteros, & Joannem Diacodum, & Conſtantium Subdiaconum, qui ut ex Concilio apparet, primi ad ſententiam dicendam nomine Romani Pontificis interrogantur: primi ſententiam dicunt. Et licèt primus Imperator & ſederit & ſubſcripſerit, non tamen ut Judex, ſed honoris cauſâ, & tantùm ut cõſentiens iis quæ à Synodo decreta fuere: *Ego* (inquit) *N. fidelis in Chriſto Jeſu Deo Imperator Romanorum, conſentiens omnibus quæ definita ſunt, & ea recipiens.* Non igitur ipſe definivit, ſed quod definitum fuerat acceptavit. Contra verò Concilij Præſides ita ſubſcribunt: *Ego N. definiens ſubſcripſi.* In ſeptimo Concilio generali, quod fuit

Nicænum ſecundum, anno 787. celebratum, loco Pontificis Romani, præſederunt Petrus Archipreſbyter, & Petrus Preſbyter, Abbas Monaſterij S. Sabæ urbis Romanæ, qui ut ex Concilio conſtat, primi ſederunt, primi interrogati ſententiam tulerunt, primi ſubſcripſerunt. In octavo generali, quod fuit Conſtantinopolitanum quartum, anno 869. celebratum, præſederunt Romani Pontificis Legati, Donatus & Stephanus Epiſcopi, cum Marino Diacono: qui primi ſententiam dixerunt & ſubſcripſerunt, ſubſcribente Imperatore poſt Patriarchas, etiam ſi rogatus fuiſſet, ut ante omnes ſubſcriberet. In aliis Conciliis generalibus poſtea in Eccleſia celebratis, ipſi Pontifices Romani, per ſe ipſos immediatè præſederunt, ut in quatuor Lateranenſibus, in duobus Lugdunenſibus, in Viennenſi, Florentino, & Lateranenſi quinto, ſub Leone X. celebrato. In Tridentino verò ſub Paulo III. incœpto, & ſub Pio IV. finito, præſederunt varij Cardinales, à Summis Pontificibus qui tunc Eccleſiam regebant, delegati.

87. Denique ſuaderi poteſt concluſio ex SS. Patribus, præſertim ex D. Bernardo libro 2. de conſideratione cap. 8. ubi Eugenium Romanum Epiſcopum alloquens, ſic ait: *Age indagemus diligentiùs quis ſis, quam geras pro tempore perſonam in Eccleſia Dei? Quis es? Sacerdos Magnus, Summus Pontifex. Tu Princeps Epiſcoporum, tu hæres Apoſtolorum, tu primatu Abel, gubernatu Noë, Patriarchatu Abraham, dignitate Aaron, authoritate Moyſes, judicatu Samuël, Petrus poteſtate, unctione Chriſtus:* Et infrà: *Alij in partem ſolicitudinis, tu in plenitudinem poteſtatis vocatus es. Aliorum poteſtas certis arctatur limitibus, tua extenditur & in ipſos qui poteſtatem ſuper alios acceperunt.*

Demum ad ejuſdem veritatis confirmationem placet hîc tranſcribere titulum Epiſtolæ quam Orientales ad Julium III. per Simonem Sulakam, totius Orientis ab Euphrate uſque ad Judæos Patriarcham ſcripſerunt, quam Maſius Bruxellanus ex Syriaco Latinam factam publicavit, ut teſtatur Spondanus anno 1553. num. 16. Hujus ergo ad Pontificem Epiſtolæ hæc erat inſcriptio: *Patri Patrum, & Paſtori maximo, concinnanti mitras, ungentique Sacerdotes & cingenti zonis, Petro temporis noſtri ac Paulo dierum noſtrorum, & cingulo comprehendenti univerſum cœtum Chriſtianorum: qui es loco Chriſti Domini noſtri. Tu ſedes in ſede alta & ſublimi Principis Apoſtolorum, tenentis claves regni cœleſtis: cui ore ſuo ſalutari Dominus noſter dixit, Quidquid ligaveris in terra erit ligatum & in cœlo; & ſuper eum fundavit Eccleſiam ſuam, adversùs quam portæ inferi nihil valebunt in generatione generationum. Nunc porro tibi dedit eam Chriſtus Deus noſter, & Salvator noſter, ut ſedeas ſuper eam. Tu item es fons vivus, cujus aqua non deficiunt; & quiſquis ſitiverit, æquum eſt, ut ex te bibat aquas vitales, ut ſedet ſitim ſuam. Tu es lucerna quæ non extinguitur, ſed illuſtrat omnes creaturas, ut candela quæ eſt ſupra candelabrum, & ut Joannes Baptiſta, qui poſuit dexteram ſuam ſuper caput Chriſti Dei noſtri; & in te videt lumen univerſa Reſpublica Chriſtiana, quæ eſt proles Eccleſiæ ſanctæ. Tu es murus fortis civitatis, & matris civitatum Romæ, quam piſcatus eſt Princeps Diſcipulorum Petrus, & prudens architectus Paulus, qui lumen præbuerunt omnibus hominibus diſtentis atque implicatis errore Satanæ. Tu es caput omnium Patrum, ſicut erat Petrus caput omnium Diſcipulorum, cui eſt data ſedes alta & ſublimis in terra; ſic his ultimis temporibus alta & excelſa eſt ſedes tua, ipſa Roma, magna & celeberrima.*

Dico tertiò, conjunctionem primatûs univerſalis Eccleſiæ cum Epiſcopatu Romano, neque eſſe de jure humano Imperatorum, nec de jure purè Eccleſiaſtico, ſeu ex ſola diſpoſitione Petri, qui talem conjunctionem fecit, ſed etiam de jure divino inſtituto à Chriſto, id eſt ex ſpeciali ordinatione Chriſti, ſubindeque ad Eccleſiæ univerſalis primatum, non poſſe alium eligi, quàm Epiſcopum Romanum.

88. Prima pars conſtat, quia ut ſuprà art. 1. oſtenſum eſt, Principes ſæculares nullum jus habent in res Divinas & Eccleſiaſticas, ſed ſolùm in temporales & humanas. Unde falſum eſt quod de Phocha Imperatore, & Pipino Gallorum Rege commentatur Calvinus, quòd ille primatum dederit Bonifacio III. hic juriſdictionem in Galliam Zachariæ; conſtat enim ante Pipinum Romanos Pontifices juriſdictionem ſpiritualem habuiſſe in Gallos, & Phocam tantùm declaraſſe Imperiali Edicto contra Cyriacum Patriarcham Conſtantinopolitanum Oecumenici titulum ſibi uſurpantem, ſoli Epiſcopo Romano jure competere: ut videre eſt apud Baronium anno 606.

89. Secunda verò pars non eſt ita certa: nam Sotus in 4. diſt. 24 quæſt. 2. art. 3. Bannez 2. 2. quæſt 1. art. 10. dubio 4. & alij docent, jure divino ſupremum Pontificatum non eſſe annexum Epiſcopatui Romano, ſed tantùm ex jure Eccleſiaſtico, & ex facto D. Petri, qui cùm primatum à Chriſto eſſet conſecutus, Antiochenam ſedem deſeruit, & Romæ ſedem ſuam uſque ad mortem figere voluit; ideòque dicunt Eccleſiæ conſtitutione fieri poſſe, quod Summus Pontifex Sedem Romanam cum altera mutet, ſeu alibi transferat, vel etiam quod nulli ſe ſedi addicat, inſtar Pauli, qui nuſquam ſedem ſtatam & fixam habuit.

90. Oppoſita tamen ſententia, quam tenent Cajetanus opuſculo de primatu Romanæ Eccleſiæ, Canus libro de locis Theol. cap. 4. 5. & 6. Turrecremata in cap. *Rogamus*, Bellarminus, Valentia, & alij, quibus noviſſimè ſubſcripſit Dominicus à S. Trinitate, Carmelita diſcalceatus, tomo 3. Bibliothecæ Theologicæ lib. 3. ſect. 4. cap. 8. videtur probabilior: Tum quia Marcellus Papa in Epiſtola ad Antiochenos ſcribit Petrum Domino jubente veniſſe Romam, & ibi fixiſſe ſuam ſedem: *Petri ſedes* (inquit) *primitùs apud vos fuit, poſtea* JVBENTE DOMINO, *Romam tranſlata eſt.* Tum etiam, quia D. Ambroſius libro 5. Epiſtolâ 32. D. Gregorius in explicatione 4. Pſalmi pœnitentialis, & Egeſippus libro 3. de excidio Hieroſolymitano cap. 2. narrant, cùm Petrus carcere ſolutus, Româ exiret, Chriſtum illi occurriſſe & Petro interroganti, quò pergeret, reſpondiſſe: *Vado Romam iterum crucifigi.* Quo reſponſo Petrum intellexiſſe dicunt, ſibi divinitùs mandari ut Romam reverteretur, & ut morte ſuâ ſupremum orbis Pontificatum in Romana Sede perpetuò ſtabiliret. Quod urget Papa Gelaſius in decreto de Scripturis Apocriphis. Addo quod, niſi ſpeciali Dei ordinatione, ac divino proinde jure, ſupremus Eccleſiæ primatus eſſet inſeparabilis à Sede Romana, fuiſſet aliquando ſeparatus; cùm tot fuerint hujuſmodi ſeparationis occaſiones, tempore Imperatorum,

Tyrannorum, Gothorum, & aliis, quod tamen nuſquam factum legimus. Quando enim Summi Pontifices Galli, Clemens V. Joannes XXII. Benedictus X. Clemens VI. Innocentius VI. Urbanus V. & Gregorius XI. Avenioni in Gallia 73. annorum ſpatio commorati ſunt, non deſinebant eſſe Romani Episcopi, & dignitas Pontificatûs ſemper remanſit in illis Pontificibus Episcopatui Romæ conjuncta, ut videre eſt in Bullis Pontificiis ibi ab illis datis.

91. Varias autem hujus divinæ ordinationis & inſtitutionis aſſignat congruentias Baronius Tomo primo Annalium, quarum præcipua ex urbis ſplendore & majeſtate ſumitur: decebat enim ut ſicut olim ante Chriſti adventum electa fuit Jeroſolyma caput & ſedes omnium Synagogarum, in qua Summus Pontifex cum ſuo Concilio reſideret: ita poſt ejus in cœlum aſcenſum, eligeretur Roma caput & ſedes totius orbis, in qua Chriſti Vicarius reſideret, *ut lux veritatis quæ in omnium gentium revelabatur ſalute, efficaciùs ſe ab ipſo capite per totum mundi corpus diffunderet* (ait Leo Papa) magiſque conſtaret doctrinæ Evangelicæ virtus & efficacia, ut quæ fuerat omnium errorum auctrix, fieret magiſtra cultrixque veritatis. *Hîc* (ſubdit idem Papa) *conculcandæ Philoſophiæ opiniones, hîc diſſolvendæ erant terrenæ ſapientiæ vanitates, hîc confutandi dæmonum cultus, hîc omnium ſacrilegiorum impietas deſtruenda: ubi diligentiſſimâ ſuperſtitione habebatur collectum, quidquid uſquam fuerat vanis erroribus inſtitutum.*

Serm. 1. de SS. Petro & Paulo.

Ex his intelliges, Romanum Episcopatum, & primatum totius Eccleſiæ, non eſſe duas ſedes, aut duos Episcopatus, ſed unum, qui Petri facto, & Chriſti mandato, evectus eſt ad Episcopatum totius orbis, in cujus ſignum non datur niſi unum pallium Episcopo Romano, ut notavit Bellarminus libro de Pontifice.

§. II.

Solvuntur objectiones.

92. CÒntra primatum Romani Pontificis objiciunt hæretici: Concilium Nicænum non totum orbem, ſed certam regionem regendam aſſignat Romano Pontifici: Ergo non habet primatum in totam Eccleſiam. Conſequentia patet, Antecedens probatur ex Canone ſexto illius Concilij, ubi ſic habetur: *Antiqua conſuetudo ſervetur per Ægyptum, Lybiam, & Pentapolim, ita ut Alexandrinus Epiſcopus horum omnium habeat poteſtatem; quia & urbis Romæ Epiſcopo parilis mos eſt.* Quibus verbis (inquit Calvinus) aſſignatur Romano Pontifici certa regio gubernanda, eaque perexigua, declaraturque unus ex Patriarchis, non autem caput aliorum.

93. Verùm ad hunc Canonem duplex adhiberi poteſt ſolutio. Prima eſt, Nicænum eo loco non comparare Episcopum Alexandrinum cum Romano Pontifice, ut Paſtore univerſali, ſed tantùm ut Patriarcha Occidentis, & in eo ambos ut Patriarchas parilem velle habere poteſtatem in Eccleſias variarum Provinciarum, ſibi ut Patriarchis ſubditas. Quod ut magis explicetur: Sciendum eſt, Romanum Pontificem, præter Summum totius orbis Pontificatum, cujus beneficio in quoſlibet Patriarchas jus habet, tribus alis dignitatibus inſtructum & decoratum eſſe. Prima, quòd ſit Episcopus urbis Romæ: Secunda, quòd Archiepiſcopus, tertia, quòd Patriarcha. Quatenus Episcopus, poteſtas ejus Romano diſtrictu coercetur; ut Archiepiſcopus latiùs ſe extendit, ſic enim vicini Episcopi ei ſpecialiùs quàm reliqui totius orbis ſubjiciuntur: quatenus verò Patriarcha, quaſdam Provincias, ut & reliqui Patriarchæ, ſub ſuo regimine habet, multò tamen ampliores quàm alij. In dignitate ergo Patriarchatûs, parilis illi mos eſt, juxta prædictum Canonem Concilij Nicæni, cum Patriarcha Alexandrino, & cæteris Patriarchis, quia nimirum ut Patriarcha, præeſt ſuis Provinciis, ad modum aliorum Patriarcharum.

94. Secunda, & fortè melior hujus Canonis explicatio eſt, Alexandrinum Patriarcham debere gubernare illas Provincias, quia Romanus Pontifex, ante omnem Conciliorum definitionem, conſuevit permittere Episcopo Alexandrino regimen Ægypti, Libyæ, & Pentapolis; ſive conſuevit per Alexandrinum Episcopum illas Provincias gubernare. Sic intellexit hunc Canonem Nicolaus I. in Epiſtola ad Michaëlem, ubi ait Concilium Nicænum nihil ſtatuiſſe circa Romanam Eccleſiam, quoniam poteſtas ejus non ab hominibus, ſed à Deo eſt, ſed tantùm ex forma Romanæ Eccleſiæ conſtituiſſe ſtatum aliarum Eccleſiarum. Illique videtur ſuffragari textus Græcus τοῦτο σύνηθές ἐστιν, id eſt hoc aſſuetum eſt, quòd non ſignificat paritatem, ſeu æqualitatem inter Alexandrinum & Romanum Episcopum, ut notat Joverius ad marginem hujus Canonis. Et ſane quod hæc interpretatio legitima ſit, & Concilium eo Canone non intendat certam regionem regendam aſſignare Romano Episcopo, eique primatum in totam Eccleſiam denegare, ut contendit Calvinus, patet primò ex eo quòd in Concilio Chalcedonenſi Act. 16. à Paſchaſio Episcopo ſic Canon ille ſextus Concilij Nicæni recitatur: *Eccleſia Romana ſemper habuit primatum, antiqua autem conſuetudo ſervetur &c.* Quocirca Patres Concilij poſt lectum illum Canonem dixerunt: *Perpendimus omnem primatum, & honorem præcipuum, ſecundum Canones, antiquæ Romæ Deo amantiſſimo Archiepiſcopo conſervari.* Unde valde probabile eſt quod Bellarminus aſſerit in libris vulgatis deeſſe initium hujus Canonis ſexti Concilij Nicæni, nimirum verba illa à Paſchaſio in Chalcedonenſi recitata: *Eccleſia Romana ſemper habuit primatum.* Nam Julius I. Epiſtolâ ad Orientales Episcopos ait ex decreto Nicænæ Synodi definitum eſſe, Romanam Eccleſiam inter omnes primatum tenere; ipſaque Sacroſancta Synodus Can. 39. ſuprà concluſ. 2. relato, & in Bibliotheca Marcelli II. Arabicè ſcripto, hæc habet: *Sic præeſt Patriarcha iis omnibus qui ſub poteſtate ejus ſunt, ſicut ille qui tenet ſedem Romæ, caput eſt & Princeps omnium Patriarcharum.*

95. Objiciunt ſecundò hæretici: Gregorius Magnus lib. 4. Epiſt. 32. recuſat dici univerſalis Episcopus, & hoc nomen, tanquam prophanum, ac faſtum & ſuperbiam præ ſe ferentem, reſpuit. Et in alia Epiſtola hæc ſcribit: *Ecce in præfatione Epiſtolæ quam ad meipſum qui prohibui direxiſti, ſuperbæ appellationis verbum, univerſalem me Papam dicens, imprimere curaſti, quod peto mihi ultra ſanctitas veſtra non faciat.* Ergo cenſet B. Gregorius, Romanum Pontificem non habere primatum in univerſam Eccleſiam.

96. Reſpondeo nomen hoc *univerſalis Epiſcopi*, æquivocum eſſe, & duobus modis intelligi & uſurpari poſſe. Primò quidem ut ille qui dicitur

universalis, intelligatur esse solus Episcopus, A omnium urbium Christianarum, subindeque alij non sint verè Episcopi, sed tantùm vicarij illius. Secundò, ita ut alijs remanentibus verè Episcopis, ille curam habeat totius Ecclesiæ, sed generalem, & propria aliorum Episcoporum munia non excludentem. Cùm ergo D. Gregorius nomen Episcopi universalis, tanquam prophanum, & fastum ac superbiam præ se ferens recusat, tale nomen primo modo usurpat, ut patet ex verbis quæ subjungit, *quia vobis subtrahitur, quod alteri plusquam ratio exigit præbetur.* Et paulò post: *Si enim universalem me Papam vestra Sanctitas dicit, negat se hoc esse quod me fatetur universum* (id est Patriarcham in totam Ægyptum, Lybiam, & Pentapolim) *recedant verba, quæ vanitatem inflant, & charitatem vulnerant.* Et lib. 7. Epist. 69. ad Eusebium: *Si unus universalis est, restat ut vos Episcopi non sitis.* Itaque cùm Papa universalis Episcopus dicitur, tale nomen sumi debet in secunda acceptione, quatenus scilicet, reliquis Ecclesiæ Prælatis in integrum remanentibus, tanquam caput universæ Ecclesiæ præest: sicut enim reliqua corporis membra, quamvis ab influxu capitis pendeant, propria munia obeunt; sic & Episcopi proprium munus & dignitatem servare non desinunt, quamvis à Pontifice tanquam ab universali capite dependeant, & omnis eorum potestas ab eo derivetur. Et in hoc posteriori sensu Concilium C Chalcedonense nomen universalis Episcopi Romano Pontifici tribuit, & ante illud Concilium, plures Romani Pontifices, ut Sixtus I. Victor II. Leo I. illud legitimè usurparunt: D. tamen Gregorius ab eo abstinuit, ut humilitate & modestiâ, Joannis Constantinopolitani, qui universalis titulum usurpabat, arrogantiam penitus frangeret atque confunderet.

97. Tertiò objicit Calvinus: Si ideò Romana Ecclesia primatum obtineat, quia illic usque ad extremum sedit Petrus, deberet Antiochia secundum locum tenere, cùm longo tempore Antiochenam sedem Petrus tenuerit; Jerosolyma tertium, cùm in ea Jacobus sederit, & quartum D Ecclesia Ephesina, cùm eam fundaverint Paulus, & Joannes, qui usque ad mortem illam rexit: Sed hic ordo non servatur inter illas Ecclesias, cùm Antiochiam præcedat Alexandria, & Jerosolyma fuerit semper ultima: Ephesina verò Ecclesia nullum habuerit certum in Concilijs locum: Ergo &c.

98. Respondeo numerum & dignitatem Patriarchalium sedium non pendere ex dignitate Apostolorum qui in illis sederunt, sed ex dispositione & voluntate Petri, ut testantur Anacletus, & B. Gregorius: ille enim Epist. 3. sic habet: *Prima sedes est cœlesti beneficio Romanæ Ecclesiæ. Secunda autem sedes apud Alexandriam Beati Petri nomine, à Marco ejus Discipulo atque Evangelista consecrata est. Tertia autem sedes apud Antiochiam ejusdem, id est Beati Petri Apostoli nomine, habetur honorabilis: quia illic, priusquam Romam veniret, habitavit, & Ignatium Episcopum constituit.* Iste verò lib. 6. Epist. 37. ad Eulogium Episcopum Alexandrinum hæc scribit: *Itaque cùm multi sint Apostoli, pro ipso tamen principatu sola Apostolorum Principis sedes in authoritate convaluit, quæ in tribus locis unius est. Ipse enim sublimavit sedem, in qua etiam quiescere, & præsentem vitam finire dignatus est. Ipse decoravit sedem, in quam Evangelistam Discipulum misit. Ipse firmavit sedem in qua septem annis, quamvis discessurus, sedit. Cum ergo unius atque una sit sedes, cui ex authoritate divina tres nunc Episcopi præsident, quidquid ego de vobis audio, hæc mihi imputo.* Hæc Gregorius: quibus verbis constat, hanc Patriarchalium sedium divisionem factam esse voluntate Petri. Cur autem Alexandria prælata sic Antiochiæ, cùm tamen Antiochiæ Petrus per seipsum sederit, rationem reddit Baronius in compendio Spondani anno 45. num. 16. quia nimirum Alexandria tunc temporis erat quasi totius orbis theatrum, ad quod ex omnibus mundi partibus universæ ferè gentes confluebant.

ARTICVLVS IV.

An factâ legitimâ electione Summi Pontificis, immediatè & per se primò sit de fide, hanc personam in particulari, v. g. Clementem IX. esse verè Pontificem?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

SVppono primò, dupliciter aliquid dici posse 99. de fide divina, nimirum vel immediatè, sive formaliter, vel mediatè tantùm, sive virtualiter. Illud dicitur esse de fide divina immediatè, quod immediatè revelatum est à Deo; mediatè verò, quod evidenter infertur ex una propositione immediatè à Deo revelata, & ex alia lumine naturali nota. Exemplum veritatis primi generis est, quòd Christus sit homo; secundi, quod sit risibilis.

Suppono secundò, difficultatem in titulo pro- 100. positam non esse de Summo Pontifice cujus electionem nullam esse declaravit Ecclesia, nec de eo cujus electio est dubia, & nondum determinata, sed de Summo Pontifice quem legitimè electum fuisse declaravit Ecclesia, acceptando eum in Summum Pontificem. Ideòque in titulo posuimus, *factâ legitimâ electione Summi Pontificis.* De illo ergo Pontifice legitimè electo, & ab Ecclesia acceptato, qualis nunc est Clemens IX. feliciter Ecclesiam regens, inquirimus, an immediatè & per se primò sit de fide illum esse verè Pontificem & Ecclesiæ caput?

Partem negantem tenere videntur ex Thomi- 101. stis Turrecremata, Cano, & Bannez, expressè verò eam docet extra Scholam D. Thomæ Alphonsus à Castro lib. 1. adversùs hæreses cap. 9. ubi hæc scribit: *Quamvis credere teneamur ex fide, verum Christi successorem esse supremum totius Ecclesiæ Pastorem, non tamen tenemur eadem fide credere, Leonem, aut Clementem, esse verum Petri successorem, quia non tenemur ex fide Catholica credere, eorum quemlibet rectè & canonicè fuisse electum.* Unde concludit, quod qui hoc negaret, non esset dicendus hæreticus, sed schismaticus.

Affirmativa tamen sententia communior est 102. inter Theologos, eamque ex Thomistis expressè docent Joannes à S. Thoma 2. 2. Tractatu de Summo Pontifice disp. 2. art. 2. & Dominicus à S. Trinitate tomo 3. Bibliothecæ Theologicæ lib. 3. sect. 4. cap. 10. ubi eruditè hanc quæstionem pertractat. Est tamen inter Authores hujus sententiæ aliqua differentia, quia aliqui dicunt

non ſtatim ac aliquis eſt acceptatus ab Eccleſia in Summum Pontificem, eſſe de fide quod ſit verus Papa, ſed ſolùm à tempore quo incipit exercere aliquos actus Summi Pontificis proprios, quales ſunt definitiones propoſitionum ad fidem pertinentium; tunc enim (inquiunt) ſimul definit & determinat ſe eſſe Summum Pontificem. Alij verò dicunt ſtatim ac pro Summo Pontifice acceptatur ab Eccleſia, de fide eſſe immediatè quod ſit verus Papa.

§. II.

Vera ſententia duplici concluſione ſtatuitur.

103. Dico primò: Fide divinâ conſtat, Romanum Pontificem pro tempore exiſtentem, eſſe legitimum Petri ſucceſſorem, & verum Chriſti Vicarium, quando aliquid definit fide divinâ credendum.

Probatur: Cùm Pontifex definit aliquid fide divinâ credendum, de fide eſt ipſum tunc habere poteſtatem definiendi, & infallibilem aſſiſtentiam Spiritus Sancti: Ergo & tunc fide divinâ conſtat, ipſum eſſe verum Pontificem. Conſequentia patet, quia hujuſmodi poteſtas & aſſiſtentia non datur niſi vero Pontifici, cui ſoli eſt promiſſa in perſona Petri, cujus eſt ſucceſſor: Chriſtus enim non cuilibet, ſed Petro tantùm & legitimis ſucceſſoribus dixit: *Tu es Petrus* &c. *Rogavi pro te* &c. *Paſce oves meas* &c. Matth. 16. Lucæ 22 Joan. 21. Antecedens etiam videtur manifeſtum, cùm enim Pontifex definit aliquid tanquam de fide tenendum, impoſſibile eſt quod fide credamus illud objectum tanquam definitum, & non credamus ipſam definitionem eſſe legitimam, & conſequenter ipſum definientem hîc & nunc infallibilem authoritatem & aſſiſtentiam Spiritus Sancti habere.

104. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Cùm Pontifex definit aliquid fide divinâ credendum, eo ipſo ſeipſum proponit tanquam regulam fidei noſtræ: Ergo tunc fide divinâ conſtat, ipſum eſſe verum Pontificem. Antecedens manifeſtum eſt, Pontifex enim definiendo aliquid ad fidem pertinens, ſeipſum proponit tanquam judicem legitimum controverſiarum fidei, ſubindeque tanquam veram regulam doctrinæ noſtræ fidei. Conſequentia verò probatur. Quando aliquid eſt regula fidei, non minùs credibile per fidem eſſe debet, quod ſit regula, quàm quod ſit de fide id quod determinatur & regulatur per illam: ſicut quando proponitur aliquis Scripturæ liber tanquam canonicus, quemadmodum eſt de fide totum id quod in eo continetur, ita quoque eſt de fide quod talis liber ſit canonicus, & per revelationem Dei habitus; aliàs certi nunquam eſſe poſſemus de rebus definitis, & traditis in libro Sacro, ut per ſe patet: Ergo ſi cùm Pontifex aliquid fide divinâ credendum definit, eo ipſo ſeipſum tanquam regulam fidei noſtræ proponit, ad eandem quoque fidem tanquam quid credibile per illam ſpectare debet, illum eſſe verum Pontificem. Neque enim minùs id requiritur in regula fidei viva, quàm in regula mortua.

105. Dices, Licèt Prædicatores Evangelij nobis res fidei credendas proponant, non tamen fide tenemur credere, quod ſint legitimi Evangelij Prædicatores: Ergo pariter quamvis Pontifex aliquid de fide credendum nobis proponat, non tenemur fide divinâ credere, ipſum eſſe verum Pontificem, & legitimum Chriſti Vicarium, ac Petri ſucceſſorem, ſed ſufficit quod fidem humanam & moralem certitudinem de hoc habeamus.

Sed contra: Hoc intercedit diſcrimen inter Summum Pontificem res fidei ſuâ definitione credendas proponentem, & inter miniſtrum Evangelicum illas prædicantem, quod iſte non ſe habet tanquam regula determinativa rerum fidei, ſed ut miniſter duntaxat intimans & denuntians alijs quæ credenda ſunt: unde nec tenemur credere ipſum eſſe verum ac legitimum miniſtrum, nec illi qui credunt rebus ab eo propoſitis, moventur ad hoc ex illius authoritate, ſed ex credibilitate eorum quæ proponuntur, ita ut niſi ſufficienter proponantur, taliſque credibilitas eis innoteſcat, credere non teneantur. At verò Summus Pontifex proponit res credendas, tanquam animata fidei regula, vel ſupremus judex determinans quænam credenda ſint, ita ut ex ejus authoritate obligentur fideles ad illas credendas: unde neceſſe eſt, ut illi non morali ſolùm certitudine, cui abſolutè falſum ſubeſſe poteſt, verùm etiam certitudine fidei, hunc numero Pontificem pro tempore exiſtentem ac Eccleſiam regentem, verum eſſe illius Pontificem, & legitimum Chriſti Vicarium ac Petri ſucceſſorem credant.

Dico ſecundò, de fide eſt, etiam immediatè, hunc hominem in particulari, v. g. Clementem IX. eſſe verum Papam, non ſolùm ab eo tempore quo aliquid de fide determinavit, & Eccleſiæ credendum propoſuit, ſed etiam ab illo quo ejus electionem fuiſſe validam declaravit Eccleſia.

106. Probatur primò: Ab eo tempore de fide eſt immediatè, hunc hominem in particulari eſſe veram regulam fidei noſtræ, ſubindeque verum Papam à quo acceptatus eſt ab Eccleſia in talem regulam: Sed à tempore à quo ejus electio valida declaratur ab Eccleſia, acceptatur ab ea in regulam fidei noſtræ: Ergo ab eo tempore de fide eſt immediatè quod ſit verus Papa. Minor conſtat, Major verò probatur. De fide eſt etiam immediatè quod Eccleſia errare non poſſit in acceptanda regula fidei noſtræ, aliàs enim non eſſet de fide immediatè quod eſſet conſequenter indefectibilis in acceptandis rebus fidei regulatis per talem regulam: Ergo ab eo tempore quo Eccleſia hunc numero hominem acceptat in regulam fidei noſtræ, de fide eſt etiam immediatè quod ſit verè talis regula.

107. Probatur ſecundò: De fide credimus hanc numero Eccleſiam in qua modò ſumus eſſe veram & perfectam Eccleſiam: Sed factâ electione pacificâ, & acceptatâ, non poteſt haberi pro vera & perfecta Eccleſia illa quæ non fuerit unita cum ſuo capite viſibili, eique ſubjecta: Ergo oportet quod ſicut eſt de fide, hanc numero Eccleſiam eſſe veram & perfectam Eccleſiam, ita ſit de fide, factâ legitimâ electione, quod iſte homo cui tanquam capiti ſuo unitur, ſit verè caput Eccleſiæ, & Summus Pontifex.

108. Nec dici poteſt, quod ſit tantùm de fide in Eccleſia eſſe caput aliquod viſibile, non tamen hoc determinatè & in particulari, ſed hoc, aut illud, confusè & indeterminatè. Sicut enim nequit intelligi Eccleſia in communi, abſque aliquo capite in communi; ita neque hæc determinata Eccleſia, abſque determinato capite: nam hæc determinata Eccleſia ita includit hoc determinatum caput morale, ſicut hoc determinatum corpus phyſicum, includit hoc determinatum caput phyſicum: Ergo ſicut qui credit, Chriſtum habere determinatum corpus phyſicum, fieri non poteſt,

test, quin simul credat Christum habere determinatum caput physicum: ita qui credit hanc esse determinatam Ecclesiam, debet simul credere hanc Ecclesiam habere determinatum caput morale, quo mysticè constat. Unde in Bulla Martini V. quæ habetur in Concilio Constantiensi, inter eas interrogationes quæ faciendæ sunt suspectis in fide, ad indagandum, an sint hæretici vel non? ponitur ista: *Vtrum credant quod Papa canonicè electus, qui pro tempore fuerit, ejus proprio nomine expresso, sit successor B. Petri, habens supremam authoritatem in Ecclesia Dei?* Quæ verba intelligi nequeunt de veritate illius propositionis in communi, quod omnis ritè electus est Summus Pontifex, vel quod Ecclesia aliquod caput visibile habere debeat, sed in particulari de eo qui pro tempore est Pontifex, exprimendo nomen proprium, v. g. Clementem IX. Supponit ergo Pontifex, fide divinâ credendum esse, hunc hominem in particulari, quem tota Ecclesia tanquam legitimè electum agnoscit & recipit, esse Summum Pontificem: utpote cùm per negationem vel affirmationem illius quod est tantùm de fide humana, discerni nequeat hæreticus à Catholico, & cùm admittere id quod per discursum ex principijs fide divinâ creditis infertur, non sit credere, sed conclusioni Theologicæ præbere assensum, ut in disputatione procemiali ad totam Theologiam, declaravimus.

§. III.

Solvuntur objectiones.

109. OBijcies primò: Ut aliquid sit immediatè de fide, necesse est quod immediatè à Deo revelatum sit: Sed non est immediatè revelatum à Deo, quòd Clemens IX. sit verus Papa: Ergo hoc non est immediatè de fide. Major constat, Minor verò probatur. Quæ immediatè à Deo revelata sunt, habentur vel in Scriptura vel in traditione: At nullus Scripturæ locus, nec ulla traditio divina assignari potest, quæ mentionem faciat istius propositionis: *Clemens IX. est verus Papa:* Ergo illa non est immediatè revelata à Deo.

110. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem, & ad illius probationem dico, hanc veritatem immediatè à Deo revelatam fuisse, revelatione illâ universali, quâ ex una parte Deus revelavit quod potestas summa Petro collata, transitura est ad successores legitimos; & ex alia Ecclesiam universalem nunquam in rebus fidei erraturam, cùm sit columna & firmamentum veritatis: in illis enim propositionibus universalibus à Deo revelatis, continetur formaliter, & ut pars in suo toto, ista: Hic numero Pontifex, quem ut ritè electum acceptat Ecclesia, est verus Pontifex.

111. Ut hoc magis declaretur, & solvatur instantia quæ posset fieri contra hanc solutionem: Notandum est cum P. Dominico à S. Trinitate, suprà citato: aliqua revelata fuisse à Deo in genere, ad hoc ut crederentur in genere, cujusmodi sunt, Deum omnia posse quæ non involvunt contradictionem, & similia: hæc enim fideles non tenentur credere in individuo, v. g. nemo tenetur ad credendum quod Deus possit talem vel talem creaturam producere; sed sufficit quod in communi & generaliter credat, Dei potentiam esse infinitam, & ad id omne quod factibile est posse se extendere. Alia verò Deus revelavit in genere, ad hoc ut crederentur in specie & in individuo, cujusmodi sunt ista: Quodlibet universale Concilium legitimè congregatum, totamque Ecclesiam repræsentans, verum est, & obligat fideles ut ejus definitiones recipiant. Quilibet Pontifex ritè electus, & ab Ecclesia acceptatus, verus est Pontifex, successor Petri, ac Vicarius Christi. Istæ enim generales revelationes obligant fideles ad assensum individualem circa tale Concilium in particulari ab Ecclesia receptum, v. g. Nicænum, vel Tridentinum; & ad credendum hunc numero Pontificem ritè electum, & ab Ecclesia acceptatum, v. g. Clementem IX. esse verum Pontificem; quia universalis Ecclesiæ acceptatio substituitur collectioni omnium revelationum individualium, quas non expediebat Deum facere: vel, ut ait prædictus Author, vox Ecclesiæ est quasi nova quædam locutio Dei, vel potiùs explicatio & complementum locutionis divinæ, per quam intelligitur ipsemet Deus revelare hoc objectum in individuo, quod nimirum hic numero Pontifex ritè electus, sit verus Pontifex.

112. Obijcies secundò: Ut sit de fide immediatè, hunc numero hominem esse verum Papam, debet esse certum quod sit capax talis dignitatis: Sed non est certum talem hominem esse subjectum capax Pontificiæ dignitatis: Ergo non est de fide, saltem immediatè, quod sit verus Papa. Major constat, Minor verò probatur. Ut electus in Summum Pontificem sit capax hujus dignitatis, debet esse validè baptizatus: Sed non est certum tali certitudine cui non possit subesse falsum, quod fuerit validè baptizatus, maximè cùm non habeatur certitudo de intentione ministri qui ipsum baptizavit: Ergo non est certum tali certitudine cui non possit subesse falsum, talem hominem esse subjectum capax Pontificiæ dignitatis.

113. Confirmatur: Si in Papam eligatur aliquis qui non est Episcopus, consequenter ad sui electionem consecratur in Episcopum: non est autem magis certum, eum in tali consecratione suscipere characterem Episcopalem, quàm reliquos Episcopos: Ergo sicut hoc non est certum tali certitudine cui non possit subesse falsum de aliis Episcopis, ita nec de eo qui electus est in Summum Pontificem, & acceptatus ab Ecclesia.

114. Respondeo ad objectionem, distinguendo Majorem: Ut sit certum de fide immediatè quod hic numero homo est verus Papa, debet esse certum quod sit capax talis dignitatis, certitudine fidei, nego: hoc enim se habet duntaxat per modum prærequisiti & dispositionis ut aliquis acceptetur in Summum Pontificem ab Ecclesia. Certitudine consequentiæ Theologicæ, subdistinguo: Consequenter ad ipsam acceptationem Ecclesiæ, conceditur. Antecedenter ad illam, negatur: tunc enim solâ morali certitudine hoc certum est.

115. Explicatur solutio: Antequam aliquis acceptetur ab Ecclesia in Summum Pontificem, non nisi morali certitudine constat Ecclesiæ, quòd sit subjectum capax talis dignitatis, quòd sit validè baptizatus &c. quia tamen hæc conditio necessariam habet connexionem cum ista propositione: *Acceptatus ab Ecclesia in Summum Pontificem, est verus Papa*, fit inde quod consequenter ad acceptationem Ecclesiæ certum sit, certitudine non quidem fidei immediatè, sed conclusionis Theologicæ, quod acceptatus sit verè baptizatus, & subjectum capax Pontificiæ dignitatis; quæ enim connexionem necessariam habent cum veritate de fide, non sunt quidem immediatè de fide, ut patet de risibilitate Christi, necessariò connexa cum ipsius humanitate, sed tamen rectè per con-

sequentiam Theologicam ex ea inferuntur. Et per hoc patet ad confirmationem, negatur enim consequentia & paritas. Ratio disparitatis est, quia cùm alij Episcopi non sint regula suprema fidei, subindeque nec ut tales acceptentur ab Ecclesia, quòd sint validè consecrati, non est aliquid necessariam connexionem habens cum veritate fidei; sicut necessariam connexionem habet cum veritate fidei, quod acceptatus ab Ecclesia pro regula suprema fidei, sit vel fuerit validè consecratus in Episcopum.

116. Objicies tertiò: Qui negaret hunc numero Romanum Pontificem esse Petri successorem, modò non negaret legitimè electum esse Petri successorem, non esset hæreticus, sed tantùm schismaticus: Ergo non est de fide hunc numero Romanum Pontificem, v. g. Clementem IX. esse verum Papam, ac legitimum Petri successorem.

117. Respondent aliqui, negando Majorem: Cùm enim ille qui negaret Clementem IX. esse verum Pontificem, ac legitimum Petri successorem, non solùm scinderet unitatem Ecclesiæ, dividendo eam à suo capite visibili, sed etiam negaret habendum pro regula fidei illum quem Ecclesia acceptavit pro tali regula, schismati dogma contrarium fidei superadderet, nimirum quod Ecclesia errare possit in rebus ad fidem pertinentibus acceptandis. Unde tunc maximè haberet locum id quod docet D. Hieronymus super caput 3. ad Titum, & post ipsum D. Thomas 2.2.quæst.39.art. 1. ad 3. *Nullum schisma esse, quod non sibi aliquam hæresim conjungat, ut rectè ab Ecclesia recessisse videatur.* Hæc solutio probabilitate non caret; communiter tamen alij respondent, quod ille qui negaret hunc numero Romanum Pontificem, esse verum Papam, non haberetur pro hæretico, sed tantùm pro schismatico; quia non constat inter omnes Catholicos id esse de fide, sed plures id negant, existimantes morali tantùm certitudine id constare.

118. Objicies quartò: Si quæ esset ratio ob quam de fide divina, etiam immediatè verum esset, hunc hominem in particulari, esse verum Papam, maximè certitudo quæ de illa veritate necessaria est Ecclesiæ: Sed certitudo quæ necessaria est Ecclesiæ de tali veritate, non requirit quod sit immediatè de fide: Ergo &c. Major constat, Minor verò probatur. Non minùs necessaria est Ecclesiæ certitudo validitatis Sacramentorum in particulari, v. g. hujus numero Baptismi, hujus numero Eucharistiæ, quàm certitudo hujus numero Papæ; æquè enim illa videtur necessaria ad salutem, ac ista: Sed non est de fide hoc numero Baptisma esse validum, hanc numero Eucharistiam sive hostiam esse consecratam: Ergo idem dicendum est de hoc numero Pontifice.

119. Confirmatur: Sicut necessarium est ad bonam gubernationem Ecclesiæ, quòd sit summus Pontifex; ita necessarium est quod sint alij veri Prælati, Episcopi & Archiepiscopi: Sed ad bonam gubernationem Ecclesiæ sufficit quod de istis in particulari moralem certitudinem habeamus, quæ est secundùm prudentiam humanam: Ergo & de Summo Pontifice in particulari.

120. Respondeo negando Minorem, ad cujus probationem in primis dico, quòd si daretur unica solùm hostia ritè consecrata successivè, quæ ab universali Ecclesia deberet adorari, sicut datur successivè unicus Pontifex legitimè electus, cui tanquam capiti debet uniri; authoritate Ecclesiæ nobis constaret de fide, non solùm sub omni hostia ritè consecrata, sed etiam sub hac in particulari contineri verum Christi corpus; sicut ejusdem authoritate constat nobis, non solùm in communi omnem Pontificem ritè electum esse verum Pontificem, sed etiam hunc numero pro tempore existentem, ubi semel illum tanquam legitimè & canonicè electum acceptavit.

Resp. negando paritatem in Majori contentam: Ratio verò disparitatis est, quia hoc numero Baptisma, vel hæc numero hostia, non est regula fidei, sicut hic homo in particulari, cujus electio in Summum Pontificem valida acceptatur & declaratur ab Ecclesia: hinc enim fit quod major debeat esse certitudo istius propositionis: *Clemens IX. est verus Papa*, quàm illius: *Hæc numero hostia est verè consecrata*; imò quod debeat esse certitudo fidei, aliàs enim impossibile esset concipere quod ea quæ per talem regulam definiuntur, sint certa certitudine fidei. Et per hoc patet ad confirmationem, alij enim Prælati non sunt, sicut Summus Pontifex, regula infallibilis nostræ fidei.

121. Dices, hoc numero Concilium generale, Nicænum v.g. est regula infallibilis fidei, utpote cùm omnia ad fidem pertinentia, quæ in eo sunt determinata, sint immediatè de fide; & tamen quòd fuerit verum Concilium, non pertinet, immediatè saltem, ad fidem, quia hoc dependet ex historiis dicentibus illud Concilium revera extitisse aliquando, & fuisse legitimè congregatum: quæ historiæ cùm sint purè humanæ, nequeunt causare assensum fidei divinæ, sed solùm humanæ: Ergo similiter, licèt hic numero Pontifex sit regula infallibilis fidei nostræ, non tamen sequitur quod sit immediatè de fide, eum esse verum Papam.

122. Respondeo negando secundam partem Antecedentis, ut enim veritates definitæ in Concilio Nicæno sint immediatè de fide, oportet quod fideles certi sint certitudine fidei de earum revelatione, subindeque & de legitima ipsarum definitione; quandoquidem ideò solùm de revelatione alicujus veritatis certi sumus, quia Ecclesia, sive Concilium generale, legitimè declarat & determinat illam esse revelatam: impossibile autem omnino est, quod certitudinem fidei divinæ habeamus de definitione legitima alicujus veritatis, nisi eandem certitudinem habeamus de existentia & authoritate Concilij à quo determinata fuit. De fide ergo est, etiam immediatè, Concilium Nicænum fuisse verum Concilium. Ad probationem in contrarium, nego quod veritas Concilij Nicæni dependeat ab historiis purè humanis, dependet enim ex successiva & continua traditione ipsius Ecclesiæ, quæ licèt historica sit, non tamen purè humana, quia Ecclesia in ejusmodi traditione specialiter & infallibiliter à Spiritu Sancto dirigitur, sicut in aliis rebus ad fidem pertinentibus.

123. Objicies ultimò: Non est de fide, saltem immediatè, quod electio hujus numero Pontificis fuerit valida: Ergo nec quod ipse sit verus Papa. Consequentia patet, cùm enim non sit verus Papa, nisi sit legitimè electus, ut sit immediatè de fide quod sit verus Papa, debet esse immediatè de fide quod fuerit legitimè electus. Antecedens verò probatur. Non est de fide, saltem immediatè, istos numero electores talis in particulari Pontificis, esse legitimos & veros Cardinales, habuisse validam intentionem eligendi, servatam fuisse formam juridicam electionis, in eo consistentem, quod à duabus partibus Cardinalium, qui dicitur Pontifex, sit electus: has, inquam, &

alias circumstantias, sine quibus electio est nulla, servatas fuisse, non est de fide; quandoquidem id non constat Ecclesiæ ex aliqua speciali revelatione, ex Scriptura, vel traditione divina, sed solùm ex testimonio ipsorum electorum promulgantium electionem. A

124. Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam: quamvis enim non sit verus Papa, nisi sit legitimè electus, quia tamen legitima electio est quid prærequisitum ad eam definitionem quâ Ecclesia declarat hunc numero hominem esse verum Papam, & fides non versatur circa ea quæ ad definitionem prærequiruntur, sed solùm circa ipsam definitionem: illa propositio, *Clemens IX. ritè electus est in Summum Pontificem*, B non est immediatè de fide, sed solùm ista: *Clemens IX. est verus Summus Pontifex.* Quod explicatur à simili: sicut enim in definitionibus Summi Pontificis, fides non est de iis quæ ad tales definitiones prærequiruntur, videlicet de eo quod præcesserit diligens inquisitio aut disputatio circa propositiones definitas, sed solùm factâ definitione, rectè infertur per consequentiam Theologicam, omnia prærequisita ad definitionem posita fuisse, atque adeò disputationem & inquisitionem diligentem, eam præcessisse; fides verò ipsa est duntaxat de ipsis definitionibus. Ita in definitione sive declaratione Clementis IX. in Summum Pontificem, ab Ecclesia facta, id quod C immediatè est de fide, non est aliquid ex prærequisitis ad eam, quale est quod fuerit legitimè electus, sed solùm ipsa definitio, seu declaratio, & illud quod per eam declaratur, nimirum Clementem IX. esse verum Pontificem, quamvis ex hoc rectè inferatur per discursum Theologicum, electionem talis Pontificis fuisse validam; subindeque ista propositio, *Clemens IX. ritè electus est in Summum Pontificem*, sit certa certitudine Theologicâ, cui non potest subesse falsum.

ARTICVLVS V.

Sacræ successionis Romanorum Pontificum series.

125. AD complementum hujus disputationis, placuit hîc sacræ successionis Romanorum Pontificum seriem proponere, tum ad solvenda aliqua sectariorum argumenta contra illam fieri solita, tum maximè, quia hæc successio tanti semper æstimata est à SS. Patribus, ut D. Augustinus in Ecclesia Catholica per eam se retineri fateatur lib. contra Epistolam fundamenti cap. 4. *Tenet me* (inquit) *ab ipsa Sede Petri Apostoli, cui pascendas oves suas post Resurrectionem Dominus commendavit, usque ad præsentem Episcopatum, successio Sacerdotum.* Quod si hoc asseruit S. Doctor de continua quadraginta tantùm Pontificum, qui usque ad ejus tempora numerabantur, successione, quid si illam vidisset protractam supra numerum ducentorum triginta trium Pontificum, & à D. Petro Apostolorum Principe, usque ad Clementem IX. qui nunc feliciter Ecclesiam regit, durasse? Cæterùm cùm innumeri ferè historici tam electionis quàm obitûs uniuscujusque Pontificis, nec non res ab illo gestas, accuratè conscripserint, hîc tantùm illorum Catalogum per unumquodque sæculum breviter contexemus, cum aliquibus observationibus, quas P. Dominicus à S. Trinitate subjungit tomo 3. Bibliothecæ Theologicæ. D E

I. Sæculum.

1. D. PETRVS Apostolorum Princeps.
2. Linus Hetruscus.
3. Cletus Romanus.
4. Clemens Romanus.

Hîc statim occurrit dubium, quis immediatè Divo Petro successerit, aliqui enim volunt fuisse Clementem, ita ut Linus & Cletus Summi Pontifices non fuerint, sed tantùm Petri coadjutores, ob idque inter Episcopos Romanos annumerentur, quæ sententia licèt habeat plures alicujus etiam notæ patronos, probabiliot tamen est opposita, quæ docet Linum Petro, Lino Cletum, ac tandem huic Clementem successisse, de qua vide Baron. ad annum Christi 69.

II. Sæculum.

5. Anacletus Athenienſis.
6. Evaristus Syrus.
7. Alexander Romanus.
8. Sixtus I. Romanus.
9. Telesphorus Græcus.
10. Higinius Athenienſis.
11. Pius I. Aquileienſis.
12. Anicetus Syrus.
13. Sother Campanus.
14. Eleutherius Græcus.
15. Victor I. Afer.
16. Zepherinus Romanus.

III. Sæculum.

17. Calixtus I. Romanus.
18. Urbanus I. Romanus.
19. Pontianus Romanus.
20. Antherus Græcus.
21. Fabianus Romanus.
22. Cornelius Romanus.
23. Lucius Romanus.
24. Stephanus I. Romanus.
25. Sixtus II. Græcus.
26. Dionyſius I. Græcus.
27. Felix I. Romanus.
28. Euthychianus Thuſcus.
29. Caïus Dalmata.
30. Marcellinus Romanus.

IV. Sæculum.

31. Marcellus I. Romanus.
32. Euſebius Græcus.
33. Melchiades Afer.
34. Sylveſter I. Romanus.
35. Marcus Romanus.
36. Julius I. Romanus.
37. Liberius Romanus.

Hujus Papæ anno ſexto, quo ob incautam cum Arrianis habitam communicationem, Româ abire debuit, electus est in Papam Felix II. Sed cùm unicum annum, & tres menſes duntaxat ſediſſet in Cathedra, factione Imperatoris Conſtantij Arriani occiſus, Martyr occubuit. Quia autem poſt ejus obitum Liberius Papa in locum ſuum reſtitutus eſt, multiſque annis poſtea in Cathedra ſedit: Veteres Felicem iſtum, tanquam illegitimè priore Pontifice adhuc vivente electum, non poſuerunt in ordine Summorum Pontificum; ſed qui refe-

runt, hìc incipiunt numerum Paparum uno augere; de quo vide Cardinalem Baronium ad annum Chriſti 357. tomo 3. Annalium.

38. Felix II.
39. Damaſus Hiſpanus.
40. Siricius Romanus.
41. Anaſtaſius Romanus.

V. Sæculum.

42. Innocentius I. Albanus.
43. Zozimus Capadox.
44. Bonifacius I. Romanus.
45. Sixtus III. Romanus.
46. Leo I. Magnus Romanus.
47. Hilarius Sardus.
48. Simplicius Tiburtinus.
49. Felix III. Romanus.
50. Gelaſius I. Afer.
51. Anaſtaſius II. Romanus.
52. Symmachus Sardus.

VI. Sæculum.

53. Hormiſda Italus Campanus.
54. Joannes I. Hetruſcus.
55. Felix IV. Beneventanus:
56. Bonifacius II. Romanus.
57. Joannes II. Romanus.
58. Agapetus Romanus.
59. Silverius Campanus.
60. Vigilius Romanus.
61. Pelagius Romanus.
62. Joannes III. Romanus.
63. Benedictus I. Romanus.
64. Pelagius II. Romanus.
65. Gregorius I. Magnus Romanus.

VII. Sæculum.

66. Sabinianus Thuſcus.
67. Bonifacius III. Romanus.
68. Deodatus, vel Deuſdedit Romanus.
69. Bonifacius IV. Neapolitanus.
70. Honorius I. Campanus.
71. Severinus Romanus.
72. Joannes IV. Dalmata.
73. Theodoretus I. Hieroſolymitanus.
74. Martinus I. Tudertinus.
75. Eugenius I. Romanus.
76. Vitalianus Signinus.
77. Adeodatus Romanus.
78. Domnus, vel Domnio Romanus.
79. Agatho Panormitanus Siculus.
80. Leo II. Catinenſis Siculus.
81. Benedictus II. Romanus.
82. Joannes V. Antiochenus Syrus.
83. Conon, vel Cuno Thrax.
84. Sergius I. Antiochenus Syrus.

VIII. Sæculum.

85. Joannes VI. Græcus.
86. Joannes VII. Græcus.
87. Siſinnius Antiochenus Syrus.
88. Conſtantinus Syrus.
89. Gregorius II. Romanus.
90. Gregorius III. Syrus.
91. Zacharias I. Græcus.
92. Stephanus II. Romanus, à nonnullis omiſſus quia die tertiâ obiit.
93. Stephanus III. Romanus.
94. Paulus I. Romanus.
95. Stephanus IV. Siculus.
96. Hadrianus I. Romanus.
97. Leo III. Romanus.

IX. Sæculum.

98. Stephanus V. Romanus.
99. Paſchalis I. Romanus.
100. Eugenius II. Romanus.
101. Valentinus Romanus.
102. Gregorius VI. Romanus.
103. Sergius II. Romanus. Aliqui hunc primum fuiſſe tradunt Romanum Pontificem, qui creatus Papa nomen ſibi mutaverit, eò quòd Os-Porci dictus, nomen indecens tanto Sacerdotio viſus eſſet habere; verum id ad Sergium IV. pertinere dicemus infrà.
104. Leo IV. Romanus.
105. Benedictus III. Romanus.
106. Nicolaus I. Magnus Romanus.
107. Hadrianus II. Romanus.
108. Joannes VIII. Romanus.
109. Marinus I. Gelaſianus Faliſcus.
110. Hadrianus III. Romanus.
111. Stephanus VI. Romanus.
112. Formoſus Portuenſis.

Poſt hunc Papam Onuphrius, & alij ponunt Bonifacium VI. Romanum, quem tamen Cardinalis Baronius negat pro legitimo habitum, quòd Sedem invaſerit violenter, & dies duntaxat quindecim detinuerit, ejectus à Stephano ſequenti.

113. Stephanus VII. Romanus.

Hic etiam Onuphrius, & aliqui alij ſubjungunt Romanum quemdam Hetruſcum, cujus Cardinalis Baronius prorſus non meminit.

114. Theodoretus II. Romanus.
115. Joannes IX. Tiburtinus.
116. Benedictus IV. Romanus.

X. Sæculum.

117. Leo V. Ardeatinus ex Latio.
118. Chriſtophorus I. Romanus, qui creatus Papa 8. Kalendas Julij anno Chriſti 907. invitus debuit cedere Pontificatu 9. Kalendas Januarij anno Chriſti 908.
119. Sergius III. Romanus.
120. Anaſtaſius III. Romanus.
121. Lando Sabinus.
122. Joannes X. Archiepiſcopus Ravennas.
123. Leo VI. Romanus
124. Stephanus VIII. Romanus.
125. Joannes XI. Romanus.
126. Leo VI. Romanus.
127. Stephanus IX. Romanus.
128. Martinus II. Romanus.
129. Agapetus II. Romanus.
130. Joannes XII. Romanus. Primus hic inventus ex Baronio qui mutavit ſibi nomen, ut qui ex Octaviano, voluerit nominari Joannes.

Hic interferit Onuphrius Leonem octavum, Benedictum autem V. ſequentem obmittit; ſed Cardinalis Baronius contra oſtendit, Leonem iſtum illegitimè electum, Joanne XII. adhuc vivente; Benedictum verò legitimè electum fuiſſe poſt obitum Joannis.

131. Benedictus V. Romanus.

132. Joannes XIII. Romanus.
133. Domnus II. vel Domnio Romanus.
134. Benedictus VI. Romanus.
Hic etiam interſerit Onuphrius Bonifacium VII. quem tamen Cardinalis Baronius tanquam violentum invaſorem Pontificatûs, negat in ordine Pontificum collocatum fuiſſe ab antiquioribus.
135. Benedictus VII. Romanus.
136. Joannes XIV. Papienſis.
137. Joannes XV. Romanus.
138. Gregorius V. Germanus Saxo.
139. Silveſter II. Aquitanus Gallus.

XI. Sæculum.

140. Joannes XVIII. Romanus; cur omittantur in numero Joannes XVI. & XVII. vide Cardinalem Baronium tomo 11. Annalium ad annum Chriſti 1003.
141. Sergius IV. Romanus. Ab aliquibus tribuitur primùm huic Pontifici nominis mutatio, quòd prius Os-porci, vel Buccaporci diceretur: verùm jã notavimus ſuprà id primùm in Joanne XII. contigiſſe; neque id præſtitit hic Sergius ob turpitudinem nominis, ſed culminis Apoſtolici reverentiam, cùm Petrus antea vocaretur.
142. Benedictus VIII. Romanus, ex Tuſculanis.
143. Joannes XIX. Romanus, dictus XX. ab alijs.
144. Benedictus IX. Romanus.
145. Gregorius VI. Romanus.
146. Clemens II. Germanus Saxo, primus uſus gentilitiis inſignibus.
147. Damaſus II. Germanus Bavarus.
148. Leo IX. Germanus ex Franconia.
149. Victor II. Germanus.
150. Stephanus X. Lotharingus.
151. Nicolaus II. Epiſcopus Florentinus eligitur contra Papam Benedictum X. Pſeudo papam, eoque pulſo conſecratur Romæ.
152. Alexander II. Mediolanenſis.
153. Gregorius VII. Hetruſcus, antea Hildebrandus dictus.
154. Victor III. Beneventanus.
155. Urbanus II. Gallus.
156. Paſchalis II. Thuſcus.

XII. Sæculum.

157. Gelaſius II. Cajetanus.
158. Calixtus II. Burgundius.
159. Honorius II. Bononienſis.
160. Innocentius II. Romanus.
161. Cœleſtinus II. Thuſcus.
162. Lucius II. Bononienſis.
163. Eugenius III. Piſanus.
164. Anaſtaſius IV. Romanus.
165. Hadrianus IV. Anglus.
166. Alexander III. Senenſis.
167. Lucius III. Lucanus.
168. Urbanus III. Mediolanenſis.
169. Gregorius VIII. Beneventanus.
170. Clemens III. Romanus.
171. Cœleſtinus III. Romanus, in hoc deſinit tomus 12. Annalium Cardinalis Baronij.
172. Innocentius III. Anagninus.

XIII. Sæculum.

173. Honorius III. Romanus.
174. Gregorius IX. Anagninus.
175. Cœleſtinus IV. Mediolanenſis.
176. Innocentius IV. Genuenſis. Hic primus inter Pontifices purpureo pileo Cardinales exornavit.
177. Alexander IV. Anagninus.
178. Urbanus IV. Trecenſis Gallus.
179. Clemens IV. Narbonenſis Gallus.
180. Gregorius X. Placentinus.
181. Innocentius V. Burgundus, Ordinis Prædic.
182. Hadrianus V. Genuenſis.
183. Joannes XX. Luſitanus; mirantur aliqui cur iſte Joannes dici voluerit XXI. cùm nullus præceſſerit XX.
184. Nicolaus III. Romanus.
185. Martinus II. Turonenſis Gallus.
186. Honorius IV. Romanus.
187. Nicolaus IV. Aſculanus.
188. Cœleſtinus V. Eſurienſis, qui raro exemplo dimiſsâ ſponte Pontificiâ dignitate, ad Monaſterium rediit.
189. Bonifacius VIII. Anagninus. Cardinalibus S. R. E. purpureas veſtes dedit.

XIV. Sæculum.

190. Benedictus X. dictus XI. Tarviſius Ordinis Prædicatorum.
191. Clemens V. Burdigalenſis Gallus.
192. Joannes XXI. dictus XXII. Cadurcenſis Gallus.
193. Benedictus XI. dictus XII. Fornerius.
194. Clemens VI. Lemovicenſis Gallus.
195. Innocentius VI. Lemovicenſis Gallus.
196. Urbanus V. Mimatenſis Gallus.
197. Gregorius XI. Lemovicenſis Gallus, qui reduxit Sedem ad Urbem.
198. Urbanus VI. Neapolitanus, contra quem ſedit Avenione Clemens dictus VII. ante Robertus Gebenenſis.
199. Bonifacius IX. Neapolitanus.

XV. Sæculum.

200. Innocentius VII. Sulmonenſis.
201. Gregorius XII. Venetus.
Alexander V. Cretenſis, vivente Gregorio XII. Nam cùm in ſchiſmate contra Urbanum VI. Clementem dicto VII. ſucceſſiſſet Benedictus XIII. & huic ſchiſmati vellet Concilium Piſanum remedium abhibere, creavit Alexandrum V. Indeque tres Pontifices ſimul ſederunt Gregorius XII. in Concilio Conſtantienſi poſtea depoſitus, & Alexander V. interim mortuus, & paulò poſt Joannes XXII aliàs XXIII. Neapolitanus in Concilio pariter Conſtantienſi depoſitus.
202. Martinus III Romanus, qui dictus eſt V. ab his qui nomen Martini, & Marini in ſerie Pontificum confundunt.
203. Eugenius IV. Venetus, contra quem ſedit in Gallia Felix V antea Amedæus Dux Sabaudiæ, creatus in Concilio Baſileenſi.
204. Nicolaus V. Lucanus.
205. Calixtus III Valentinus Hiſpanus.
206. Pius II. Senenſis, Æneas Sylvius dictus.
207. Paulus II. Venetus.
208. Sixtus IV. Savonenſis.

209. Innocentius VIII. Genuenſis.
210 Alexander VI. Borgia Valentinus Hiſpanus.

XVI. Sæculum.

211. Pius III Senenſis.
212. Julius II. Savonenſis.
213. Leo X. Florentinus.
214. Hadrianus VI. Trajectenſis Flander.
215. Clemens VII. Florentinus.
216. Paulus III. Farneſius Romanus.
217. Julius III. Aretinus.
218. Marcellus II. Politianus.
219. Paulus IV. Neapolitanus.
220. Pius IV. Mediolanenſis.
221. Pius V. Alexandrinus, Ordinis Prædic.
222. Gregorius XIII. Bononienſis.
223. Sixtus V. ex Marchia Anconitana.
224. Urbanus VII. Romanus.
225. Gregorius XIV. Mediolanenſis.
226. Innocentius IX. Bononienſis.
227. Clemens VIII. Florentinus.

XVII. Sæculum.

228. Leo XI. Florentinus Medices.
229 Paulus V. Romanus
230. Gregorius XV. Bononienſis.
231. Urbanus VIII. Florentinus.
232. Innocentius X. Romanus.
233. Alexander VII. Senenſis.
234. CLEMENS IX. Piſtorienſis, qui feliciter regnat.

126. Circa adductum Summorum Pontificum Catalogum, quatuor breviter obſervanda ſunt. Primum eſt, ex ducentis triginta quinque Pontificibus recenſitis, triginta quinque fuiſſe Martyres, & triginta ſeptem Confeſſores, Sanctorum catalogo adſcriptos. Secundum, quinquaginta duo è diverſis Religioſorum Ordinibus ad Pontificiam dignitatem, virtutis merito, fuiſſe evectos. Tertium, quatuordecim ex illis fuiſſe ex Gallia, quatuor ex Hiſpania, quatuor ex Germania, unum ex Anglia, unum è Belgio, quindecim ex Græcia, ſeptem ex Syria, tres ex Africa, duo ex Sardinia; cæteros verò omnes, aut patriâ Romanos, aut natione Italos fuiſſe. Demum obſervandum eſt, nullum ex illi ducentis triginta tres Pontificibus, huc uſque exæquaſſe dies Petri; imò aliquos fuiſſe, qui nec integrum menſem, ſed nec hebdomadam unâ ſui Pontificatûs compleverint. Nam Stephanus II. dies tantùm 4. in Pontificatu vixit. Urbanus VII. dies 7. Bonifacius VI. dies 15. Cœleſtinus IV. dies 17. Siſinnius dies 20. Marcellus II. dies 21. Damaſus II. dies 23. Pius III. dies 26 Leo XI. dies 27. Cujus rei piam & egregiam aſſignat rationem Petrus Damianus opuſculo 23. cap. 1. ubi Alexandrum II. ſic alloquitur: *Aliquando à me ſollicitè requiſiſti, quæ mihi cauſa videretur, cur Apoſtolicæ Sedis Antiſtes nunquam diutiùs vivat, ſed intra breve temporis ſpatium diem claudat extremum, adeò ut poſt B. Petrum Apoſtolum, qui per quinque circiter annorum luſtra præſedit, nemo poſtmodum Romanorum Pontificum hoc ſpatium præſulatûs æquaverit: modernis imò temporibus, vix quiſpiam in prædictæ Sedis culmen evehitur, qui metam quatuor, vel ut multum, quinque tranſcendat annorum? Quod conſideranti bus prodigialis, ut ita loquar, ſtupor oboritur, quoniam hæc breviter vivendi neceſſitas, quantùm ad noſtram notitiam, in nulla alia orbis Eccleſia reperitur. Sed inquantum mortalibus divinæ diſpenſationis revelatur arcanum, videtur nobis, quod idcircò hoc judicij cœleſtis ordo diſponit, ut humano generi metum mortis incutiat, & quàm deſpicienda ſit temporalis vitæ gloria, in ipſo gloriæ principatu, evidenter oſtendat; quatenus dum præcipuus hominum tam anguſti temporis compendio moritur, tremefactus quiſque ad præſtolandi ſui obitûs cuſtodiam provocetur, & arbor humani generis, dum cacumen ac verticem ſuum tam facilè corruiſſe conſiderat, flatu concuſſa formidinis, in ſuis undique ramuſculis contremiſcat.*

Hanc Pontificatûs brevitatem diligenter inculcat D. Bernardus Epiſt. 237. ad Eugenium ſcribens: *In omnibus operibus* (inquit) *memento te eſſe hominem, & timor ejus qui aufert ſpiritum Principum, ſemper ſit ante oculos tuos. Quantorum in brevi Romanorum Pontificum mortes tuis oculis aſpexiſti? Ipſi te prædeceſſores tui certiſſimæ & citiſſimæ deceſſionis admoneant; & modicum tempus dominationis eorum, paucitatem dierum tuorum nuntiet tibi. Fugi proinde meditatione, inter hujus præſentis gloriæ blandimenta, memorare noviſſima tua: quia quibus ſucceſſiſti in Sedem, ipſos ſine dubio ſequeris ad mortem &c.*

DISPVTATIO V.

De Sacris Eccleſiæ Concilijs.

UT omnes fidei regulæ explicentur, de Sacris Eccleſiæ Concilijs, eorumque in rebus fidei determinandis infallibilitate, ſupereſt nobis breviter diſſerendum. Unde ſit

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum Concilium generale, legitimè congregatum, & celebratum, in determinando res fidei errare nequeat, ſubindeque ſit regula infallibilis noſtræ fidei?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, Catholica veritas ſtatuitur.

SVppono primò, Concilium ſic definiri poſſe, 1.
Congregatio primorum Eccleſiæ ſub uno certo capite, ad controverſias fidei definiendas, legeſque univerſales ad totius Eccleſiæ mores ſpectantes condendas. Dicitur *Congregatio primorum*, quia ad Concilium vocari non debent, niſi principales Eccleſiæ prælati, cujuſmodi ſunt Epiſcopi, Archiepiſcopi, & Patriarchæ, qui ſoli in eo jus ſuffragij habent; Abbates verò & Generales Religionum, non niſi ex privilegio & conceſſione Pontificum illi interſunt. Vocantur etiam ad illud Theologi & Doctores, non ad ferendum ſuffragium, ſed ad diſputandum & cauſas fidei examinandas. Subditur *ſub uno capite*, quia non eſt Concilium, ſed conciliabulum, quod non eſt congregatum ſub uno certo capite & Paſtore Eccleſiæ. Additur: *ad controverſias fidei definiendas,*

legesque universales condendas: quibus verbis A lio 330. Episcoporum, coacto à Constantino Co-
insinuatur causa finalis propter quam solent Con- pronymo.
cilia cogi. Unde si Prælati Ecclesiæ propter al- Solùm ergo difficultas est, an Concilium gene-
qua negotia sæcularia congregarentur, non dice- rale, legitimè congregatum, & celebratum, cui
retur Ecclesiæ Concilium. Summus Pontifex per se vel per suos Legatos præ-

2. Suppono secundò, Concilium sic definitum esse sens adest, non possit errare in his quæ definit es-
quadruplex, nimirum Generale, Nationale, Pro- se tenenda fide divinâ, subindeque sit infallibilis
vinciale, & Diœcesanum. Concilium generale regula fidei? Id enim negant hujus temporis hæ-
dicitur cui interesse possunt & debent, nisi legi- retici, contendentes Concilia generalia, etiam
timè impediantur, Episcopi totius orbis cum Se- legitimè congregata, & à Summo Pontifice ap-
de Apostolica communionem habentes, unde di- probata, esse errori obnoxia. Pro cujus erroris
citur etiam œcumenicum, id est totius orbis Con- impugnatione
cilium, & illi nemo rectè præsidet, nisi Summus Dico breviter, Concilium generale, legitimè 5.
Pontifex, si eum habeat Ecclesia, aut alius ejus congregatum & celebratum, non posse errare in
nomine. Concilium nationale est illud in quo determinando res fidei, subindeque illud esse in-
conveniunt Archiepiscopi & Episcopi unius re- B fallibilem fidei regulam.
gni vel nationis, cuique præest Patriarcha aut Colligitur ex Scriptura: Dicitur enim Matth.
Primas. Talia fuere multa ex Concilijs Roma- 18. *Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum:* Sed Concilium legitimè
nis, Toletanis, & Africanis, quæ vocantur in- congregatum, est congregatum in nomine Chri-
terdum Concilia universalia, non quòd generà- sti: igitur in medio ejus præsidet Christus suâ in-
lia sint absolutè, sed quia generalia sunt quoad fallibili assistentiâ. Item Act. 15. dixerunt Apo-
aliquod regnum. Concilium verò provinciale il- stoli: *Visum est Spiritui Sancto & nobis &c.* Qui-
lud est in quo Episcopi unius duntaxat Provinciæ bus verbis non obscurè significarunt, Concilio-
congregantur, cuique præesse debet Archiepisco- rum definitiones esse à Spiritu Sancto, ac proin-
pus, sive Metropolitanus. Denique Concilium de infallibiles. Favent etiam SS. Patres, specia-
Diœcesanum dicitur illud in quo tantùm congre- liter S. Gregorius lib. 1. Epistolarum, Epist. 24.
gantur Canonici & Parrochi unius Episcopatûs, ubi dicit se venerari quatuor Concilia generalia
cuique Episcopus loci præsidet; & hoc postre- (videlicet Nicænum, Constantinopolitanum,
mum Concilium vix nomen Concilij meretur, C Ephesinum, & Chalcedonense, quæ ipsum præ-
quandoquidem Concilia jurisdictione exteriori cesserunt) sicut quatuor Evangelia.
gaudere debent: in Diœcesanis autem nullus est Ratio etiam suffragatur: De fide enim est, Ec- 6.
ordinariè, præter Episcopum, qui hac jurisdictio- clesiam universam errare non posse in credendo
ne polleat. & docendo, illa enim est columna & firmamen-

3. Suppono tertiò, Concilia particularia sive na- tum veritatis, contra quam portæ inferi ne- *Disp. 3. art. 1.*
tionalia sive provincialia, non confirmata à Sum- queunt prævalere, ut suprà ostensum est: Atqui
mo Pontifice, posse errare in rebus ad fidem per- si Concilium generale, legitimè congregatum,
tinentibus; testis est Carthaginense Concilium & celebratum, errori obnoxium esset, eo ipso
sub D. Cypriano, quod fuit nationale, celeber- erraret universa Ecclesia in credendo & docendo,
rimum, & legitimum Episcoporum 85. quorum cùm tale Concilium universam repræsentet Ec-
plerique Martyres aut Confessores erant, ut col- clesiam, & tota Ecclesiæ authoritas in eo sit; ad-
ligitur ex Epistola Cypriani ad [illegible]ianum; & est enim Summus Pontifex per se, vel per suos
tamen erravit, definiendo baptizatos ab hæreti- Legatos, & Episcopi, qui sunt Ecclesiæ Princi-
cis esse iterum baptizandos. Nec mirum, talia D pes, & nobiliores ejus partes seu membra, ei as-
enim Concilia non sunt universalis Ecclesia, ne- sistant: Ergo &c.
que illam repræsentant, nec invenimus promis- Confirmatur: Vel Ecclesia omni regulâ vivâ & 7.
sionem aliquam eis specialiter factam de infalli- judice controversiarum sufficienti destituta est
bilitate. Eapropter hæresis Pelagiana à Concilio (quod quàm sit absurdum suprà ostendimus) *Disp. 3. art. 1.*
nationali Africano 217. Episcoporum damnata, vel id Concilio generali legitimo, id est capiti &
non priùs ab universali Ecclesia damnata est, præcipuis membris Ecclesiam totam repræsen-
quàm Zozimus Papa decreta illius Concilij con- tantibus concedi debet: neque enim hæc regula
firmasset, ut refert D. Prosper in chronico, & potest esse totum corpus Ecclesiæ, ut comprehen-
D. Augustinus 2. retract. cap. 20. non dicit hære- dit omnes Catholicos, propter impossibilitatem
sim Pelagianam ab Africanis Concilijs quæ par- omnes cogendi vel consulendi, & propter alia
ticularia erant damnatam, sed à Pontificibus In- multa, quæ loco citato adduximus.
nocentio & Zozimo, cooperantibus Africanis Addo quod, si Concilia generalia, legitimè 8.
Concilijs. congregata, & authoritate Summi Pontificis

4. Denique ut certum supponimus, Concilium confirmata, errori obnoxia essent, possent in du-
generale illegitimum posse errare, subindeque E bium revocari omnes in illis hæreses damnatæ:
non esse regulam fidei: ut patet ex Ariminensi posset dicere Arrius, erasse Nicænum, Macedo-
sexcentorum Episcoporum, non coacto authori- nius Constantinopolitanum, Nestorius Ephesi-
tate Summi Pontificis, in quo approbatus fuit num, Eutyches Chalcedonense, sicque omnes so-
Arrianismus, Ephesino secundo, authoritate pitæ hæreses & extinctæ ex suis cineribus resur-
Theodosij junioris, à Dioscoro Alexandrino cele- gerent, & quatuor prima illa Concilia nullo ho-
brato, quod sprevit Legatos Pontificis, & favit nore digna essent, cùm tamen ea videamus etiam
Eutycheti: Constantinopolitano in Trullo, quod ab Adversarijs cum honore suscipi, & D. Grego-
can. 2. approbavit Synodum Cypriani de rebap- rius suprà relatus testetur, se non minùs illa
tizandis hæreticis, aliaque multa perperam sta- quàm quatuor Evangelia venerari.
tuit: altero Constantinopolitano sub Leone Ar-
meno anno 814. damnante cultum sacrarum
Imaginum, reluctantibus Nicolai Papæ Legatis:
qui etiam cultus damnatus fuit ab altero Conci-

§. II.

Solvuntur objectiones.

9. CONtra istam conclusionem objicit primò Calvinus in suis institutionibus cap. 8. de fidenum 161. Augustinus contra Maximinum lib. 3. cap. 14. docet non Conciliorum sed Scripturarum authoritate de rebus fidei certandum esse, sic enim habet: *Nec nunc ego Nicænum, nec tu debes Ariminense, tanquam præjudicaturus proferre Concilium: nec ego hujus authoritate, nec tu illius detineris; Scripturarum authoritatibus, non quorumcumque proprijs, sed utriusque communibus testibus, res cum re, causa cum causa, ratio cum ratione, concertet:* Ergo censet Concilia generalia, legitimè congregata & celebrata, & à Summo Pontifice confirmata, non esse infallibilem regulam fidei, sed illa errori obnoxia esse. Unde lib. 2. de Baptismo cap. 3. dicit Concilia plenaria priora, à posterioribus emendari.

10. Respondeo primò, Calvinum sibi ipsi manifestè contradicere, ac seipsum ut ita dicam jugulare, cùm loco citato num. 154. de antiquis Concilijs hæc scribat: *Veneror ea ex animo, suoque in honore apud omnes esse cupio.*

Respondeo secundò, Augustinum eo loco Concilijs legitimè congregatis, & à Pontifice confirmatis, in definiendis rebus fidei authoritatem non negare, cùm ipsis tantam tribuat, ut ne ipsi quidem Evangelio se crediturum fateatur, nisi Catholicæ Ecclesiæ ipsum commoveret authoritas, contra Epistolam fundamenti cap. 5. Sed cùm controversia esset inter ipsum & Maximinum Arrianum, qui Nicæni Concilij in quo definita fuit Filij Dei consubstantialitas, eaque novo vocabulo *Homousion* explicata, authoritatem non admittebat; cùmque ex alia parte in Concilio Ariminensi, ob pravitatem aliorum Episcoporum Arrianorum, rejectum fuisset ob vocabuli novitatem, nomen *Homousion*, & Maximinus Nicæno Concilio, Concilium Ariminense opponeret, D. Augustinus videns non esse consumendum tempus in ostendendo quòd Concilium Nicænum erat legitimum, & Ariminense illegitimum, quia habebat argumenta ex Scriptura magis efficacia, dixit: *Nec ego hujus, nec tu illius authoritate teneris:* id est non vis teneri Concilij Nicæni authoritate quam tibi objicio, nec ego Concilij Ariminensis quod opponis Nicæno: omittamus ergo Conciliorum authoritatem, & ad Scripturas veniamus.

Ad id verò quod ex eodem Augustino lib. 2 de Baptismo subditur, dicendum est, ipsum ibi non loqui de fidei doctrina, sed de quæstionibus facti, qualis erat quæstio præcipua Catholicorum cum Donatistis, contra quos ibi disputat, an nimirum Cæcilianus libros sacros tradidisset hostibus Ecclesiæ: in his verò & similibus facti quæstionibus, Summum Pontificem & Concilia non esse infallibilia, omnes fatentur. Unde potest unum Concilium, etiam confirmatum, in definitionibus talium quæstionum, emendari ab alio.

11. Objiciunt secundò hæretici: Pluta Concilia etiam in rebus fidei erraverunt: Ergo illa non sunt regula infallibilis nostræ fidei. Consequentia patet, Antecedens varijs exemplis demonstrant. In primis enim (inquiunt) Pontifices Judæorum erraverunt in Concilio contra Christum inito Joan. 11. versu 47. Secundò, Concilium Neocæsarienſe confirmatum à Leone IV. videtur errasse damnando secundas nuptias, ijs verbis quæ habentur sess. 7. *Presbyter convivio secundarum nuptiarum interesse non debet, cùm præcipiatur secundis nuptijs pœnitentiam tribuere.* Tertiò, Concilium Nicænum primum docet (inquit Lutherus) rebaptizandos esse Paulianos hæreticos. Quartò, Concilium Arelatense secundum, receptum in Ecclesia, can. 2. sic habet: *Assumi aliquem ad Sacerdotium in vinculo conjugij constitutum, nisi fuerit promissa conversio, non oportet.* Quibus verbis Concilium damnare videtur conjugium; cùm enim non sit conversio nisi à malo, jubere quod conjugatus convertatur, est conjugum damnare. Denique Concilium Toletanum primum, approbatum à Beato Leone, can. 17. dicit posse admitti ad communionem eum qui concubinam habet, modò non sit uxoratus.

Respondeo negando Antecedens, & ad primam illius probationem dico, Pontifices Judæorum errasse quidem in Concilio illo contra Christum inito, non agnoscendo ipsum ut Messiam; sed illos non processisse tunc more dogmatico & Conciliari, sed apertâ invidiâ fuisse ductos, non vocato Christo, qui tot insignibus miraculis se Messiam esse & caput Ecclesiæ confirmaverat. Quanquam nec propriè fuit illud Concilium, sed conspiratio; non enim convenerunt Pontifices & Pharisæi ad deliberandum de rebus fidei, & de bonis moribus, imploratâ suppliciter ope divinâ, sed ad perdendum Christum, ut patet ex propositione ibidem facta versu 47. *Quid facimus, quia hic homo multa signa facit? Si dimittimus eum sic, venient Romani &c.* 12.

Ad secundam probationem de Concilio Neocæsarienſi, dicendum ipsum loqui de secundis nuptijs, vivente adhuc primâ uxore; sive de eo qui habens unam uxorem, matrimonio se conjungit cum alia. Dici etiam potest quod Concilium prohibet non quidem secundas nuptias, sed solemnitatem quæ in primo matrimonio fit, in secundo observari: in primo enim obnubuntur capita novarum nuptarum velo quodam partim rubeo partim albo; canon autem citatus prohibet ne Presbyter celebritatem secundi matrimonij cum hac ceremonia faciat.

Ad tertiam de Concilio Nicæno primo, dico quod quia Pauliani hæretici negabant Trinitatem, subindeque verè non baptizabant, rectè Concilium determinavit, baptizatos ab illis, esse iterum baptizandos.

Ad quartam de secundo Concilio Arelatensi, respondeo conversionem non tantùm dici de statu malo in bonum, sed etiam de statu bono in meliorem, ut patet ex doctrina D. Gregorij lib. 2. Epist. cap. 100. vocantis professionem religionis conversionem. Unde sensus verborum Concilij est, non debere assumi aliquem ad Sacerdotium in vinculo conjugij constitutum, nisi fuerit promissa conversio, id est nisi promittat quod aspirabit & tendet ad perfectiorem vitæ statum, in quo certè nullus est error.

Ad ultimam de Concilio Toletano primo, dico illud nomine Concubinæ intelligere non eam quæ non est verè uxor, sed illam quæ ducta est sine dote, & absque externa solemnitate, ut rectè notavit Gratianus dist. 34. Can. *omnibus:* eo modo quo Scriptura Genes. 25. vocat Agar concubinam Abrahæ, quæ tamen vera erat uxor illius, ut patet ex Genesis 16. Neque obstat quod Beatus Leo qui hoc Concilium confirmavit, in

Epistola

Epistola 92. ad Rusticum Narbonensem cap. 4. A dicat concubinam non esse veram uxorem; ibi enim nomen concubinæ sumit aliter quàm Patres Concilij Toletani, nimirum pro ea quæ sine mutuo consensu perpetuò vivendi simul, assumitur ad consortium thori.

ARTICVLVS II.

Recensentur breviter omnia Concilia Generalia, in Ecclesia celebrata.

CONcilia generalia in Ecclesia celebrata in tres classes dividi solent: Quædam enim sunt ab Apostolica Sede approbata, & ab universali Ecclesia recepta; quædam omnino reprobata, & quædam partim approbata, & partim reprobata. B

13. Concilia generalia approbata numerantur huc usque decem & octo. Primum est Nicænum 318. Episcoporum, celebratum sub Sylvestro Papa anno 325. Constantino imperante. In eo duæ potissimùm controversiæ definitæ sunt, una de celebratione Paschatis, altera de divinitate Christi, adversùs hæresim Arrianam.

Secundum est Constantinopolitanum I. 150. Patrum, celebratum sub Damaso Papa anno Domini 381. pro Divinitate Spiritus Sancti adversùs Macedonium illam negantem.

Tertium est Ephesinum I. Episcoporum ducentorum, celebratum sub Cœlestino I. anno C Domini 431. contra Nestorij hæresim, ponentis in Christo duas personas, humanam, & divinam.

Quartum est Chalcedonense 630. Episcoporum, celebratum sub Leone I. anno Domini 451. adversùm hæresim Eutychetis, unam tantùm in Christo naturam asserentis post Incarnationem.

Quintum est Constantinopolitanum II. Episcoporum 165. celebratum sub Vigilio anno Domini 553. adversùs tunc invalescentem Origenis hæresim, nec non ad sedandos fluctus dissensionum, quibus Ecclesia tunc temporis occasione Synodi Chalcedonensis agitabatur.

Sextum est Constantinopolitanum III. Episcoporum 289. celebratum sub Agathone Papa D anno Domini 630. ad damnandam hæresim Monothelitarum, unicam in Christo voluntatem ponentium.

Septimum est Nicænum II. Episcoporum 350. celebratum sub Adriano I. Papa anno Domini 787. adversùs Iconomachos hæreticos, hoc est, sanctarum Imaginum impugnatores.

Octavum est Constantinopolitanum IV. Episcoporum 383. celebratum sub Adriano II. anno Domini 869. propter tyrannicam depositionem Ignatij Patriarchæ Constantinopolitani, cui Photius contra sacros Canones subsitutus fuerat, cujus suasu, & operâ Græci cœperunt manifestè contra Primatum Romani Pontificis, E quem priùs semper agnoverant, sentire, & docere. Cœperunt quoque Latinos odio capitali prosequi, & tanquam anathemate percussos devitare, eò quòd addiderint Symbolo Nicæno, & Constantinopolitano verba illa (*Filioque*) quare palam Græci se se à Romanis, & Latinis divisserunt; indeque nulla ampliùs celebrata sunt Concilia Generalia in Oriente, sed in Occidente solùm.

Nonum est Lateranense I. mille ferè Patrum, hoc est, Episcoporum, & Abbatum, celebratum sub Calixto II. anno Domini 1122. contra Saracenos, pro recuperanda Terra Sancta, sed non extat.

Decimum est Lateranense II. circiter mille Episcoporum, & Abbatum, celebratum sub Innocentio II. anno Domini 1139. contra Antipapam Petrum Leonem, & pro jure Cleri.

Undecimum est Lateranense III. Episcoporum ferè trecentorum, celebratum sub Alexandro III. anno Domini 1179. pro reformatione Ecclesiæ, & contra Waldenses.

Duodecimum est Lateranense IV. Patrum 1285. ex quibus erant duo Patriarchæ Orientales, Constantinopolitanus, & Hierosolymitanus: Archiepiscopi tum Græci, tum Latini 70. Episcopi 400. Abbates 12. Priores conventuales 800. celebratum fuit sub Innocentio III. qui ipsi etiam præfuit, anno Domini 1215. contra varias hæreses, transubstantiationisque vocabulum in Sacramento altaris, in hoc Concilio approbatum est.

Decimum tertium est Lugdunense I. celebratum sub Innocentio IV. anno Domini 1245. contra Fridericum II. Imperatorem, qui ad Concilium vocatus, & venire recusans, tanquam hostis Ecclesiæ judicatus, Regno Siciliæ, & Imperio Romanorum privatus est. Actum etiam fuit de recuperanda Terra Sancta, Sancto Ludovico Rege constituto Duce illius quintæ expeditionis sacræ.

Decimum sextum est Lugdunense II. Patrum ferè mille, ex quibus erant Episcopi 500. Abbates 60. & alij Prælati minores, celebratum sub Gregorio X. anno Dñi 1274. contra errores Græcorum, qui operâ, & industriâ S. Bonaventuræ, cum Latinis conjuncti sunt, & conciliati super articulo de processione Spiritus Sancti. Quare definitum est Spiritum Sanctum ex omni æternitate à Patre, & Filio procedere, sed non tanquam à duobus spiratoribus, sed ab uno Spiratore, & principio: neque duabus spirationibus, sed unicâ tantùm spiratione. Græci enim putabant, Latinos asserere, Spiritum Sanctum procedere à Patre, & Filio, tanquam à duobus Spiratoribus, & principiis, duabus quoque spirationibus, non una. Fuit hæc concordia Græcorum cum Latinis decima tertia, quamvis diu non perduravit, sicut nec præcedentes.

Decimum quintum est Viennense Episcoporum ferè 300. celebratum sub Clemente V. anno Dñi 1311. Templariorum Ordo, qui annis 203. steterat, in eo suppressus & extinctus est. Damnati Begardi & Beguinæ, nec non reprobata doctrina, quâ tradebatur animam rationis compotem, non esse corporis humani formam.

Decimum sextum est Florentinum Patrum 141. qui subscripserunt, & multorum aliorum qui ante subscriptionem discesserant, celebratum sub Eugenio IV. anno Domini 1439. In eo Græci ultimò convenerunt cum Latinis super quinque fidei articulos, de processione Spiritus Sancti ab utroque, de Purgatorio in certo loco, & corporali igne, de Primatu Ecclesiæ Romanæ, & Pontificis super omnem Ecclesiam, quòd Latini meritò addidissent Symbolo (*Filioque procedit*) ac tandem, quòd justis de causis in azymo consecrarent, quamvis Græci, suo modo, in fermentato. In hoc item Concilio Armeni se se ad Ecclesiam Romanam reduxerunt, & receperunt ab Eugenio IV. Decretum fidei, in quo breviter continetur doctrina quam habet Ecclesia Romana de septem Sacramentis.

Decimum ſeptimum eſt Lateranenſe V. Patrum 114. celebratum ſub Julio II. & Leone X. anno Domini 1512. & ſequentibus, contra ſchiſmata, & pro aliis variis negotiis, quorum præcipuum fuit Pragmaticæ Sanctionis abrogatio.

Decimum octavum eſt Tridentinum, ſex Cardinalium, quatuor Legatorum, Patriarcharum trium, Archiepiſcoporum triginta duo, Epiſcoporum ducentorum viginti octo, Abbatum quinque, Generalium ordinum miniſtrorum ſeptem, Epiſcoporum procuratorum multorum, celebratum ſub Paulo III. Julio III. ac Pio IV. ab anno 1545. quo inchoatum fuit, uſque ad annum 1563. quo finitum fuit, contra hæreſes Lutheranorum, Calviniſtarum, & aliorum.

Cùm autem Catholici præfata decem & octo Concilia generalia pro authenticis unanimiter recipiant; Græci tantùm recipiũt prima ſeptem, Lutherani prima ſex; Eutychiani, qui adhuc inveniũtur in Aſia, prima tria. Neſtoriani, qui etiã in Oriẽte relicti ſunt, prima duo; Trinitarij, qui in Hungaria & Polonia nunc verſantur, nullũ admittunt.

Concilia generalia reprobata ſunt ſeptem,
14. nempe Antiochenum, tempore Julij I. & Conſtantij Imperatoris, circa annum Domini 345. in quo ab Arrianis damnatus eſt Athanaſius, & via patefacta ad everſionem Concilij Nicæni primi. Mediolanenſe Epiſcoporum pluſquam 300. tempore Liberij, & ejuſdem Conſtantij, circa annum 354. in quo etiam obliquè fides Catholica damnata eſt. Ariminenſe Epiſcoporum 600. tempore Felicis II. & ejuſdem Conſtantij anno 373. in quo ſublatum eſt de Symbolo nomen *homouſios*. Epheſinum ſecundum tempore Leonis I. & Theodoſij junioris, anno 449. in quo factione Dioſcori occiſus eſt S. Flavianus Epiſcopus Conſtantinopolitanus, & Legati Romani Pontificis fugati, ac demum hæreſis Eutychiana confirmata. Conſtantinopolitanum tempore Gregorij II. & Leonis Iſauri Iconomachi, anno 730. celebratum, contra ſacras Imagines, renitente S. Germano Patriarchà Conſtantinopolitano, qui propterea à ſua Sede dejectus eſt. Item aliud Conſtantinopolitanum Epiſcoporum 338. tempore Stephani II. & Conſtantini Copronymi, anno 755. in quo etiam Chriſti & Sanctorum Imagines abolitæ ſunt. Piſanum contra Julium II. anno 1511. reprobatum paulò poſt in Concilio Lateranenſi quinto, ſub eodem Julio II. celebrato.

Quantùm verò ad Concilia, partim confirmata,
15. & partim reprobata, ſex enumerantur, ex quibus primum eſt Sardicenſe, tempore Julij I. & Conſtantij coactum, in quo trecenti Epiſcopi Occidentales fidei Catholicæ ſubſcripſerunt, reliqui verò ſeptuaginta ſex qui erant Orientales, fidei Arrianæ. Secundum fuit Concilium Sirmienſe ſub Liberio Summo Pontifice, Conſtantio imperante, in quo duæ formæ fidei compoſitæ ſunt, una Græco idiomate Catholica; altera in lingua Latina, apertis blaſphemiis plena. In eo etiam Photini hæretici damnatio facta eſt, quam univerſalis Eccleſia recepit. Tertium eſt Concilium Trullanum, Conſtantinopoli in Palatio quod dicitur Trullum celebratum, tempore Sergij Papæ, & Juſtiniani Imperatoris. Dicitur autem partim approbatum, quia licèt Sergius Papa tunc ſedens eum reprobarit, ſubindeque Canones illius nullam ex ſe vim habeant, tamen octogeſimus ſecundus de pingendis imaginibus poſtea receptus eſt ab Adriano Papa, & à ſeptima Synodo generali. Quartum eſt Concilium Francofordienſe, tempore Adriani I. & Caroli Magni Francorum Regis coactum; licèt enim confirmatum fuerit quoad dogma in quo definit, Chriſtum non eſſe Filium Dei adoptivum, reprobatum tamen fuit quoad aliud, in quo ex errore damnatur ſeptima Synodus. Quintum eſt Concilium Conſtantienſe inchoatum ſub Joanne XXIII. & finitum ſub Martino V. tempore Sigiſmundi Imperatoris: licèt enim approbatum fuerit à Martino V. quantùm ad ultimas ſeſſiones, non tamen quoad primas. Sextum denique eſt Concilium Baſileenſe, tempore ſchiſmatis inchoatum, & continuatum Baſileæ, ac deinde Lauſanæ finitum anno 1449. quo tempore ceſſit Nicolao V. Pontifici, tam ipſum Concilium, quàm Felix V. in Summum Pontificem tempore ſchiſmatis ab ipſo Concilio creatus, cujus Concilij nihil approbatum fuit, præter aliquas diſpoſitiones circa beneficia Eccleſiaſtica.

Præter quinque fidei regulas jam explicatas,
16. nimirum Scripturam, Traditionem, Eccleſiam, Summum Pontificem, & Concilia generalia, alij ſextam aſſignant, nempe unanimem SS. Patrum in vero ſenſu Scripturæ explicando, vel traditione referenda, vel Eccleſiæ ſenſu, & dogmate fidei, ut tali indubitanter aſſerendo conſenſum. Hunc enim Eccleſia univerſalis ſequitur, & ſequi tenetur in materia fidei, ut patet ex Concilio Lateranenſi centum quinque Epiſcoporum ſub Martino I. conſultatione 5. ubi ex quinta Synodo generali referuntur hæc verba: *Super his autem in omnibus ſequimur Sanctos Patres, Doctoreſque Eccleſiæ, Athanaſium, Hilarium, Baſilium, Gregorium Theologum, & Gregorium Nyſſanenſem, Ambroſium, Auguſtinum, Theophilum, Joannem Conſtãtinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Proclum, & ſuſcipimus omnia, quæ ab eis pro recta fide, & in condemnationem hæreticorum expoſita ſunt. Suſcipimus autem & alios ſanctos & orthodoxos Patres, qui in ſancta Dei Eccleſia rectam fidem irreprehenſibiliter uſque ad finem vitæ prædicaverunt &c.* Unde SS. Patres, & Eccleſiæ Doctores, teſte Caſſiodoro, ſexaginta illi fortes ſunt, qui lectum Salomonis, ipſam ſcilicet Eccleſiam, indefeſsè cuſtodiunt, dum illam ſuis ſententiis & ſcriptis, adversùs hæreticorum tela communiunt, & defendunt. Imò *ipſi ſunt* (inquit Proſper) *qui per Dei gratiam fiunt divinæ voluntatis indices, Eccleſiarum Chriſti poſt Apoſtolos fundatores, fidelis populi duces, veritatis aſſertores, pravæ doctrinæ hoſtes, Patres in fide Catholica regeneratorum, Prædicatores cœleſtium, primi phalanges inviſibilium præliorum, exempla bonorum operum, documenta virtutũ, & forma fideliũ. Ipſi sũt Eccleſiæ duces, ipſi columnæ firmiſſimæ, quibus in Chriſto fundatis innititur omnis multitudo credentium &c.* *Apud Giſler. Cantic. 5. verſu 7.* *Libro 2. de vita contem. plat.*

Dixi *conſenſus unanimis Sanctorum Patrum*,
17. quia nullus eſt ex SS. Patribus, Doctoribus, ſeorſim ſumptus, qui ſit regula infallibilis fidei, cùm nulli ſit promiſſa infallibilitas, & ſinguli ferè in quibuſdam erraverint, ut Cyprianus in hæreticis rebaptizandis, Hieronymus in aliqua parte Danielis rejicienda, Hilarius, Ambroſius, & Auguſtinus, in aſſerenda Angelorum corporeitate; Gregorius Nazianzenus, Baſilius, & Origenes, in aſtruenda eorum creatione ante mundum corporeum, & alij in aliis. Unde Auguſtinus in Epiſtola quadam ad Hieronymum, hanc præclaram ſcribit ſententiam, quæ etiam in volumine decretorum diſt. 9. cap. *Ego ſolis*, recitatur in hunc modum à Gratiano: *Ego ſolis*

ſcripturarum libris, qui jam Canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut earum nullum Authorem aliquid erraſſe firmiſſimè credam. Si autem aliquid in eis invenero quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quàm mendoſum codicem eſſe, vel non aſſecutum interpretem quod dictum eſt, vel minimè me intellexiſſe non ambigam. Alios autem ita lego, quantalibet ſanctitate vel doctrinâ polleant, ut non ideò verum putem, quia ipſi ita ſenſerint, ſed quia per alios Authores, vel Canonicas, vel probabiles rationes, quia à verò non aberrant, mihi perſuadere potuerunt.

DISPVTATIO VI.

De actu fidei interno.

Ad quæſt. 2. D. Thomæ.

CVM actus virtutis ſpeciem deſumat ab objecto, ipſumque habitum virtutis ſpecificet, atque ita ſit medius inter utrumque, poſt exactam objecti noſtræ fidei conſiderationem, ſtatim occurrit conſideratio actûs illius. Hic autem eſt duplex, internus nimirum, cujus definitio eſt, quod ſit aſſenſus firmus, in authoritate Dei obſcurè revelantis fundatus; & externus, qui nihil aliud eſt, quàm exhibitio ſigni alicujus ſenſibilis, quo internus fidei actus declaratur. De primo agemus in hac diſputatione; de ſecundo in ſequenti.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum ad actum internum fidei requiratur pia motio voluntatis?

1. PArtem negantem tenent Scotus in 3. diſt. 25. quæſt. 1. & 2. Holcot in 1. quæſt. 1. art. 1. & Picus Mirandulanus in Apologia, quæſt. 8. diverſo tamen ducti fundamento: duo enim ultimi exiſtimant intellectum cogi ad aſſentiendum per motiva credibilitatis, non minùs quàm cogatur ad aſſenſum concluſionum propter demonſtrationem; unde ſicut aſſenſus ſcientificus non exigit piam motionem voluntatis, ita nec aſſenſus fidei. Scotus verò docet ad actum fidei ſufficere quòd voluntas ad illum merè negativè ſe habeat, ſeu quòd illi non reſiſtat; minimè verò requiri quòd intellectum ad aſſentiendum veritatibus revelatis poſitivè applicet, ac determinet. Pro defenſione affirmativæ ſententiæ, quæ communis eſt apud Theologos,

Dico, ad actum internum fidei requiri motionem voluntatis, quâ determinet & moveat intellectum, ut credat id quod ipſi cum obſcuritate proponitur.

2. Probatur primò ex Scriptura: nam ad Rom. 10. dicitur: *Corde creditur ad juſtitiam*, id eſt, voluntate movente & applicante ad credendum, ut explicat D. Thomas ibidem lect. 2. & Iſaïæ 6. & Joan. 12. infidelitas Judæorum adſcribitur duritiæ cordis, id eſt obſtinatæ voluntati. Item Lucæ 24. ſic Chriſtus increpavit duos Diſcipulos euntes in caſtellum Emaüs: *O ſtulti, & tardi corde ad credendum!* id eſt, quorum voluntas ad credendum tardè & difficilè ſe determinat. Denique

Actuum 16. dicitur de Lidia Purpuraria: *Dominus aperuit ei cor, ut intenderet, & crederet his quæ dicebantur à Paulo*: ubi per cor ſignificatur voluntas, quæ priùs tangi & immutari debet per auxilium gratiæ, quàm intellectus præbeat aſſenſum veritatibus revelatis. Unde in Concilio Arauſicano can. 5. aſſeritur, initium fidei, ſive credulitatis affectum (qui eſt ipſa pia motio voluntatis) dari nobis per Spiritum Sanctum.

Probatur ſecundò ex Auguſtino Tract. 36. in Joannem, ubi ſic ait: *Intrare quiſquis in Eccleſiam poteſt nolens, accedere ad altare poteſt nolens, ſed credere non poteſt niſi volens.* Ergo ex Auguſtino actus fidei eſt voluntarius, ſubindeque ſupponit motionem & determinationem voluntatis, applicantis intellectum ad credendum. 3.

Probatur tertiò: Aſſenſus fidei eſt liber, non ſolùm quoad exercitium, ſicut actus ſcientiæ & intelligentiæ, ſed etiam quoad ſpecificationem, ſive in ratione aſſensûs potiùs quàm diſſensûs: Ergo requirit neceſſariò piam motionem voluntatis, ratione cujus determinetur intellectus ad illum, tam quoad ſpecificationem, quàm quoad exercitium. Conſequentia eſt legitima: omnis enim actus liber intellectûs, formaliter quâ liber eſt, dependet à voluntate, & indiget ejus determinatione. Antecedens verò probatur primò ex Tridentino ſeſſ. 6. cap. 4. dicente, quòd hi qui juſtificantur, *Liberè moventur in Deum, credentes vera eſſe quæ divinitus revelata & promiſſa ſunt*: Ergo ex Tridentino actus fidei eſt liber, etiam quoad ſpecificationem. Secundò probatur idem Antecedens ratione: Poſitis omnibus motivis ad credendum, non ſolùm non neceſſitatur homo ad eliciendum actum circa res fidei, ſed nec etiam ad eliciendum actum aſſensûs potiùs quàm diſſensûs: unde Chriſto & Apoſtolis prædicantibus, & miracula facientibus, quidam myſteriis noſtræ fidei aſſentiebant, alij verò diſſentiebant; juxta illud Act. 28. *Cùm audiſſent reſurrectionem mortuorum, quidam quidem irridebant; quidam verò dixerunt, audiemus te de hoc iterum; quidam verò viri adhærentes ei, crediderunt*: Ergo aſſenſus fidei eſt liber, non ſolùm quoad exercitium, ſed etiam quoad ſpecificationem. Tertiò, Actus fidei, ſi adſint conditiones omnes requiſitæ ad meritum, eſt meritorius non ſolùm quoad exercitium actûs, ſicut actus ſcientiæ, ſed etiam quoad ſpecificationem, & ex parte objecti, ſicut actus virtutum moralium, ut docet D. Thomas hîc art. 9. & patet ex illo ad Rom. 4. *Credidit Abraham Deo, & reputatum eſt illi ad juſtitiam*: eſt etiam laudabilis, juxta illud Lucæ 1. *Beata quæ credidiſti*, & iſtud Joan. 20. *Beati qui non viderunt, & crediderunt*: Ergo talis aſſenſus, vel actus fidei, voluntarius & liber eſt quoad ſpecificationem, & non ſolùm quoad exercitium; actus enim eo modo quo eſt meritorius & laudabilis, debet eſſe liber, cùm libertas per ſe ad meritum & laudabilitatem actuum humanorum requiratur. Denique eſt ſpeciale præceptum de præbendo aſſenſu myſteriis noſtræ fidei ſufficienter propoſitis: At præceptum non datur de actibus neceſſariis, ſed de liberis: Ergo &c. 4.

Quartò ſuaderi poteſt concluſio. Intellectus non determinatur ſufficienter ad credendum, ab objecto ſibi propoſito: Ergo ut credat, indiget motione & determinatione voluntatis. Conſequentia patet: intellectus enim ſolùm poteſt determinari ab objecto, vel à voluntate. Antecedens probatur: Objectum non determinat ſuffi- 5.

cienter ad assentiendum, nisi videatur in se im- A
mediatè, ut constat in primis principiis, & in his quæ experimur; vel per necessariam consequentiam inferatur ex principiis visis, seu clarè cognitis, ut patet in conclusionibus scientificis: Sed objectum fidei nullo istorum modorum evidenter cognoscitur à nobis, cùm tale objectum sit veritas obscurè revelata, tum in seipsa, tum in causis & effectibus sibi intrinsecis: Ergo intellectus non determinatur sufficienter ad credendum ab objecto sibi proposito. Hanc rationem insinuat S. Thomas quæst. præcedenti, art. 4. ubi sic discurrit: *Fides importat assensum intellectûs ad id quod creditur. Assentit autem intellectus alicui dupliciter: uno modo quia ad hoc movetur ab* B *ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis quorum est intellectus; vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia: alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntariè declinans in unam partem, magis quàm in aliam. Et siquidem hæc sit cum dubitatione & formidine alterius partis, erit opinio: si autem sit cum certitudine, & absque tali formidine, erit fides.*

6. Hæc ratio probat contra Scotum, non sufficere, voluntatem negativè se habere, ut intellectus eliciat assensum fidei potiùs quàm dissensum: nam C voluntas negativè se habens, non supplet id quod requiritur ex parte objecti, ut determinet intellectum ad ejus assensum, nempe illius evidentiam; negatio enim supplere non potest defectum positivi, nec magis determinat ad assensum quam ad dissensum.

7. Objicies primò: Potentia non impedita potest per se ferri in objectum sibi sufficienter admotum & propositum; ut patet inductione factâ per omnes potentias, saltem quæ naturaliter & necessariò agunt, quomodo certum est intellectum agere; solius quippe est voluntatis, positis omnibus ad agendum necessariis, posse agere, vel non agere: Ergo non debet intellectus à voluntate moveri & impelli ad credendum, quando objectum fidei illi sufficienter proponitur, sed satis est illum non impediri, subindeque quod voluntas ad hoc merè negativè se habeat. D

8. Hoc est præcipuum Scoti fundamentum, cui facilè respondetur, potentiam quidem non impeditam ferri ex se in objectum sufficienter propositum, quando objectum eam prorsus determinat: hoc autem nunquam intellectui contingit, nisi quando objectum illi ita evidenter proponitur, ut non possit assensum suum cohibere; adeòque quia objectum fidei, quantumlibet sufficienter propositum, semper manet obscurum & inevidens, ideò intellectum non potest determinare, sed ad hoc pia aliqua motio voluntatis omnino requiritur. E

9. Objicies secundò: Fides stare potest cum evidentia in attestante, ut disputatione præcedenti ostendimus: Ergo & haberi absque pia motione voluntatis; nam in quo est hæc evidentia, non est necessaria pia voluntatis affectio: unde licèt in dæmonibus sit fides, cùm de illis dicat D. Jacobus quod *credunt & contremiscunt*, tamen quia habent evidentiam in attestante, & convincuntur evidentiâ signorum & miraculorum, ibi non intervenit motio aliqua voluntatis, determinantis eorum voluntatem ad credendum, sed credunt veluti inviti, & coacti.

Respondeo concesso Antecedente, negando 10.
Consequentiam: licèt enim aliquis habeat evidentiam in attestante de aliqua veritate, quia tamen veritas in se obscura est, & non visæ, non potest de se efficaciter & infallibiliter determinare intellectum ad assensum, atque adeò postulatur aliquid quod suppleat ejus insufficientiam; & hoc est pia motio, seu affectio voluntatis, ut suprà ostensum est. Unde ad illud quod subjungitur de dæmonibus, qui teste D. Jacobo credunt & contremiscunt, dicendum est, quòd quamvis in illis non sit pia affectio voluntatis, quia non credunt fide laudabili, & infusâ, quæ sit donum Dei, sed aliquo modo coacta, in illis tamen est actus voluntatis quo volunt credere, ut docet D. Thomas infra quæst. 5 art. 2. ubi sic discurrit: *Quod voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus: uno modo ex ordine voluntatis ad bonum, & sic credere est actus laudabilis: alio modo quia intellectus convincitur ad hoc quod judicet esse credendum his quæ dicuntur, licèt non convincatur per evidentiam rei.* Et postea concludit quod *in fidelibus Christi laudatur fides secundùm primum modum; & secundùm hoc non est in dæmonibus, sed solùm secundo modo.* Sentit ergo etiam dæmonis intellectum assentire rebus creditis propter imperium voluntatis, & voluntatem movere ejus intellectum ad assentiendum mysterijs fidei, non quidem ex ordine voluntatis ad bonum, sed quia intellectus convincitur ex miraculis & alijs signis, ad iudicandum illis esse credendum: sicut motio voluntatis ad credendum requiritur in eo qui ob signa manifesta credit mortem patris, aut aliam rem sibi exosam & nocivam, quamvis nullâ piâ affectione & complacentiâ circa ipsam moveatur.

Objicies tertiò: Voluntas non potest movere 11.
intellectum ad assentiendum potiùs quàm ad dissentiendum rebus fidei: Ergo ad talem assensum non indiget intellectus piâ motione voluntatis. Consequentia patet, Antecedens verò probatur. Voluntas non potest movere intellectum ad specificationem actûs, sed solùm ad ejus exercitium: Ergo nec ad assentiendum rebus fidei, potiùs quàm ad dissentiendum. Consequentia est evidens, Antecedens verò probatur ex D. Thoma 1. 2. quæst. 9. art. 1. docente proprium esse voluntatis movere omnes potentias quoad exercitium actûs, intellectûs verò movere quoad specificationem.

Respondeo negando Antecedens, ad cujus 12.
probationem, nego iterum Antecedens. Et ad ejus probationem, ex D. Thoma desumptam, dico quòd licèt proprium sit voluntatis determinare intellectum solùm quoad exercitium actûs circa aliquod objectum, quando à tali objecto sufficienter quoad specificationem determinatur ipse intellectus, ut contingit in demonstrationibus scientificis, in quibus objectum ratione suæ evidentiæ totaliter convincit intellectum; si tamen objectum, ratione suæ inevidentiæ, relinquat intellectum indifferentem ad speciem actûs, ad assentiendum, vel dissentiendum, tunc pertinet ad voluntatem, ipsum quoad hoc determinare, subindeque etiam quoad specificationem movere: maximè cùm intellectus & voluntas, ob naturalem sympathiam & connexionem quam habent ad invicem, sibi mutuò quodammodo communicent suas proprias perfectiones & virtutes; voluntas intellectui virtutem movendi quoad exercitium (propter quod intellectus ita de facto

movet potentias externas ſuo imperio) & intellectus voluntati potentiam movendi & determinandi quoad ſpecificationem.

13. Inſtabis tamen: Ideò ex ſolutione data, ad ſpeciem actûs fidei requiritur pia motio ſive affectio voluntatis, quia cùm objectum fidei, ratione ſuæ obſcuritatis, ſit ex ſe inſufficiens ad determinandum intellectum circa aſſenſum potiùs quàm diſſenſum, debet voluntas talem inſufficientiam objecti ſupplere per piam affectionem: Sed non poteſt voluntas per piam motionem, ſeu affectionem, talem inſufficientiam ſupplere: Ergo nec determinare intellectum ad ſpeciem actûs credendi. Minor probatur: Inſufficientia veritatis objecti ad movendum intellectum, & ipſum determinandum in actu fidei, eſt inſufficientia evidentiæ, quandoquidem ex dictis ideò objectum illud dicitur inſufficiens ad talem motionem & determinationem, quia non eſt evidens: Atqui voluntas non poteſt per ſuam motionem ſupplere in objecto fidei defectum evidentiæ, non enim reddit ipſum evidens, ſed relinquit obſcurum: Ergo &c.

14. Reſpondeo negando Minorem, ad cujus probationem, conceſſa Majori, dico ad Minorem, voluntatem non ideò dici per piam motionem ſupplere defectum evidentiæ objecti, quòd reddat illud evidens, ſed quia facit illud quod præſtaret evidentia objecti, ſi adeſſet, nempe determinationem intellectûs ad credendum, potiùs quàm ad diſcredendum. Quomodo autem ita determinet intellectum voluntas, ſi quæras, dico intantum id ab ea præſtari, inquantum reddit intellectum complacentem, ſive piè affectum, ſicuti ipſamet eſt complacens & piè affecta, circa myſteria fidei propoſita; talis enim complacentia & affectio eſt veluti pondus, quo non neceſſitata, ſed liberè determinata, impellit & determinat intellectum ad conſenſum potiùs quàm ad diſſenſum.

15. Ex dictis inferes, quòd cùm nihil ſit volitum, quin præcognitum, & ad omnem actum voluntatis prærequiratur aliquis actus ex parte intellectûs, neceſſarius eſt aliquis actus intellectus, quo reguletur proximè pia motio, ſeu affectio voluntatis, nimirum judicium practicum, quo convenientia & honeſtas objecti credendi voluntati repræſentetur, & ipſa efficaciter moveatur ad volendum credere. Et tale judicium practicum eſt in ſua ſubſtantia ſupernaturale, ſicut ipſa pia motio & affectio voluntatis quam regulat: unde ad utrumque actum eliciendum aliquod auxilium entitativè ſupernaturale requiritur, ut oſtendimus in Tractatu de Gratia. *Diſp. 1. art. 2.*

ARTICVLVS II.

Vtrum ad piam motionem voluntatis, intellectum ad credendum determinantis, requiratur virtus vel habitus ſpecialis, à fide diſtinctus?

16. AFfirmant Suarez, Valentia, Molina, & alij Recentiores; negant communiter Diſcipuli D. Thomæ, excepto Joanne à S. Thoma, qui concedit quidem ad piam motionem, ſubindeque ad actum fidei, non prærequiri virtutem, quæ ſit directè & per ſe moralis, aſſerit tamen neceſſariam eſſe ad eliciendum talem actum aliquam qualitatem habitualem in voluntate, reductivè pertinentem ad fidem, quatenus eſt quædam inchoatio ipſius, & participium. Pro reſolutione

Dico: Ad eliciendam piam motionem voluntatis, quâ intellectus determinatur ad credendum, non prærequiritur virtus, vel qualitas habitualis, ſed auxilium actuale ſufficit. 17.

Probatur breviter: Actus piæ affectionis eſt imperfectus in ſua ſpecie, quia non eſt ultimatus in illa, ſed comparatur per modum viæ & tendentiæ ad actum fidei: Ergo ad illum eliciendum non requiritur aliquis habitus virtutis, ſed ſufficit auxilium actuale. Antecedens conſtat, Conſequentia verò probatur. Habitus virtutis non ponitur niſi ad actus perfectos & ultimatos, qui proximè tendunt circa ſua objecta: Ergo ſi actus piæ affectionis ſe habeat ut imperfectus & vialis, non debet aſſignari aliquis habitus virtutis ad ipſum eliciendum, ſed auxilium actuale ſufficit. 18.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Actus piæ affectionis ex propria ſua ratione præcedit actum fidei, tanquam diſpoſitio ſeu inchoatio illius, ut docet D. Thomas quæſt. 14. de verit. art. 2. ad 10. Atqui virtus ſpecialis non conſtituitur ad actum qui ſe habet per modum diſpoſitionis, ſeu inchoationis alterius actûs perfecti: Ergo ad piam motionem non debet poni habitus ſpecialis, etiam imperfectus, ſed ſufficit habitus fidei, cum auxilio ſpeciali ex parte voluntatis. 19.

Addo quod non poteſt talis habitus ſpecialis habere ordinem ad quem reducatur: Ergo non datur. Probatur Antecedens, quia vel ad habitus Theologicos, vel ad morales reduci deberet: Sed ad neutrum horum habituum ordinem reduci poteſt: Ergo ad nullum. Minor quoad primam partem, quod ſcilicet talis habitus non poſſit reduci ad habitus Theologicos, conſtat, quia non attingit immediatè Deum. Quoad ſecundam probatur: Nam ſi eſſet habitus moralis, vel eſſet virtus per ſe infuſa & ſupernaturalis, vel naturalis & acquiſita? Non poteſt autem dici naturalis, quia actus piæ affectionis, ſive volitionis credendi, cùm ſit cauſa actûs fidei, eſt, ſicut ille, ſupernaturalis, ac proinde non poteſt habere pro principio, à quo elicitivè procedat, virtutem naturalem acquiſitam: non poteſt etiam talis virtus dici ſupernaturalis & per ſe infuſa, quia omnis virtus moralis per ſe infuſa ſupponit prudentiam infuſam, tanquam ſuam regulam, & iſta charitatem, utpote cùm abſque charitate deficiat debita habitudo ad ultimum finem ſupernaturalem, ſubindeque ratio prudentiæ ſupernaturalis, ut oſtendit D. Thomas 1.2. qu. 65. art. 4. ad 1. Actus autem voluntatis determinans intellectum ad credendum, non ſupponit neceſſariò charitatem, quandoquidem poteſt, ſicut actus fidei, eſſe in homine gratiâ habituali deſtituto, & in peccato mortali exiſtente: Ergo &c. 20.

Objicies primò: D. Thomas infrà quæſt. 4. art. 2. in corp. ſic habet: *Oportet quod tam in voluntate ſit aliquis habitus, quàm in intellectu, ſi debeat actus fidei eſſe perfectus:* Sed non debet poni in voluntate aliquis habitus, niſi ratione piæ affectionis, ad actum fidei requiſitæ: Ergo ad eam eliciendam aliquis habitus in voluntate requiritur. 21.

Reſpondeo cum Cajetano, aliiſque D. Thomæ Diſcipulis, S. Doctorem loqui de actu fidei perfecto, non ſolùm perfectione eſſentiali, quam

habet etiam ille qui non informatur charitate, ſed etiam perfectione accidentali, per quam conſtituitur in ratione virtutis ſimpliciter dictæ, ſive meritoriæ, qualis eſt duntaxat actus fidei charitate divinâ informatæ: ex quo ſolùm ſequitur ad piam motionem, ex imperio charitatis procedentem, requiri habitum in voluntate, nimirum ipſam charitatem; quod non negamus. Sed cum hoc ſtat, quòd ſi tam actus fidei, quàm pia motio, præcisè quoad perfectionem ipſis eſſentialem conſiderentur, qualiter conſiderantur actus eliciti ab homine peccatore, habitu charitatis deſtituto, nullus ad eos in voluntate prærequiratur habitus, ſed auxilium actuale ſufficiat.

22. Objicies ſecundò: Ad eliciendum actum fidei ponitur in intellectu habitus fidei: Ergo ad eliciendam piam motionem, ponendus eſt alius habitus in voluntate. Conſequentia probatur: Ideò ponitur habitus fidei in intellectu, & non tantùm auxilium actuale, quia actus fidei non ſemel atque iterum, ſed frequenter & connaturaliter à nobis elici debet: Atqui ſimiliter pia affectio connaturaliter & frequenter à nobis elicienda eſt, toties nimirum, quoties eliciendus eſt actus fidei: Ergo, &c.

23. Reſpondeo negando conſequentiam, & paritatem. Ad cujus probationem, nego Majorem: Ratio enim ob quam requiritur habitus fidei in intellectu, non eſt quia actus ille connaturaliter & frequenter eſt eliciendus, ſed quia eſt actus in ſua ſpecie perfectus & ultimus: unde cùm hoc non reperiatur in pia motione, ſed hæc ſit actus imperfectus, & per modum viæ ac inchoationis ad actum fidei, non requiritur ſicut ad illum habitus, ſed ſufficit auxilium actuale; quamvis ex eo quòd talis motio frequenter elici debeat à voluntate, & connaturaliter, debeat illud auxilium frequenter dari, & eſſe connaturaliter debitum ipſi habitui fidei.

ARTICVLVS III.

Vtrum actus internus fidei ſit neceſſarius ad ſalutem, non ſolùm neceſſitate præcepti, ſed etiam neceſſitate medij?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ.

24. SVppono primò, ſalutem hominis duplicem à Theologis diſtingui, primam videlicet & ſecundam. Primam ſalutem hominis vocant ejus juſtificationem, quomodo nomen ſalutis accipitur ad Epheſ. 2. dum dicitur, *Gratiâ eſtis ſalvati per fidem*, & ad Titum 3. *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis.* Ultimam ſalutem appellant beatitudinem noſtram ſupernaturalem: in qua ſignificatione accipitur nomen ſalutis Marci ultimo, dum dicitur: *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, ſalvus erit.*

25. Suppono ſecundò, duplicem eſſe neceſſitatem, unam præcepti, alteram medij. Prior eſt debitum & obligatio proveniens ex præcepto per ſe: poſterior verò eſt ejus ſine quo aliquid obtineri nequit, ſive id ſit ex natura ipſarum rerum, quæ ſunt ita connexæ (quomodo alimentum eſt medium neceſſarium ad conſervandam vitam animalis) ſive ex inſtitutione cauſæ alicujus dominantis, quæ voluit & ordinavit ut unum ſine altero obtineri nequeat.

Inter ea autem quæ ſunt neceſſaria neceſſitate medij, & ea quæ ſunt neceſſaria neceſſitate præcepti tantùm, hoc reperitur diſcrimen, quòd ea quæ ſunt neceſſaria neceſſitate medij in ordine ad aliud, debent indiſpenſabiliter poni in re, ſaltem ſecundùm viam & potentiam ordinariam, ad hoc ut aliud acquiratur: ea autem quæ ſunt tantùm neceſſaria neceſſitate præcepti in ordine ad aliud, non eſt ſemper neceſſe quòd ponantur in re, ad hoc ut aliud acquiratur, ſed ſufficit quòd ſint in præparatione animi, & quòd ponantur in re, datâ occaſione in qua præceptum obligat. Item neceſſitas præcepti non viget, niſi præceptum cognoſcatur ab eo qui parere tenetur: at verò medium, ſive ignoretur, ſive non, eſt neceſſarium, & ſine illo non poteſt finis obtineri.

26. Suppono tertiò, duplicem eſſe medij neceſſitatem: unam ſimplicem & abſolutam, quando medium tale eſt, ut ſine ipſo in re habito finis non poſſit obtineri: aliam ſecundùm quid, quando ſufficit in re vel in voto. Priori modo gratia ſanctificans eſt neceſſaria ad ſalutem, quia ſine ipſa, habita in re, ſalus obtineri nequit: poſteriori verò baptiſmus, aut ſacramentum pœnitentiæ, ſine quibus contritio, cum ſacramenti voto, poteſt ſufficere ad ſalutem, & ſacramenti defectum ſupplere. Quærimus ergo in præſenti, an actus fidei ſit neceſſarius ad ſalutem, tam primam quàm ſecundam, id eſt ad juſtificationem, & beatitudinem, non ſolùm neceſſitate præcepti, ſed etiam neceſſitate medij, idque ſimpliciter & abſolutè, ita ut ſine ipſo in re habito homo nec juſtificari, nec ſalutem æternam obtinere poſſit?

27. Partem negantem tenet Andreas Vega, lib. 6. in Trid. cap. 17. & 20. ubi docet primò, ſi quis invincibiliter Deum ignoraret (quod tamen, inquit, nunquam contingit, ſed nec poteſt contingere) poſſe nihilominùs hujuſmodi hominem ſalvari, ſi legem naturæ ad amuſſim obſerver, & ſi quando contra eam peccaverit, de facto doleat. Secundò docet, naturalem cognitionem, quam de Deo per creaturas aſſequi poſſumus, ad ſalutem ſine fide & cognitione ſupernaturali ſufficere. Ne tamen ejus ſententia Pelagiana appareat, addit talem hominem non fore juſtificandum ſine gratia Chriſti: quia quando talem habet de Deo cognitionem, datur ejus voluntati auxilium neceſſarium, ut actum charitatis & amoris Dei ſuper omnia eliciat, qui actus in voto & implicitè fidem continet: nam tunc in ſe ita affectus eſt talis homo, ut ſi ſciret eſſe credendum propter divinam authoritatem, incunctanter crederet. Eandem ſententiam tenuit Sotus lib. 2. de natura & gratia cap. 11. ſed eam poſtea in quarto ſententiarum ſub finem retractavit; & meritò, cùm hæc opinio errorem apertè ſapiat, & Scripturæ, Concilijs, & SS. Patribus repugnare videatur, ut patebit ex dicendis aſſertione ſequenti.

§. II.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

28. DIco igitur, actum internum fidei ſupernaturalis eſſe omnibus adultis ſimpliciter neceſſarium, neceſſitate medij, ad ſalutem, ita ut ſine illo in re habito juſtificari & ſalvari non poſſint, ſecundùm legem ordinariam.

Probatur primò conclusio ex Scriptura, Conciliis, & SS. Patribus. In primis ad Hebræos 11. dicitur: *Sine fide autem impossibile est placere Deo: credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, & inquirentibus se remunerator sit:* loquitur autem Apostolus de *fide actuali*, sive de actu fidei, ut indicat ly *accedentem*, quod significat actu tendentem: loquitur etiam de fide supernaturali, scilicet de illa quam definierat in principio dicens: *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* Item ad Galat. 3. & ad Ephes. 2. & passim alibi, justificatio attribuitur fidei, quasi fundamento & radici. Imò Habacuc 2. dicitur quod justus ex fide vivit. Quæ omnia loca, & plura alia, quæ possent adduci, manifestè declarant, actum internum fidei supernaturalis esse ad justificationem & salutem necessarium, necessitate medij.

29. Idem colligitur ex Conciliis, præsertim ex Tridentino sess. 6. cap. 7. ubi ait quod causa instrumentalis nostræ justificationis *est sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificatio.* Et cap. 8. dicit quod *fides est humanæ salutis initium, fundamentum, & radix omnis justificationis.* Et can. 3. sic definit: *Si quis dixerit sine prævenienti Spiritus Sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit.* Si autem fides est initium, fundamentum, & radix salutis aut justificationis, est necessaria per modum medij, ac proinde necessitate medij ad salutem consequendam.

Favent etiam SS. Patres, præcipuè Augustinus, serm. 38. de Tempore, ubi hæc scribit: *Fides est humanæ salutis initium, sine hac nemo ad filiorum Dei consortium potest pervenire: quia sine ipsa, nec in hoc sæculo quisquam justificationis consequitur gratiam, neque in futuro vitam possidebit æternam.*

30. Respondet Vega, hæc testimonia probare quidem fidem esse ad salutem necessariam, sed vel in re, vel in voto: hominem autem qui legem naturalem perfectè servaret, Deumque invincibiliter ignoraret, habere fidem in voto; si enim illi Evangelium debitè annuntiaretur, statim re ipsa crederet.

Sed contra: Licèt interdum ad salutem & justificationem sufficiat baptismus in voto, quando scilicet quis fidem habet, cujus beneficio credit baptismum esse necessarium, & subest aliquod impedimentum, ratione cujus eum non potest suscipere; in fide tamen non est eadem ratio, cùm enim illa sit primum salutis fundamentum, nihil est prorsus in quo votum & desiderium fidei fundari possit; non enim fundabitur in cognitione naturali, cùm ipsa nullam cum fide connexionem aut relationem habeat: Igitur perperam asseritur, eum hominem, qui solam cognitionem naturalem haberet, fidem supernaturalem in voto & desiderio habiturum.

31. Dices: non haberet quidem fidem in voto explicito, sed implicito.

Contra: Cùm istud votum, saltem ratione objecti, sit quid supernaturale (objectum quippe ejus est fides ipsa supernaturalis) necessariò debet fundari, etiamsi implicitè sumatur, in re aliqua, quæ sit ejusdem ordinis cum illo, nempe supernaturalis: At supponit Vega hominem de quo loquitur, omni prorsus cognitione supernaturali carere: Ergo non potest dici eum fidem supernaturalem in voto etiam implicito habere.

Addo quod, si fides in voto sufficiat ad salutem, multò magis charitas: faciliùs enim ipsa potest haberi in voto, quàm fides, cùm antecedatur à fide & spe, nec non ab inchoata quadam dilectione & propensione erga Deum, in quibus tanquam in semine latet & continetur: Sed absurdum est, & Scripturis apertissimè repugnans, aliquem sine vera & absoluta charitate posse salvari: Ergo fides in voto non sufficit ad salutem.

32. Probatur secundò conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 3. in qua valde laborat Cajetanus, sic tamen breviter potest proponi. Perfectio & salus rationalis creaturæ consistit in eo quod ipsi tribuitur ex quadam supernaturali participatione divinæ bonitatis: Ergo ut eam consequatur, necessarium est quod ad Deum tendat, accedat, & veniat motu supernaturali, quo se in Deum convertat, & ad talem salutem disponat: Sed talis motus fieri nequit, nisi voluntatis affectus, quo in Deum tendimus, per actum fidei dirigatur, proponentem objectum ad quod debet voluntas converti; quia cùm voluntas sit potentia cœca, necessariò ductum intellectûs proponentis objectum præsupponit: Ergo ductus fidei supernaturalis, ad salutem hominis est necessarius, & non sufficit cognitio Dei naturalis.

33. Confirmatur: Media debent esse fini consentanea, cùm finis in ipsis virtualiter aliquo modo contineatur: Sed finis noster est omnino supernaturalis, nempe visio beatifica: Ergo media per quæ debemus eum adipisci, debent similiter esse supernaturalia: At hæc sunt cognitio & amor: Ergo ipsa supernaturalia esse debent.

§. III.

Solvuntur objectiones.

34. OBjicies primò: Paulus ad Rom. 2. ait: *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt:* Sed ad obtinendam salutem sufficit observare præcepta naturalia, juxta illud Christi Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; quo loco de præceptis Decalogi, quæ naturaliter cognosci possunt, loquitur: Ergo sine actu fidei infusæ & supernaturalis homo potest consequi salutem.

35. Confirmatur: Idem Apostolus ad Hebræos 11. explicans qui actus credendi sit necessarius ad salutem, ait: *Credere oportet accedentem ad Deum, quia est, & inquirentibus se remunerator sit:* At hic actus non est supernaturalis, cùm utraque veritas sit naturalis, & utriusque cognitio naturali lumine acquiri possit; unde Chrysostomus homil. 4. de providentia ait, veteres Philosophos agnovisse, Deum præmia bonis, malis verò supplicia post mortem præparasse: Ergo actus fidei infusæ & supernaturalis, ad salutem non est necessarius.

36. Confirmatur ampliùs: In lege naturæ aliqui salvabantur, absque eo quòd tenerentur amplecti legem Judaïcam, ut docet D. Thomas 1. 2. quæst. 98. art. 5. ad 3. Sed in tali lege, nullum fuit præceptum supernaturale, nec ulla cognitio Dei, nisi naturalis; ideò namque status ille dicebatur legis naturæ, quia homines solâ legis naturalis cognitione ducebantur: Ergo actus fidei, saltem in tali statu, ad salutem non fuit necessarius.

37. Ad objectionem respondeo, varias esse hujus loci Apostoli expositiones, quarum omnes argumento abundè satisfaciunt, duas tantùm hîc bre-

vitatis causâ subjiciam. Prima est Augustini lib. 1. de spiritu & littera, cap. 27. dicentis, hac particulâ, *naturaliter*, non excludi cognitionem supernaturalem & gratiam, quam constat nonnullos inter Gentes fuisse assecutos, ut Melchisedech, Jetro, Job, & alios; sed tantùm legem Mosaïcam, & Evangelium excludi; ita ut sensus sit, quòd Gentes quæ legem scriptam, scilicet á Moïse, aut a Christo traditam, non habent, naturaliter, id est instinctu aliquo naturæ suæ à Deo indito, ea quæ legis sunt faciunt. Neque hæc expositio tanquam repugnans textui rejicienda est: tum quia D. Thomas ibidem lect. 3. & 1. 2. quæst. 109. art. 4. ad 1. eam amplectitur: tum etiam, quia sicut peccatum dicitur contra naturam; sic etiam gratia, & supernaturalis cognitio dici potest naturalis, id est naturæ valdè consentanea.

38. Secunda expositio est aliorum, qui verbum hoc, *naturaliter*, in germana sua significatione retinent, aiuntque Gentes naturaliter aliqua præcepta naturalia observasse, ut quæ sunt faciliora, v. g. honorare parentes, dare eleemosynam, non furari, non mœchari; non tamen omnia, imò neque difficiliora, ut, non concupisces, Diliges Deum tuum plusquam teipsum; ad hæc enim implenda auxilium supernaturale est necessarium, ut in Tractatu de gratia ostendimus. *Disp. 1. art. 5.* Quod autem hæc interpretatio sit legitima, probant ex eo quòd Apostolus dicat solùm Gentes illas naturaliter facere ea quæ sunt legis, non verò eas totam legem, aut omnia præcepta facere & adimplere: quemadmodum infrà dicit, quando de Gentibus justificatis & conversis ad Deum loquitur, eas totam legem observare, per fidem nempe & gratiam Dei.

39. Ad primam confirmationem, nego Minorem: quando enim Apostolus ait, credere oportet accedentem ad Deum, quod inquirentibus se remunerator sit, non loquitur de remuneratione temporali, sed æterna & supernaturali, ut patet ex sequentibus: *Juxta fidem defuncti sunt omnes, non acceptis repromissionibus, sed à longè eas aspicientes.* Et paulò post: *Moyses grandis factus, negavit se esse filium filiæ Pharaonis, majores divitias æstimans thesauro Ægyptiorum improperium Christi; respiciebat enim in remunerationem:* ad cognoscendum verò remunerationem æternam & supernaturalem, fides infusa & supernaturalis requiritur. Unde ad Chrysostomum dicendum est, ipsum solùm velle, veteres Philosophos agnovisse, Deum esse remuneratorem naturalium bonorum, aliquâ remuneratione temporali, aut saltem inferiori visioni beatificæ.

40. Ad secundam negò etiam Minorem, nempe quod in lege naturæ nullum fuisset præceptum supernaturale, nec ulla cognitio Dei, nisi naturalis: si enim hoc ita esset (inquit Bannez) sequeretur in lege naturæ, veram fuisse hæresim Pelagianam, cùm in eo statu per solam naturam homines salvari potuissent; quod nemo Catholicus unquam dicet. Talis ergo status non ideò lex naturæ dicebatur, quia nullum tunc esset præceptum supernaturale, sed quòd nullum tale exteriùs scriptum & determinatum contineret, ut rectè annotavit Soto in 4. dist. 1. quæst. 2. art. 3. ubi subdit, præceptum divinum fidei, spei, & charitatis, inspiratum fuisse Adæ, & deinceps per Patres suæ posteritatis, nempe Seth, Enoch, Noë, &c. ad alios vivâ voce derivatum: quod colligit ex D. Thoma 3. p. quæst. 70. art. 2. ad 2.

A Objicies secundò: Justinus cap. 28. Apologiæ Socratem salvum esse asserit, imò non dubitat eum martyrem appellare, eò quòd ob eandem causam, ob quam Christiani, passus sit. Plures etiam existimant Platonem æternam obtinuisse salutem; propter quod ab Augustino, in libris de civitate, Divinus appellatur. Imò idem Justinus orat. ad Antoninum non veretur insigniores Philosophos, & quotquot è Gentibus, licèt adventum Christi præcesserint, cum ratione vixerunt, Christianos appellare: Ergo ad salutem non requiritur necessariò fides. 41.

Respondeo, si ita sit, quod insigniores illi Philosophi salvi sint, Deum illis ante mortem cog- 42.
B nitionem supernaturalem infudisse, cujus ope explicitè ea quæ credenda sunt crediderunt. Verùm eorum salus valde incerta est, imò contrarium probabilius est, cùm multis vitijs, ijsque gravissimis laboraverint: Socrates enim ebrietati, & iracundiæ addictus fuit: Plato verò idololatriæ favit, & fœminarum usum promiscuum permisit; qua de causa à Jeronymo in Epist. ad Heliodorum *stultus* appellatur, & Bernardus Tractatu de erroribus Abailardi lib. 4. ait, quod ille *dum multùm sudat, quomodo Platonem faciat Christianum, se probat ethnicum.* Unde uterque fortè de eorum numero est, contra quos invehitur Apostolus cap. 1. ad Romanos, & quos ait datos fuisse in reprobum sensum. Quod autem à
C Justino Socrates appelletur martyr, ideò est, quia ab Athenienſibus injustè fuit condemnatus, eò quòd unicum Deum, & non plures in scholis passim profiteretur. Augustinus verò Platonem divinum nuncupat, quòd de Deo & virtutibus multò perfectiùs & subtiliùs quàm cæteri disseruerit. Demum Justinus veteres Philosophos, & quotquot è Gentibus cum ratione vixerunt, Christianos appellat, quia Christus est ratio & sapientia Patris, ut explicat Baronius initio Annalium Ecclesiasticorum.

Objicies tertiò: Sicut ad Hebræos 11. dicitur: 43.
sine fide impossibile est placere Deo, sic etiam Joan. 3. scribitur: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei:*
D Sed hoc non obstante, Theologi docent posse aliquem adultum salvari sine baptismo in re susceptо; quando scilicet ejus copiâ aut notitiâ caret: Ergo similiter sine actu fidei supernaturali salvari poterit.

Respondeo non esse eandem rationem de bap- 44.
tismo, & actu fidei: nam baptismus suppleri potest voto, quod virtualiter continetur in actu fidei: actus verò fidei supernaturalis, cùm non contineatur virtualiter in cognitione naturali, utpote multò inferiori & imperfectiori, si non adsit in re, nullâ viâ suppleri potest, ut suprà explicatum est.

Objicies quartò: Homo educatus in sylvis, 45.
vel apud barbaras nationes, qui nihil unquam
E audivit, vel audire potuit de rebus fidei, & qui proinde est infidelis negativè, si sequatur ductum rationis in prosecutione boni honesti, & fuga mali, justificabitur & salvabitur, ut docet S. Thomas quæst. 14. de verit. art. 11. ad 1. Ergo in aliquo casu ad neutram salutem actus fidei necessarius est.

Respondeo ex eodem S. Doctore citato, cer- 46.
tissimè tenendum esse, quod Deus vel internâ inspiratione, vel ministerio alicujus prædicatoris, talem hominem illuminabit de mysterijs fidei, quæ ad justificationem & salutem necessariò credenda

credenda sunt: illudque de facto præstitit tum Eunucho Reginæ Candacis, Actuum 8. ad quem missus est Philippus; tum Cornelio, ad quem missus est D. Petrus Actuum 10. sicut & cap. 16. Paulus ad quosdam in Macedonia. Imò Dionysius cap. 9. de cœlesti Hierarchia refert multos Gentilium, Angelorum ministerio, qui eis mysteria fidei revelarunt, salutem fuisse assecutos. Videri etiam potest Thaulerus in institutionibus, ubi aliquid simile refert de aliquo infideli, qui præ multitudine religionum ignorabat quam amplecti deberet.

47. Instat Vega: Quilibet adultus potest, secundùm legem ordinariam, sine miraculo justificari, & salvari: Sed hic modus instructionis, quem ponit D. Thomas, non potest fieri sine miraculo, ut manifestum videtur: Ergo ad illum non debemus recurrere, sed dicere quod homo, saltem in aliquo casu extraordinario, potest sine fide justificari.

48. Respondeo concessa Majori, negando Minorem: talis enim modus instructionis, licèt sit rarus & extraordinarius, non tamen est propriè miraculosus, quia illum petit in similibus casibus lex ipsa ordinaria & connaturalis statui gratiæ, quæ sicut debet connaturaliter supponere ex parte voluntatis aliquem actum supernaturalem, qui sit dispositio ad justificationem, ita & ex parte intellectûs cognitionẽ aliquã supernaturalem, quæ actum illum voluntatis dirigat, necessariò prærequirit: ordo etiam gratiæ connaturaliter exigit, ut dentur auxilia, saltem sufficientia, non ponentibus obicem, quando urget obligatio alicujus præcepti supernaturalis; aliàs Deus obligaret ad impossibile, quod infinitæ ejus bonitati, & clementiæ omninò repugnat.

Articvlvs IV.

Vtrum ante adventum Christi necessaria fuerit ad salutem, necessitate medij, fides explicita Incarnationis, seu Redemptoris futuri?

49. CErtum est in lege naturæ, & in lege scripta, fidem saltem implicitam in Christum fuisse simpliciter & absolutè necessariam, necessitate medij ad salutem: quia fides explicita Dei, ut authoris supernaturalis, subindeque ut collatoris gratiæ, & remuneratoris supernaturalis, semper & absolutè fuit homini necessaria necessitate medij ad salutem, ut patet ex dictis articulo præcedenti; in tali autem fide continetur, implicitè saltem, post lapsum Adami, fides in Christum, tanquam unum ex medijs ad salutem hominis à Deo præordinatis. Unde solùm difficultas est, an etiam fides explicita Incarnationis, seu Redemptoris futuri, fuerit tunc necessaria ad salutem, necessitate medij; ita ut nullus omninò in eo statu fuerit justificatus, & salvatus, nisi talem fidem & cognitionem explicitam priùs habuerit? Affirmant aliqui, quos suppresso nomine refert Bannez hîc artic. 8. & quos ex recentioribus Thomistis secutus est Philippus à S. Trinitate, disp. 4. art. 4. Sed opinio negans communis est, non solùm apud Thomistas, sed etiam apud extraneos. Unde sit

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

50. DIco igitur: Ante Christi adventum, seu in lege naturæ, & in lege scripta, fides explicita Christi, seu Redemptoris & Mediatoris venturi, non fuit necessaria necessitate medij ad salutem, sed satis erat tunc credere, Deum per suam providentiam velle homines à peccatis liberare, illisque de rebus ad salutem æternam necessarijs providere. Ita ex antiquis Theologis expressè docet D. Antoninus 4. p. Theologali tit. 8. cap. 3. §. 9. ubi hæc scribit: *In veteri testamento apud omnes nationes sufficiebat credere illa duo, quæ ponit Apostolus ad Hebr. 11. Accedentem ad Deum oportet credere quia est, & quod inquirentibus se est remunerator. Minores ergo credentes illa duo expressè, credebant implicitè omnes articulos fidei, & hoc sufficiebat eis*, ut scilicet salvarentur.

Idem asserit S. Thomas hîc art. 7. ad 3. ubi de Gentibus ait: *Si qui salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide mediatoris: quia etsi non habuerint fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum, secundùm modos sibi placitos.* Et artic. 8. ad 1. ait: *illa duo explicitè credere de Deo* (nempe Deum esse, & habere providentiam supernaturalem de hominum salute) *omni tempore, & quoad omnes, necessarium fuit, non tamen est sufficiens omni tempore, & quoad omnes.* Quibus verbis insinuat, saltem aliquo tempore, nempe ante adventum Christi, & quoad aliquos, nimirum quoad eos qui fidem explicitam mediatoris tunc habere non poterant, fuisse sufficiens ad salutem, credere Deum esse, & habere providentiam supernaturalem de salute hominum. Item in 3. dist. 25. quæst. 2. art. 2. quæstiunc. 2. ad 3. expressè docet, quod illi quibus non erat facta revelatio de Christo venturo, *Salvabantur fide implicitâ Redemptoris, implicando fidem suam in cognitione Dei.*

51. Ex his deduci potest ratio fundamentalis nostræ conclusionis: Illud enim non est necessarium necessitate medij ad salutem, sine quo salus obtineri potest: At plures homines ante adventum Christi, seu in lege naturæ, & in lege gratiæ, poterant salutem assequi, absque fide explicita in Christum, etiam sub nomine Redemptoris præcisè, venturum: Ergo talis fides non erat tunc necessaria necessitate medij ad salutem. Major patet: Minor probatur. Quamvis in lege naturæ, & in lege scripta, aliqui habuerint fidem explicitam in Christum ut mediatorem, major tamen pars hominum, sub illis legibus viventium, implicitè solùm adventum Christi ut Redemptoris credidit, ut docet expressè D. Thomas locis citatis, & hîc art. 7. ubi loquens de hominibus fidelibus, ante legem scriptam, & sub lege scripta, sacrificia offerentibus, dicit quod licèt majores explicitè cognoscerent significatum illorum sacrificiorum, nempe mortem Christi, minores tamen, sive rudiores, qui haud dubiè erant in majori numero quàm majores, sub velamine illorum sacrificiorum, *velatam habebant de Christo venturo cognitionem*; & tamen cum illa cognitione velata, sive implicita, certum est quod poterant salvari: alioquin enim, ut optimè arguit idem S. Doctor in 3. dist. 25. quæst. 2. art. 2. quæstiunc. 2. in corp. carentes fide implicita in Christum, destituti

fuiſſent medio ſimpliciter neceſſario ad ſuam ſalutem, quod tamen de tanta hominum multitudine non eſt credibile: Ergo &c. A

52. Confirmatur ex D. Chryſoſtomo homil. 37. in Matth. ubi ait multos ex Gentilibus ſalvos fuiſſe, ſine fide explicita in Chriſtum. Idem docent Clemens Alexandrinus lib. 5. & 6. Stromatum, Euſebius lib. 1. de præparatione Evangelica cap. 3. Irenæus lib. 2. contra hæreſes, Auguſtinus lib. 19. contra Fauſtum, & alij ex SS. PP.

53. Probatur ſecundò concluſio: Duobus ſolùm modis poteſt aliquid dici neceſſarium ad ſalutem neceſſitate medij, videlicet vel ex natura rei, vel ex decreto ſeu inſtitutione divina, juxta dicta art. præcedenti in ſecunda ſuppoſitione: Sed neutro B modo fides explicita in Chriſtum ut redemptorem neceſſaria fuit ad ſalutem in lege ſcripta, vel in lege naturæ: Ergo nullo modo. Probatur Minor: & primò quod non ex natura rei, patet, quia ſola cognitio & fides explicita unius Dei, ut authoris & remuneratoris ſupernaturalis, ſufficiebat ad excitandum actum dilectionis Dei, & perſeverandum in illo uſque ad finem vitæ. Quòd verò neque ex inſtitutione Dei, probatur: Tum quia nec ex Scriptura, nec ex traditione conſtat de illa: Tum etiam, quia ſi hujuſmodi fides tunc fuiſſet ex inſtitutione Dei ad ſalutem neceſſaria, eam curaſſet Deus ubique terrarum prædicari, cùm in rebus neceſſarijs ad ſalutem nullo modo C deſit; quod tamen non ita factum eſt, nam tunc veri Dei cognitio vix ultra Judæam ſe extendebat, juxta illud Pſalmi 75. *Notus in Judæa Deus, in Iſrael magnum nomen ejus*: Ergo &c.

54. Probatur tertiò: Fides explicita in Chriſtum, ut Redemptorem, ſupponit neceſſariò, ut conſtat, fidem & cognitionem explicitam de peccato originali, ſive de communi lapſu generis humani: Sed neque in lege naturæ, neque in lege ſcripta, neceſſaria fuit neceſſitate medij fides, ſive cognitio explicita peccati originalis; tale ſiquidem peccatum non continetur in antiqua ſcriptura, niſi valde implicitè & obſcurè, neque habemus fundamentum aſſerendi, quod de illo aliqua traditio D explicita tunc exiſteret, quæ eſſet communis: Ergo neque in lege naturæ, neque in lege ſcripta, neceſſaria fuit, neceſſitate medij, fides ſive cognitio explicita Chriſti ut Redemptoris. Imò non eſt certum, tunc communem populum Judæorum cognoviſſe Meſſiam venturum ut Redemptorem animarum, ſed duntaxat ut Regem & liberatorem temporalem; cùm ipſe etiam Nicodemus, quamvis eſſet Magiſter in Iſraël, ignoraret tamen, ut ex Evangelio conſtat, Chriſtum eſſe Deum.

55. Advertendum tamen eſt, nos loqui de ſtatu hujus vitæ, quia credibile eſt juſtos omnes, qui ante adventum Chriſti deceſſerunt, explicitam Incarnationis fidem habuiſſe in Lymbo: hanc enim à Patribus, ut Abraham, Moyſe; Joanne Baptiſta, Lazaro, & ſimilibus acceperunt. Unde nos hîc de ſtatu hujus vitæ agimus, & contendimus non fuiſſe neceſſarium ad ſalutem illis qui ante Chriſti adventum vixerunt, durante eorum vita, myſterium Incarnationis, ſeu Chriſtum ut Redemptorem & Mediatorem explicitè cognoſcere; ſed explicitam providentiæ Dei ſupernaturalis fidem, in qua implicitè fides Redemptoris, ſeu Mediatoris continetur, fuiſſe ſufficientem ad eorum ſalutem.

§. III.

Solvuntur objectiones Patris Philippi.

OBjicit in primis P. Philippus quædam Scripturæ teſtimonia, quibus aſſeritur neminem 56. ſalvari, vel fuiſſe unquam ſalvatum, niſi per Chriſtum, & merita ipſius: 1. ad Corinth. 15. *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Chriſto omnes vivificabuntur.* 2. ad Timoth. 1. *Gratia data nobis eſt in Chriſto ante tempora ſæcularia.* Actuum 4. *Non eſt in aliquo alio ſalus, neque enim eſt aliquod aliud nomen ſub Cœlo datum, in quo oporteat nos ſalvos fieri.* Et Apocal. 13. Chriſtus dicitur Agnus, qui occiſus eſt ab origine mundi. B

Reſpondeo hæc, & ſimilia teſtimonia, non militare contra noſtram ſententiam: in illis enim 57. non expreſsè dicitur omnes homines ſalvari, & fuiſſe ſalvatos per fidem Chriſti, ſed tantùm per Chriſtum, & ſanguinem, ſeu merita ipſius: fatemur autem nulli unquam gratiam & ſalutem fuiſſe conceſſam, niſi per Chriſtum; cùm ſit cauſa ſalutis & juſtitiæ univerſaliſſima, in genere cauſæ meritoriæ: negamus tamen ſalutem hanc & juſtificationem nonniſi per fidem explicitam illius, in ratione Mediatoris, fuiſſe communicatam, & dicimus eam potuiſſe communicari per fidem explicitam providentiæ Dei ſupernaturalis, in qua implicitè fides ipſius Mediatoris continetur. C

Dices: Fides Mediatoris remotiſſimè tantùm in 58. fide providentiæ continetur: Ergo fides providentiæ ſupernaturalis non ſufficiebat, ut homines qui ſub lege naturæ, & ſub lege ſcripta vivebant, Chriſto incorporarentur, & ab eo ut capite influxum gratiæ & ſalutis reciperent.

Reſpondeo negando Antecedens: nam ſatis proximè in fide providentiæ ſupernaturalis continetur fides Mediatoris: per hanc enim credimus Deum velle hominibus ſuccurrere, eos à peccatis liberare, & gratiæ reſtituere; quæ ſunt mera ipſius Mediatoris munia, & officia: quò fit ut homines, ſub lege naturæ, & ſub lege ſcripta viventes, Chriſto ſufficienter unirentur & incorporarentur, divinam hanc providentiam actualiter & expreſsè credendo. D

Objicit ſecundò: D. Auguſtinus Epiſt. 10. 59. & lib. 18. de civitate Dei, cap. 47. dicit *Nemini ante adventum Chriſti conceſſum fuiſſe quod eſſet juſtus, niſi cui divinitus revelatus eſt unus Mediator Dei & hominum homo Chriſtus.* Item D. Thomas hîc art. 7. ait omni tempore oportuiſſe credi aliquo modo explicitè myſterium Incarnationis: Ergo falſum eſt, quod fides explicita de tali myſterio non fuerit neceſſaria neceſſitate medij, tempore legis naturæ, & legis E ſcriptæ.

Ad locum D. Auguſtini reſpondent aliqui 60. S. Doctorem in eo hyperbolicè locutum fuiſſe, ut gratiam Chriſti abundantiùs commendaret adversùs Pelagianos. Verùm (ut rectè obſervat P. Philippus) ſi hæc reſponſio admittatur, dabitur occaſio ſic interpretandi in alijs S. Auguſtinum, & ita nihil certi in ejus doctrina habebitur.

Reſpondent ſecundò alij, D. Auguſtinum non 61. loqui de juſtificatione, quæ eſt ſalus inchoata, ſed de illa quæ eſt ſalus perfecta & conſummata, qualis eſt duntaxat beatitudo, quam nullus unquam abſque fide Mediatoris explicita eſt aſſecutus, quia eam ſaltem in Lymbo habuit, ut

suprà annotavimus : cum quo stat aliquos non habuisse in vita præsenti talem fidem ; proindeque eis non fuisse necessariam, ut mererentur suam beatitudinem. Sed

62. Respondetur tertiò, & meliùs, nemini ante adventum Christi concessum fuisse quod esset justus, nisi cui revelatus est Christus, revelatione vel explicitâ, vel implicitâ : sicut enim fides Christi distingui potest in explicitam, & implicitam, ita & eius revelatio, utpote cùm Deus revelando explicitè seipsum, ut authorem supernaturalem, justificatorem, & remuneratorem, eo ipso Christum ut mediatorem virtualiter & implicitè revelet. Quod autem hæc interpretatio sit legitima, & Augustinus de fide, & revelatione Incarnationis duntaxat implicita intelligi debeat, patet ex alio ejus testimonio : nam idem S. Doctor lib. 2. contra Pelagium & Cœlestium, qui est de peccato originali, cap. 24. ait : *Sine fide Incarnationis, & mortis, & resurrectionis Christi, neque antiquos justos, ut justi essent, à peccatis potuisse mundari, & Dei gratiâ justificari, veritas Christiana non dubitat :* At ferè apud omnes certum est, fidem explicitam Passionis & Resurrectionis Christi, in his qui sub lege naturæ, & sub lege scripta vivebant, ad salutem non fuisse necessariam : Ergo pariter, juxta Augustini Doctrinam, fides explicita Incarnationis ad eorum salutem non erat necessaria, sed sufficiebat implicita, quæ in fide Dei, ut provisoris supernaturalis, continetur.

63. Ad locum D. Thomæ dico, ex eo duntaxat concludi, quod omni tempore oportuit aliquos habere fidem explicitam in Christum, nempe (ut se explicat in corpore articuli) tempore legis scriptæ, & legis naturæ, majores, sive doctiores : cum quo stat minores, sive rudiores, potuisse tunc salvari sine tali fide, ut idem S. Doctor, locis suprà adductis, expressissimè & clarissimè docet.

64. Objicit tertiò : Maximè conveniens apparet, quod sicut Christus est mediator Dei & hominum, causa moralis meritoria salutis humanæ, & principium justificationis & glorificationis, sic omnes justificentur & glorificentur in ordine ad ipsum, sive dependenter ab illo, ac proinde per actum fidei in ipsum explicitè cognitum, qui actus sit necessarius necessitate medij, ita ut nullus sine ipso justificatus unquam fuerit : Ergo tam in lege naturæ, quàm in lege scripta, fuit necessaria ad salutem fides aliqualiter explicita Redemptoris futuri.

65. Respondetur ex dictis, quod licèt Christus sit causa salutis universalissima in genere meriti, ita ut nullus unquam hominum, sive in statu legis naturæ, sive in statu legis scriptæ, sive in statu legis gratiæ, absque illius meritis salutem sit assecutus ; non tamen hinc colligi potest, ejus fidem explicitam fuisse in primo & secundo statu necessariam in ratione medij ad salutem & justificationem : ad hoc enim ut in statu legis naturæ, & in statu legis scriptæ, homines influxum gratiæ à Christo venturo, & in mente ac decreto Dei existente, moraliter reciperent, sufficiebat quòd ipsi moraliter unirentur, & incorporarentur per fidem implicitam in ipsum : alioquin, ut suprà dicebamus, rudioribus, qui fide explicitâ in Christum carebant, defuissent media simpliciter necessaria ad salutem ; quod tamen de tanta hominum multitudine non est credibile.

ARTICVLVS V.

Vtrum post Christi adventum, & legis Evangelicæ promulgationem, fides explicita Incarnationis, & Trinitatis, sit necessaria ad salutem, necessitate medij?

66. NEgant ex Thomistis Soto, Javellus, & Serra, & ex extraneis Suarez, Delugo, Martinonus, & alij. Affirmant Joannes à S. Thoma, Philippus à S. Trinitate, Valentia, Molina, Duvallius, & Coninckus. Canus verò relectione de Sacramentis in communi, & Bannez hîc art. 8. duplicem distingunt salutem, unam inchoatam & imperfectam, quæ in justificatione à peccatis sita est ; alteram perfectam & completam, quæ in æterna beatitudine consistit ; & dicunt ad primam quidem sufficere fidem implicitam mysterij Trinitatis, & Incarnationis, sed ad secundam necessariò necessitate medij requiri fidem explicitam utriusque mysterij.

§. I.

Vera sententia statuitur.

67. DIco tamen : post sufficientem legis Evangelicæ promulgationem, fides explicita mysterij Incarnationis, & Trinitatis, necessaria est necessitate medij ad utramque salutem, id est ad justificationem, & ad æternam beatitudinem.

Ut faciliùs intelligatur hæc assertio, duo distinguenda sunt tempora, unum quod intercessit inter mortem Christi, & sufficientem Evangelij promulgationem ; aliud verò, in quo lex Evangelica sufficienter fuit per totum orbem promulgata. In priori tempore, non fuit necessaria fides explicita Incarnationis & Trinitatis, saltem necessitate medij : tunc enim qui nihil de Christo audiverant, neque audire potuerant, in eodem statu erant, ac qui ante adventum Christi vivebant ; quia etsi lex Evangelica jam esset à legislatore condita & confirmata, nihilominus defectu sufficientis promulgationis ubique terrarum adhuc non obligabat, vel saltem, quod præcipuè intendimus, lex illa non erat adhuc medium ad salutem omnino necessarium. Igitur quemadmodum illis, qui ante adventum Christi vivebant, fides divinæ providentiæ supernaturalis, quâ Deus genus humanum à miserijs & peccatis liberare volebat, satis erat ad justificationem & salutem, ut articulo præcedenti ostendimus : sic etiam in illa temporis intercapedine, quæ inter mortem Christi, & sufficientem Evangelij promulgationem intercessit, fides explicita Incarnationis & Trinitatis non fuit in ratione medij ad salutem omnibus hominibus necessaria. Unde in hac conclusione loquimur solùm de tempore illo, in quo lex Evangelica sufficienter per totum orbem promulgata fuit. Hoc præmisso.

68. Probatur primò conclusio ex Scriptura Sacra : nam Marci ultimo fides Evangelica, quæ sine dubio fidem explicitam Incarnationis & Trinitatis includit, ad salutem ante omnia alia exigitur : *Prædicate Evangelium omni creaturæ : qui crediderit, & baptizatus fuerit, salvus erit : qui verò non crediderit, condemnabitur.* Quæ

verba expendens D. Bernardus Epiſt. 77. ſubdit: *Cautè igitur & vigilanter non repetivit: Qui verò baptizatus non fuerit, ſed tantùm, qui verò non crediderit, condemnabitur; innuens ſolam interdum ſufficere fidem ad ſalutem, & ſine ipſa ſufficere nihil.* Quibus verbis apertè declarat, fidem Evangelij (quæ ut diximus cognitionem explicitam Incarnationis & Trinitatis includit) eſſe magis neceſſariam, quàm baptiſmum, & nullo modo ſupplebilem, ſubindeque eſſe medium omnino neceſſarium ad ſalutem. Unde Joan. 3. dicitur: *Qui non credit in eum, jam judicatus eſt, quia non credit in nomine unigeniti filij Dei*, id eſt, quia non accepit fidem Chriſti, quæ in nova lege eſt certiſſimum, & unicum ſalutis remedium; ſicut in antiqua Iſraëlitæ, à ſerpentibus læſi, aliter ſanari non poterant, quàm aſpectu ſerpentis ænei, quem Moyſes juſſu Dei erexerat in deſerto.

69. Probatur ſecundò concluſio ex Tridentino, ſeſſ. 6. cap. 6. ubi loquens de diſpoſitione ad juſtificationem, & de ijs quæ ad illam obtinendam debent credi, ait: *Liberè moventur in Deum, credentes vera eſſe quæ divinitùs revelata & promiſſa ſunt; atque illud in primis, à Deo juſtificari impium per gratiam ejus, per redemptionem quæ eſt in Chriſto Jeſu.* Ubi ponderandum eſt ly *in primis:* nam ſi hoc credere de redemptione in Chriſto Domino, eſt in primis neceſſarium, nihil eſt magis neceſſarium, quàm illud: Ergo fides explicita de Chriſto, in ſtatu novæ legis, inter prima credibilia ad ſalutem neceſſaria numeratur, ſubindeque ad juſtificationem, & beatitudinem conſequendam, neceſſitate medij neceſſaria eſt. Unde idem Concilium ibidem cap. 8. ait hominem juſtificari gratis per fidem hanc, de qua loquitur Apoſtolus ad Roman. 3. cùm ait: *Quem propoſuit Deus propitiatorem pro peccatis per fidem in ſanguine ipſius*, quæ utique eſt fides explicita Chriſti ut Redemptoris: ſubditque talem fidem eſſe humanæ ſalutis initium, fundamentum, ac radicem omnis juſtificationis, ſine qua impoſſibile eſt placere Deo, & ad filiorum ejus conſortium pervenire: unde cùm radix plantæ, & fundamentum ædificio, neceſſitate medij neceſſaria ſint, ita ut abſque radice nec illa vivere poſſit, neque iſtud abſque fundamento ſubſiſtere; ſic nec aliquis vita ſupernaturali gratiæ vivere, nec in vitam æternam ædificari poteſt, abſque fide in Chriſtum mediatorem; quæ idcirco ab Apoſtolo ſubſtantia, id eſt baſis, ſeu fundamentum, Græcè ὑπόστασις rerum ſperandarum, definitur.

70. Probatur tertiò ex SS. Patribus, qui apertè favent noſtræ ſententiæ: Auguſtinus enim in libro de corrept. & gratia, cap. 7. ſic ait: *A damnatione ſe non liberabunt, qui dicere poterunt, ſe non audiviſſe Evangelium.* Et infrà: *Quicunque ab illa generali damnatione iſta divinæ gratiæ largitate diſcreti ſunt, non eſt dubium, quod & procuratur Evangelium audiendum, & cùm audiunt, credunt.* Ubi apertè ſupponit fidem Evangelicam, atque adeò explicitam Incarnationis & Trinitatis cognitionem, eſſe prorſus ad ſalutem neceſſariam. Item in libro de ſpiritu & littera cap. 29. hæc ſcribit: *Fide Jeſu Chriſti impetramus ſalutem, & quantùm nobis inchoatur in re, & quantùm perficienda expectatur in ſpe.* Similiter Hieronymus in cap. 1. ad Epheſ. dicit: *Non ante filij eſſe poſſumus, quàm filij ejus Jeſu Chriſti fidem & intelligentiam recipiamus.* Et in cap. 3. ait: *Fiducia, atque acceſſus ad Deum principium & origo, fides in Chriſtum eſt.* Denique Hugo Victorinus lib. 1. de ſacramento parte 10. cap. 5. aſſerit peractâ redemptione non minùs eſſe neceſſarium, credere in Deum redemptorem, quàm ab initio, peractâ creatione, neceſſe fuit credere in Deum creatorem: Sed ab initio fuit ſemper neceſſarium, neceſſitate medij, credere explicitè in Deum creatorem, ut art. 3. oſtendimus: Ergo nunc in lege nova, peractâ Incarnatione, eadem neceſſitate, ad ſalutem neceſſarium eſt credere in Chriſtum redemptorem.

71. Probatur quartò ex D. Thoma, qui etiam manifeſtè docere videtur eandem ſententiam. Nam in 3. diſt. 25. quæſt. 2. art. 2. quæſtiunc. 2. hæc ſcribit: *Poſt adventum Chriſti, quia jam myſterium redemptionis impletum eſt, & corporaliter, & viſibiliter prædicatum, tenentur omnes ad credendum explicitè, & ſi aliquis inſtructorem non haberet, Deus ei revelaret, niſi ex culpa ſua remaneret.* Ergo ſentit, hanc fidem explicitam eſſe neceſſariam neceſſitate medij ad ſalutem; aliàs enim, ſi aliquis inſtructionem non haberet, ſine illa poſſet juſtificari, quod S. Doctor non admittit, ſed recurrit ad extraordinarium modum inſtruendi, qui tunc eſſet debitus.

72. Ad hæc & ſimilia Scripturæ, Conciliorum, & SS. Patrum teſtimonia, reſpondent aliqui, ijs duntaxat probari, fidem Chriſti explicitam eſſe neceſſariam in voto, non tamen in re: dicunt verò illam haberi in voto, quando quis ex fide unius Dei proviſoris ſupernaturalis, charitatem & contritionem de peccatis concipit; tunc enim ita affectus eſt, ut ſi Chriſti Incarnationem audiret, ei inconcuſſanter crederet.

73. Sed contra primò: Si ita eſſet, ſequeretur in lege gratiæ fidem Chriſti non eſſe magis neceſſariam ad ſalutem, quàm in lege naturæ, vel in lege ſcripta; nam ut articulo præcedenti oſtendimus, in his duabus legibus fides Chriſti eo modo ſufficiebat, quatenus nempe mediator in fide divinæ providentiæ implicitè credebatur: Sed hoc dici nequit, ut patebit probatione ſequenti: Ergo nec illud.

Secundò, Si in nova lege fides Chriſti explicita in voto ſufficeret ad ſalutem, illa non eſſet magis neceſſaria, quàm baptiſmus, cùm baptiſmus in voto ad ſalutem ſufficiat: Sed hoc repugnat D. Bernardo ſuprà relato: Ergo & illud.

Tertiò, Si in nova lege ad ſalutem ſufficeret habere in voto fidem explicitam Incarnationis, virtualiter & implicitè contentam in fide Dei ut proviſoris ſupernaturalis, falſum eſſet quod docet S. Thomas ſuprà relatus, nempe quod ſi aliquis invincibiliter ignoraret myſterium redemptionis, & nullam de illo haberet inſtructionem, Deus ei revelaret, niſi ex ſua culpa hoc impediret: nam modus ille extraordinarius inſtructionis non eſſet debitus, nec ad ſalutem neceſſarius, ut patet. Unde Auguſtinus de prædeſtinatione Sanctorum, cap. 7. loquens de Cornelio, ad quem inſtruendum miſſus eſt Petrus, Actuum 10. *Si poſſet* (inquit) *ſine fide Chriſti ſalvus eſſe, non ad eum ædificandum mitteretur Petrus architectus:* Ergo &c.

Demum Chriſtus Joan. 14. dixit: *Creditis in Deum, & in me credite.* Ubi æquiparat in nova lege fidem de ſeipſo ut Redemptore, fidei quæ eſt de Deo ut Creatore, & univerſali Proviſore: Sed hæc indubitanter, non ſolùm in voto, ſed etiam in re, requiritur ad juſtificationem & ſalutem, ut art. 3. contra Vegam oſtendimus: Ergo & illa.

Unde Lovanienſes apud Tapperum art. 8. ſic dicunt: *Ante juſtificationem, ante omnia, neceſſaria eſt in adultis fides, quâ credimus Chriſtum Ieſum Dei Filium nobis propitiatorem à Patre propoſitum eſſe pro peccatis noſtris, in ſanguine ipſius, ſine qua fide, nullis noſtris operibus, nullâque pœnitentiâ, juſtificatio poteſt obtineri.*

74. Probatur quintò concluſio ratione fundamentali. In lege gratiæ, poſt ſufficientem Evangelij promulgationem, debet haberi perfectior cognitio, ſubindeque perfectior fides Chriſti Redemptoris, quàm ante legem gratiæ; hoc enim exigit perfectior ſtatus legis gratiæ, in quo velamen, poſitum ſuper caput fidelium, ſublatum dicitur, juxta illud Apoſtoli ad Galatas 3. *Antequam veniret fides, ſub lege cuſtodiebamur, concluſi in eam fidem, quæ revelanda erat*; & iſtud ad Epheſ. 3. *In aliis generationibus non eſt agnitum myſterium Chriſti, ſicut nunc revelatum eſt*: Sed in ſtatu legis naturæ, & legis ſcriptæ, neceſſaria fuit, neceſſitate medij, fides implicita Chriſti Redemptoris, ut patet ex dictis articulo præcedenti: Ergo fides explicita de Chriſto Redemptore, eſt eodem modo neceſſaria in ſtatu legis gratiæ, poſt ſufficientem Evangelij promulgationem.

75. Ex his confutata manet ſingularis ſententia Cani & Bannis: teſtimonia enim Scripturæ, Conciliorum, & Patrum, ſuprà relata, non ſolùm de ſalute perfecta, & conſummata, quæ eſt beatitudo, ſed etiam de imperfecta & inchoata, qualis eſt juſtificatiò, loquuntur, præſertim illa quæ ex Tridentino adduximus: Ergo ad utramque ſalutem fides explicita Chriſti Redemptoris neceſſitate medij requiritur. Addo quod, cùm homo per gratiam juſtificantem reddatur filius adoptivus, & hæres Dei, ac proinde habeat jus ad gloriam, tanquam ad hæreditatem, ipſaque gratia juſtificans Joan. 4. dicatur fons aquæ ſalientis in vitam æternam; abſurdum videtur aſſerere, poſſe aliqua ad juſtificationem ſufficere, quæ tamen ad æternam ſalutem non ſufficiunt. Unde vel dicendum eſt, fidem explicitam Incarnationis non eſſe neceſſariam neceſſitate medij ad obtinendam beatitudinem, quod Canus & Bannes non admittunt; vel aſſerendum, fidem implicitam hujus myſterij non ſufficere ad juſtificationem.

76. Confirmatur, & magis vis hujus rationis expenditur: Supponamus adultum adeptâ juſtificationis gratiâ ſtatim mori, antequam fidem explicitam Incarnationis habuerit, quæro ab illis Authoribus, an ille æternam beatitudinem conſequatur, vel non? Si primum dicant, ſequitur aliquem non ſolùm primam, ſed etiam ſecundam ſalutem, poſſe ſine explicita fide Chriſti Redemptoris obtinere; quod illi non admittunt. Si verò ſecundum aſſerant, ſequitur filium Dei adoptivum, ejuſque hæredem, ab æternæ fœlicitatis hæreditate excludi, & jure hæreditario, quod ad illam ratione gratiæ juſtificantis habet, fraudari; quod abſurdiſſimum eſt, & repugnat Tridentino, ſeſſ. 6. cap. 16. dicente nihil deeſſe juſtificatis, quominus ſuo tempore, ſi in gratia deceſſerint, vitam æternam conſequantur.

77. Reſpondet primò Canus, impoſſibile eſſe, hominem illum juſtificatum mori, antequam fidem explicitam mediatoris acceperit.

Sed contra: Homo iſte eſt mortalis, illumque ſicut & alios omnes, infinita mortis pericula circunſtant, & ſi ſecundùm curſum cauſarum naturalium, ſtatim ab adepta ſua juſtificatione mori debeat, non eſt cur Deus, propter unius privati hominis ſalutem, curſum illum generalem perturbare debeat; pro ſalute enim multitudinis innumerabilis parvulorum, ſine baptiſmo decedentium, eum ordinem non perturbat: Ergo multò minùs pro ſalute unius id faciet, & vitam ejus diutiùs protrahet, ut finem mediatoris explicitam aſſequatur.

78. Reſpondet ſecundò, quod ſi moriatur homo ille ſtatim ab adepta ſua juſtificatione, continuò ut à corpore ſolvetur ejus anima, antequam beatitudine æternâ perfruatur, diſcet explicitè myſterium Incarnationis.

Sed contra: Si hoc ſufficeret, ut fides explicita Incarnationis eſſet neceſſaria ad ultimam ſalutem, neceſſitate medij, ſequeretur quod illa non alio modo eſſet ad ſalutem neceſſaria adultis, quàm parvulis; cùm etiam animæ parvulorum, poſt baptiſma à corpore ſolutæ, ſtatim explicitè cognoſcant myſterium Incarnationis: Sed hoc videtur abſurdum: Ergo & illud.

79. Ex dictis etiam manifeſtum relinquitur, cognitionem explicitam myſterij Trinitatis eſſe in nova lege neceſſariam neceſſitate medij ad juſtificationem & ſalutem: nam ut diſcurrit D. Thomas hîc art. 8. *Myſterium Incarnationis Chriſti explicitè credi non poteſt, ſine fide Trinitatis: quia in myſterio Incarnationis Chriſti hoc continetur, quod Filius Dei carnem aſſumpſerit; quod per gratiam Spiritus Sancti mundum renovaverit; & iterum quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit; & ideò eodem modo quo myſterium Incarnationis Chriſti ante Chriſtum fuit explicitè creditum, à majoribus, implicitè autem & quaſi adumbratè à minoribus, ita etiam & myſterium Trinitatis. Et ideò etiam poſt tempus gratiæ divulgatæ tenentur omnes ad explicitè credendum myſterium Trinitatis, & omnes qui renaſcuntur in Chriſto, hoc adipiſcuntur per invocationem Trinitatis, ſecundùm illud Matth. ultimo: Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti.*

80. Confirmatur: Ut viator ad terminum perveniat, debet & locum ad quem tendit, & viam quâ ad illum itur, cognoſcere: Sed terminus ad quem per fidem tendimus, eſt clara viſio Dei unius & Trini, Chriſtus verò eſt via per quam ad illum itur, juxta illud: *Ego ſum via, veritas, & vita*, & iſtud: *Ego ſum oſtium, per me ſi quis introierit, ſalvabitur*: Ergo cognitio myſterij Trinitatis, & Incarnationis, eſt medium neceſſarium ad beatitudinem conſequendam.

81. Confirmatur ampliùs: Myſterium Trinitatis, & myſterium Incarnationis, ſunt principale objectum viſionis beatificæ in patria, juxta illud Chriſti Joan. 17. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te Deum verum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum*: Ergo & fidei in via; huic enim reſpondet ipſa viſio, juxta illud Pſalmi 47. *Sicut audivimus* (hîc per fidem) *ſic vidimus in civitate Domini virtutum.*

82. Ex his intelliges, falſam eſſe & erroneam ſententiam quorundam recentiorum Caſuiſtarum, docentium abſolutionis capacem eſſe hominem, etſi neſciat myſterium Sanctiſſimæ Trinitatis, & Incarnationis Verbi Divini: ſi enim explicita utriuſque myſterij cognitio ad primam & ultimam ſalutem, id eſt, ad juſtificationem & beatitudinem, neceſſitate medij requiratur, manifeſtum eſt eos, qui illa myſteria penitus ignorant, non poſſe juſtificari, ſubindeque eſſe incapaces abſolutionis ſacramentalis, donec de illis ſuffi-

cienter instructi fuerint. Unde Academia Lovanienſis, ad inſtantiam Archiepiſcopi Mechlinienſis, doctrinam illorum Caſuiſtarum reprobavit, & gravi cenſurâ notavit. A

83. Obiter tamen advertendum eſt, non eſſe neceſſe ad recipiendam abſolutionem à peccatis, & obtinendam juſtificationem per ſacramentum pœnitentiæ, diſtinctè cognoſcere illa myſteria; eorum quippe diſtinctus conceptus difficillimus & obſcuriſſimus eſt; ſed ſatis eſſe illa quoad ſubſtantiam credere: ſufficit enim explicitè credere Filium Dei fuiſſe incarnatum, & non requiritur ut ſciatur unionem eſſe factam in ſuppoſito, non in natura. Similiter ſufficit explicitè credere, eſſe unum Deum, & tres Divinas Perſonas, quarum una eſt Pater, alia Filius, alia Spiritus Sanctus: B non eſt verò neceſſarium ſcire explicitè, Filium eſſe Verbum, & procedere per cognitionem, & Spiritum Sanctum eſſe amorem, & procedere per voluntatem. Unde D. Thomas hîc art. 7. ait *Alia ſubtiles conſiderationes circa Incarnationis articulos* (idem dicendum de Trinitate) *tenentur aliqui magis vel minùs explicitè credere, ſecundum quod convenit ſtatui & officio uniuſcujuſque.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

84. OBjicies primò: Illud non eſt neceſſarium ad juſtificationem neceſſitate medij, ſine quo homo poteſt juſtificari: Sed in nova lege homo poteſt juſtificari abſque fide explicita Incarnationis: Ergo talis fides non eſt neceſſaria neceſſitate medij ad juſtificationem. Major patet: Minor probatur primò exemplo Cornelij: *Ille enim*, ut ait D. Thomas infrà quæſt. 10. art. 4. ad 3. *habebat fidem implicitam Chriſti, nondum manifeſtatâ Evangelij veritate, unde ut eum in fide pleniùs inſtrueret, mittitur ad eum Petrus.* Idem docet 3. p. quæſt. 69. art. 4. ad 2. ubi dicit, quod *Cornelius, & alij ſimiles, conſequuntur gratiam & virtutes per fidem Chriſti, & deſiderium baptiſmi impliciè, vel explicitè: poſtmodum tamen in baptiſmo majorem copiam gratiæ & virtutum conſequuntur.* C

85. Secundò probatur eadem Minor: Si homo nutritus in ſylvis, vel apud barbaras Gentes educatus, ubi nihil unquam audivit de Evangelio, nec audire potuit, ſequeretur ductum rationis naturalis in fuga mali, & proſecutione boni honeſti, ille juſtificaretur à Deo, ut ſuprà art. 3. dicebamus: Sed ille tunc non haberet fidem explicitam myſterij Incarnationis & Trinitatis, cùm nihil unquam de illis audiviſſet: Ergo homo poteſt juſtificari ſine fide explicita myſterij Incarnationis & Trinitatis. Simile argumentum fieri poteſt de puero perveniente ad primum inſtans uſûs rationis: ſi enim ille tunc ſe convertat in Deum ut Authorem naturæ, eligendo ſequi bonum honeſtum & rationi conſonum, juſtificabitur; ſin minùs, peccabit mortaliter, ut docet D. Thomas 1. 2. quæſt. 89. art. 6. Atqui in illo inſtanti non poteſt inſtrui, ſeu illuminari de Incarnationis & Trinitatis myſteriis, ſed ad hoc aliquod tempus requiritur; cùm modus intelligendi plura in unico inſtanti non ſit humanus, ſed angelicus, præſertim in illo primo inſtanti uſûs rationis, in quo nimis confusè homo intelligit: Ergo puer in illo inſtanti, per ſolam fidem implicitam Incarnationis & Trinitatis, juſtificari poteſt. D

86. Tertiò ſuadetur eadem Minor: Catechumenus, qui ſucceſſivè edocetur de rebus fidei, priùs audiens Deum eſſe, & remuneratorem, ac proviſorem ſupernaturalem, poterit elicere actum fidei, & in Deum ut Authorem ſupernaturalem credere: poſitâ autem cognitione ſupernaturali Dei, poteſt actum dilectionis Dei, ut eſt finis ſupernaturalis, elicere: unde cùm actus charitatis cum peccato ſtare nequeat, ille antequam quidquam de Incarnatione & de Trinitate audiat, ſubindeque antequam illa myſteria explicitè credat, juſtificari poterit. E

87. Denique probatur eadem Minor: Inter Chriſtianos ſunt aliqui homines adeò rudes, & ſtupidi, ut myſteria Incarnationis & Trinitatis vero conceptu apprehendere non valeant, nec per conſequens ea explicitè credere. Idem eſt de mutis, ac ſurdis à nativitate, vix enim poſſibile eſt nutibus ac ſignis eos inſtruere de ſubſtantia horum myſteriorum, ut ea explicitè credant. At illi poſſunt juſtificari, alioquin ipſis neganda eſſet abſolutio, & alia Sacramenta, quamvis facerent quod in ſe eſt, ut quæ tenentur ſcire addiſcerent: Ergo ſine fide explicita Incarnationis, & Trinitatis, qui illa myſteria invincibiliter ignorant, juſtificari poſſunt.

88. Aliqui ex noſtris Thomiſtis, ut ab his difficultatibus ſe expediant, docent, quod quamvis per ſe loquendo homo, poſt ſufficientem Evangelij promulgationem, ſine fide explicita Incarnationis & Trinitatis juſtificari nequeat, interdum tamen per accidens, abſque tali fide, juſtificationis gratiam obtinere poteſt, per ſolam fidem explicitam Dei, ut authoris & proviſoris ſupernaturalis. Quod ut magis explicent, dicunt duo eſſe genera mediorum, quæ ſunt ad ſalutem neceſſaria; quædam ex natura rei talia ſunt, ut gratia, & charitas; & ſine illis nunquam homo, etiam per accidens, & ſuppoſitâ ignorantiâ invincibili, juſtificationem & ſalutem conſequi valet: alia ſunt talia tantùm ex inſtitutione & voluntate Dei, ut Baptiſmus vel Pœnitentia, & ſine illis in re habitis ſalus interdum obtineri poteſt, per ſolum votum & deſiderium ipſorum; & hujus generis dicunt eſſe in nova lege fidem explicitam myſterij Incarnationis & Trinitatis.

89. Sed hæc ſolutio & doctrina diſplicet: tum quia ſuprà oſtendimus, poſt ſufficientem Evangelij promulgationem, fidem explicitam Chriſti eſſe ad juſtificationem & ſalutem neceſſariam, non ſolùm in voto, ſed etiam in re: tum etiam quia ex illa ſequeretur, hominem per accidens, & in aliquo caſu extraordinario, poſſe conſequi ſalutem, abſque fide explicita Dei, ut Creatoris & Authoris ſupernaturalis, cùm talis fides non ſit medium ex natura rei ad ſalutem neceſſarium, ſed tantùm ex inſtitutione & voluntate Dei, qui poſſet, ſi vellet, homines juſtificare & ſalvare abſque tali actu, & per fidem explicitam aliorum attributorum. Addo quod, ſi homo poſt ſufficientem Evangelij promulgationem, per accidens abſque fide explicita Incarnationis juſtificari poſſet, inutiliter omnino D. Thomas, ſuprà relatus, recurreret ad modum extraordinarium inſtructionis in illis qui nihil unquam audierunt, vel audire potuerunt de Evangelio, ac inutiliter doceret, quod ſi aliquis inſtructionem de myſterio redemptionis non haberet, Deus illud ei revelaret, niſi ex ſua culpa impediret: talis enim modus extraordinarius inſtructionis non eſſet neceſſarius ad juſtificationem, ut de ſe patet. Unde hac ſolutione prætermiſſâ.

90. Ad argumentum respondeo, concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem primò dici potest, fidem explicitam de Christo non esse necessariam ad justificationem, nisi post sufficientem Evangelij promulgationem: tempore autem Cornelij non fuerat sufficienter quoad omnes promulgatum Evangelium, etiam in Palestinâ; cujus indicium est, quia non solùm ad illum baptizandum, sed etiam instruendum de fide, missus est Petrus Actuum 10. Secundò respondeo, Cornelium habuisse tunc fidem explicitam Incarnationis quoad substantiam, quam, ut ait D. Thomas, à Judæis commorantibus in Cæsarea acceperat, & fuisse à Petro instructum de circunstantia temporis, quia ignorabat, an adhuc esset completa. Unde quando idem S. Doctor locis citatis ait, quod Cornelius habebat fidem implicitam Christi, & cum ea justificatus est, hoc debet intelligi de fide implicita, quoad circunstantias Incarnationis, non verò quantùm ad ejus substantiam.

91. Ad secundam, concessâ Majori, nego Minorem: nam si homo nutritus in sylvis, vel apud barbaras nationes educatus, ubi nihil unquam audivit de Evangelio, benè viveret secundùm legem naturalem, ex auxilijs divinæ gratiæ (sine quibus tota lex naturæ observari diu non potest) tunc ex iisdem auxiliis facienti quod in se est Deus non denegaret alias gratias actuales, necessariò necessitate medij prævias ad justificationem, inter quas est fides explicita in Christum Redemptorem, quam Deus illi concederet, vel mittendo aliquem Prædicatorem, vel aliquem Angelum ad illum instruendum, vel illum immediatè per seipsum illuminando interiùs de tali mysterio. Unde Act. 8. legitur Deum misisse Philippum ad Eunuchum Candacis Reginæ Æthiopum, ut illum de fide Christi & mysterio Incarnationis instrueret, & baptizaret. Et D. Dionysius cap. 5. Cœlestis Hierachiæ dicit multos Gentilium adeptos fuisse salutem per ministerium Angelorum, ut art. 3. retulimus. Item S. Thomas hîc art. 7. ad 3. ait quod multis Gentilium fuit facta revelatio de Christo, & in hujus rei confirmationem refert, quod tempore Constantini Augusti, & Helenæ matris ejus, inventum fuit quoddam sepulchrum, in quo jacebat homo, auream laminam habens in pectore, in qua scriptum erat: *Christus nascetur ex Virgine, & ego credo in eum. O sol sub Helenæ & Constantini temporibus iterum me videbis.*

Ad aliud exemplum de puero, ad primum instans rationis perveniente, dicendum est, instans illud non esse physicum, sed morale, subindeque aliquam temporis moram, seu durationem includere, in qua puer potest vel immediatè à Deo, vel mediante homine, vel Angelo, de mysterio Incarnationis & Trinitatis instrui, seu illuminari, & per fidem explicitam utriusque mysterij, ad justificationem se disponere.

92. Ad tertiam dico, amorem illumerga Deum, quem Catechumenus potest concipere, ante propositam fidem explicitam Christi, esse quidem supernaturalem, sed tamen imperfectum, & non ex toto corde, sicut oportet ad justificationem: quia amor ex toto corde, qui est charitas, non est simplex complacentia de ipso fine ultimo, sed efficax tendentia & intentio finis, quæ requirit ordinem ad media, cùm intentio non sit de fine simpliciter, sed in ordine ad media; atque adeò quia redemptio Christi est unicum & necessarium medium perveniendi ad finem, qui diligit Deum sine ordine ad hoc medium, etsi habeat complacentiam & amorem simplicem de fine, non habet tamen dilectionem efficacem, quippe qui nondum attendit, nec intendit media necessaria ad hunc finem.

Ad quartam dicendum, nullum esse adeò rudis 93.
ingenij, qui si sit compos rationis, mysteria Incarnationis & Trinitatis, sibi sufficienter proposita, confusè seu quantùm ad substantiam apprehendere non valeat, maximè ex auxilio supernaturali, quod Deus non denegat. Si autem contendas dari aliquos adultos, qui, facta sufficienti diligentia & propositione, talia mysteria percipere, seu apprehendere non valent, dico quòd se habent, quantùm ad hoc, sicut amentes & parvuli, qui sine ullo actu fidei salvantur: quod Adversarij dicere tenentur de illis, qui adeò bardi & stupidi sunt, quod Deum ut authorem & provisorem supernaturalem apprehendere non valent; cùm in eorum sententia ad justificationem requiratur fides explicita de Deo, ut authore & provisore supernaturali.

Objicies secundò: Apostolus ad Hebræos 11. 94.
explicans quænam explicitè credenda sint ad justificationem & salutem, ait: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & inquirentibus se remunerator sit:* Sed in his verbis nulla fit mentio de Christo ut Redemptore: Ergo in nova lege fides explicita Incarnationis non est medium ad justificationem & salutem necessarium.

Respondeo cum D. Thoma in 3. dist. 25. quæst. 95.
2. art. 2. quæstiunc. 4. ad 1. quod Apostolus loco citato posuit illa quæ oportuit credi explicitè à quolibet homine in quocunque statu, sed non excluſit quin in statu legis gratiæ debeamus explicitè credere Christum Redemptorem, cujus virtute justificamur & glorificamur; quamvis fides illa explicita de Christo non sit necessaria ad justificationem & salutem, ex natura rei, sed ex institutione & beneplacito Dei, qui sicut non redemit genus humanum, nisi per Christum, licèt occurrerent alij modi, ita noluit aliquem justificari, nisi per fidem Christi explicitam in nova lege, & implicitam in antiqua. Nec propterea est coarctata via ad salutem, ut aliqui opponunt, quia & præstò sunt auxilia ad hujusmodi fidem explicitam habendam, & modò abundantior datur gratia, quàm in lege veteri, & per ipsam incarnationem homo mirum in modum ad amorem Dei excitatur & inflammatur; nam ut canit Ecclesia, *dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapimur.* Addo non esse inconveniens, quod lex nova sit gravior quàm antiqua, quoad actus interiores, licèt sit facilior ex gratia, ut ex D. Augustino docet D. Thomas 1. 2. quæst. 107. art. 4.

DISPVTATIO VII.

De actu exteriori fidei.

Ad quæstionem 3. Divi Thomæ.

COnsiderato actu interno fidei, superest ut de actu ejus exteriori disputemus, nimirum de confessione seu professione ejus, quæ actus fidei exterior dicitur, quia est extra illam potentiam in qua subjectatur fides, nimirum

intellectum. Duas autem solùm circa hunc actum tractat D. Thomas quæstiones, quas articulis sequentibus resolvemus.

ARTICVLVS PRIMVS.

An exterior fidei confessio sit actus elicitus à fide, vel duntaxat imperatus?

VAlentia hîc quæst. 3. puncto 1. negat exteriorem fidei confessionem esse actum ab ea elicitum: dicit tamen censeri actum illius virtutis, quia habet laudem ex objecto formali illius, & in illud tanquam in finem ordinatur. Huic sententiæ favet Suarez lib. 2. de religione cap. 3. ubi docet nullum dari actum virtutis, ab ea elicitum, extra subjectum in quo est.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco tamen: Exterior fidei confessio à virtute
96. fidei elicitur, & non solùm imperatur.

Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 1. in corp. ubi sic habet: *Sicut conceptus interior eorum quæ sunt fidei, est propriè fidei actus, ita & exterior confessio:* Sed hoc esset falsum, si actus externus fidei esset tantùm ab illa imperatus, & non procederet efficienter ab habitu fidei, sicut actus interior: Ergo &c. Clariùs adhuc in resp. ad 3. loquitur S. Doctor pro nostra conclusione, ait enim: *Fides interior mediante dilectione causat omnes exteriores actus virtutum, mediantibus aliis virtutibus, imperando, non eliciendo; sed confessionem producit tanquam proprium actum, nulla alia virtute mediante.* Ex quibus sic argumentor: Si externa fidei confessio non eliceretur ab ea, sed tantùm imperaretur, illam non produceret fides, nisi mediante alia virtute, à qua nimirum elicitivè procederet, ut constat: Sed ex D. Thoma in verbis citatis, externam fidei confessionem produ- D
cit fides ipsa, nulla alia virtute mediante: Ergo il-
97. lam elicit, & non solùm imperat.

Probatur secundò ratione, quam S. Doctor ibidem insinuat: Actus imperatus ab aliqua virtute, nunquam habet per se ordinari ad objectum & finem talis virtutis, sed per accidens tantùm, & ex intentione alterius, ut patet in actu justitiæ, aut fortitudinis, à charitate imperato: Sed confessio exterior fidei per se & ex natura sua ordinatur ad finem & objectum fidei; nam exterior locutio per se ordinatur ad idem objectum, & eundem fidem, ad quem ordinatur interior locutio vel conceptus: *Exterior enim locutio* (inquit S. Doctor) *ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur:* Ergo exterior fidei confessio est actus ab ea elicitus, & non solùm im- E
98. peratus.

Confirmatur: Exterior fidei confessio est ex inclinatione talis virtutis, quæ primariò inclinat ad assentiendum credibilibus, & secundariò ad exteriùs profitendum & significandum talem assensum: At nullus actus ab aliqua virtute imperatus habet esse ex inclinatione ipsius, sed tantùm ex inclinatione à qua elicitur: Ergo &c.

99. Probatur tertiò conclusio, & simul præcipuum Adversariorum fundamentum convellitur: Si quid obstaret ne exterior fidei confessio eliceretur à fide, esset quia est actus alterius potentiæ ab ea in qua residet fides; hæc enim in intellectu residet, illa verò ab ore & lingua procedit, juxta illud Apostoli ad Roman. 10. *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem:* Sed hoc non obstat: Ergo præcipuum Adversariorum fundamentum corruit. Major patet: Minor probatur primò ex D. Thoma in 4. dist. 15. quæst. 4. art. 1. quæstiunc. 2. in fine corporis, ubi dicit expressè, quod oratio est actus latriæ elicitivè, non obstante quod latria sit virtus existens in voluntate, non verò in ratione, cujus actus est oratio. Et dist. 17. quæst. 3 art. 2. quæstiunc. 3. docet quod confessio peccatorum pertinet elicitivè ad pœnitentiam, & confessio beneficiorum Dei ad la- B
triam, & tamen constat has confessiones fieri ore seu linguâ, quæ est alia potentia ab ea in qua residet pœnitentia & religio: Ergo similiter, licèt fides sit virtus existens in intellectu, non verò in potentia exteriori, cujus actus est exterior fidei protestatio, elicitivè tamen iste actus erit à fide.

Confirmatur ex Cajetano infrà quæst. 81. art. 100.
4. ubi sic discurrit: *Virtuti attribuuntur ut proprij actus, non solùm si ejusdem sint potentiæ, in qua est habitus virtutis, sed etiam aliarum potentiarum, dummodo non per aliam virtutem eos eliciant, ut patet in actibus justitiæ, temperantiæ, & oppositorum vitiorum: justitiæ siquidem proprius actus est, non solùm velle reddere cuique* C
suum, sed exteriori actu reddere quod suum est; & similiter injustitiæ actus est auferre alienum: temperantiæ quoque actus est, non solùm concupiscere moderatè cibum, sed etiam exterior sumptio moderata; & similiter intemperantiæ est exterior luxuria. Ergo similiter non solùm actus fidei interior, sed etiam exterior confessio erit elicitivè à fide, quamvis actus ille exterior sit ab alia potentia ab intellectu, in quo residet fides, quia ille non fit per aliam virtutem distinctam à fide.

Secundò probatur eadem Minor ratione: Quam- 101.
vis habitus fidei sit in intellectu, ut tamen actus externæ confessionis ipsius ab ea elicitivè procedat, sufficit quod ab habitu fidei diffundatur in D
potentiam externam aliquis modus, sive aliquod sui participium, quo mediante potentia externa illum actum producat; facta enim illa suppositione, potentia externa non solùm elicit suum actum, sed etiam virtus fidei, non quidem per se immediatè, sed mediante virtute sua, impressa potentiæ exteriori: sicut non sola aqua maris elicit suum motum fluxûs & refluxûs, sed etiam talis motus elicitivè procedit à cœlo, mediante virtute quam communicat aquæ ad talem motum: Atqui potest fides diffundere in potentiam externam hominis, eam habentis, aliquod sui participium; in hoc enim nulla est implicantia, ut constabit ex solutionibus objectionum: Ergo &c.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò: Negare exteriùs fidem, non 102.
est actus elicitus ab infidelitate: Ergo nec illam confiteri exteriùs, erit actus à fide elicitus. Consequentia patet ex paritate rationis. Antecedens probatur: D. Petrus & Marcellinus negarunt exteriùs fidem: Sed talis negatio non fuit actus elicitus ab infidelitate; aliàs enim fuissent infideles, quod tamen communiter negant Theologi: Ergo exteriùs negare fidem, non est actus elicitus ab infidelitate.

Confirmatur:

103. Confirmatur: Hæretici sæpè exteriùs confitentur fidem, & tamen talis eorum confessio non est actus elicitus à fide; quia, ut dicemus disputatione sequenti, in ipsis non remanet fides. Item Christus confessus est fidem exteriùs, juxta illud 1. ad Timoth. 6. *Testimonium reddidit sub Pontio Pilato bonam confessionẽ*, affirmans scilicet se esse Filium Dei, ut Glossa interlinearis exponit. Angeli etiam beati confessi sunt hominibus fidei veritatem, dicentes Lucæ 2. *Natus est vobis hodie Salvator*; & tamen docent communiter Thomistæ, quod nec in Christo fuit fides, neque existit in Angelis beatis. Dæmones quoque, in quibus etiam, ut infrà dicemus, non reperitur fides, Divinitatem Christi confessi sunt Marci 1. dicentes, *Scio quia sis sanctus Dei*: Ergo externa fidei confessio non est actus elicitivè procedens ab habitu fidei infusæ.

104. Respondeo ad objectionem, distinguendo Antecedens: Negare exteriùs fidem, non est actus procedens ab infidelitate, quando illa negatio non procedit ex interiori incredulitate, ut contigit in Petro & Marcellino, qui Christum non negarunt interiùs, sed tantùm exteriùs, concedo Antecedens: quando negatio illa externa provenit ex interiori incredulitate, ut contingit in Hæretico, nego Antecedens. Similiter distinguo Consequens: Ergo confiteri exteriùs fidem, non est actus elicitus à fide, si non fiat ex credulitate interiori, & supernaturali, piaque affectione, sed à fide naturali, ut accidit in Dæmonibus, & Hæreticis, concedo: si fiat ex credulitate interiori, & supernaturali, sicut in homine fideli, nego. Uno verbo, quando diximus confessionem fidei externæ esse elicitivè ab habitu fidei, hoc intelligendum tantùm est in fidelibus, non verò in illis qui carent fide supernaturali: & per hoc patet ad confirmationem.

105. Objicies secundò: Habitus fidei illum duntaxat actum elicit, qui est à potentia, quæ existit ejus subjectum: Sed confessio exterior fidei non est actus potentiæ, quæ sit subjectum habitûs fidei: Ergo nec est actus elicitus ab illo habitu, sed duntaxat imperatus. Minor est certa: subjectum enim fidei est intellectus, potentia verò, cujus protestatio fidei externa dicitur actus, est similiter externa & materialis, ac proinde distincta ab intellectu. Major verò probatur: Sicut nulla forma accidentalis operatur sine subjecto in quo est, ita nec aliqua virtus aut habitus elicit actum, nisi mediante potentiâ in qua subjectatur: Sed fides, cùm sit una simplex qualitas, nequit subjectari in pluribus potentiis, subindeque nec extra intellectum, in potentia exteriori: Ergo &c.

106. Respondeo negando Majorem: Sicut enim, ut jam dictum est, fluxus & refluxus maris est elicitivè non solùm à mari, sed etiam simul à cœlo; quia licèt cœlum sit extra mare, est tamen in mari virtus ad fluendum & refluendum, quam producit cœlum: ita similiter, quamvis habitus fidei subjectetur solùm in intellectu, quia tamen aliquam virtutem, sive modum participationis suæ virtutis, producit in potentia exteriori, quâ mediante talis potentia elicit confessionem externam, dicitur simul cum illa, non quidem immediatè, sed mediante suâ virtute, elicere talem actũ. Neque obstat quod fides sit una & simplex qualitas: ex hoc enim tantùm concluditur, quod non possit esse in pluribus potentiis immediatè; sed cum hoc stat, quod possit immediatè existere in una, & mediante virtute à se diffusa esse in alia.

A Instabis tamen: Fides non potest producere extra intellectum modum participationis suæ virtutis: Ergo nulla solutio. Consequentia patet: Antecedens verò probatur. Si fides aliquem modum suæ virtutis diffunderet extrà intellectum, id esset mediante duntaxat actu intellectûs: Sed hoc non potest mediante actu intellectûs, utpote qui est essentialiter immanens, ac proinde non egrediens extrà intellectum: Ergo &c. 107.

Respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem dico, quod licèt actus intellectûs sit ex sua essentia formaliter immanens, simul tamen est virtualiter transiens, ut patet in actu imperij, quo Angelus cœlos movet, & alia corpora transB mutat, ille enim est formaliter immanens, & virtualiter transiens, & *si hoc vertatur in dubium, irrationabilis dubitatio videtur*, inquit S. Thomas opusc. 11. art. 3. 108.

Urgebis adhuc: Quando virtus vel potentia superior imperat inferiori ipsius actum, aliquid ei imprimit, quo actuata elicit suam operationem ordinatam ad finem imperantis: Ergo ex eo quod potentia externa hominis non eliciat confessionem fidei, nisi ut actuata modo aliquo perfectionis, à fide in eam derivato, ad summum concluditur, quod confessio illa sit imperativè ab habitu fidei, non verò elicitivè. 109.

Respondeo distinguendo Antecedens: Quando virtus sive potentia superior imperat inferiori ipC sius actum, aliquid ei imprimit quo elicit suam operationem, ordinatam ad finem virtutis imperantis, tanquam ad objectum sibi accidentale & extrinsecum, concedo Antecedens. Quo elicit suam operationem ordinatam ad finem virtutis imperantis, tanquam ad objectum sibi intrinsecum & essentiale, nego Antecedens, & Consequentiam: potentia enim externa, actuata modo illo, qui est participium virtutis fidei, in eam derivatum, elicit confessionem fidei externam, ordinatam ad objectum formale fidei, tanquam ad aliquid sibi intrinsecum & essentiale, ut patet ex dictis in secunda probatione. 110.

D

ARTICVLVS II.

An detur præceptum confitendi fidem, & quandonam fideles peccent contrallud?

DIco primò, duplex esse præceptum professionis externæ fidei: unum affirmativum de fide exteriùs profitenda, quando id necessarium est: alterum negativum de fide non neganda, & nihil unquam agendo exteriùs quod fidei repugnet. Ita D. Thomas hîc art. 2. ubi licèt faciat solùm mentionem præcepti affirmativi fidei; quia tamen in quolibet præcepto affirmativo includitur præceptum negativum, quo prohibetur actus contrarius, ut patet in præcepto affirmativo dilectionis Dei, quod continet præceptum negativum, quo prohibetur odium Dei; non negat S. Doctor dari præceptum negativum, prohibens actum contrarium professioni externæ fidei, qui est negare exteriùs fidem. Utrumque verò præceptum ex Scriptura apertè colligitur, præsertim ex illo Matth. 10. *Omnis ergo qui me confitebitur coram hominibus, confitebor & ego eum coram Patre meo, qui in Cœlis est: qui autem negaverit me coram hominibus, negabo & eum coram Patre meo.* E 111.

Dico secundò, præceptum affirmativum de fide

exteriùs profitenda, non obligare fideles, datâ quavis profitendi occasione, sed tantùm in quibusdam casibus: unde per se loquendo licitum est etiam Pastoribus & Prælatis fugere, vel se occultare, tempore persecutionis. A

Prima pars hujus assertionis est evidens: nam ut discurrit D. Thomas hîc art. 2. *Præcepta affirmativa non obligant ad semper, etsi semper obligent: obligant autem pro loco & tempore, &c. Sic ergo confiteri fidem, non semper, neque in quolibet loco, est de necessitate salutis, sed in aliquo loco & tempore, quando scilicet per omissionem hujus confessionis subtraheretur honor debitus Deo, & etiam utilitas proximis impendenda: putà si quis interrogatus de fide, taceret, & ex hoc crederetur, vel quod non haberet fidem, vel quod fides non esset vera, vel alij per ejus taciturnitatem averterentur à fide.* B

112. Quinque ergo existimo dari casus, in quibus præceptum affirmativum de fide exteriùs profitenda, obligat fideles. Primus est ille quem Divus Thomas adducit, nimirum quando omissio confessionis fidei cederet in injuriam fidei, vel Dei, aut scandalum proximi: unaquæque enim virtus, quando ejus honestas periclitatur, ad ejus defensionem obligat: similiter etiam quilibet fidelis tenetur conservare divinum honorem, & fidem proximi, quando imminet periculum detrimenti. Unde regulariter loquendo, interrogatio facta C tempore persecutionis à Tyrannis, inducebat hanc obligationem; quia tunc publico certamine agebatur Christi causa, & Martyres vocabantur ut testes; & omissio confessionis cedebat in injuriam fidei, & Dei, tuncque in aliis fides periclitabatur.

Secundus: quando quis Ecclesiæ corpori aggregatur, & veluti inseritur: quod in nova lege fit per Baptismum, in quo cùm præmittantur interrogationes de fide quam profitetur, tenetur illis per confessionem fidei satisfacere. Et certè, si aliquo tempore vitæ suæ teneatur homo fidem suam profiteri (ad quod non est dubium, propter Dei revelantis authoritatem & majestatem, ipsum obligari) illud est tempore Baptismi; cùm enim tunc fiat membrum visibile visibilis Ecclesiæ, debet in se signum visibile ipsius incorporationis edere & profiteri. D

Tertius: quando homo est in articulo mortis, si sit tunc rationis compos: hoc enim est receptum Ecclesiæ consuetudine, ut homo seipsum contra tentationes gravissimas, quæ tunc solent obrepere, scuto fidei præmuniat.

Quartus: quando actum aliquem Religionis debitè, & ut oportet, exercere non possumus, nisi verbis aut signis ipsam fidem profiteamur: exempli causâ, dum Missam solemnem, in qua recitandum est Symbolum fidei, celebramus. E

Quintò, ratione charitatis interdum ad confessionem fidei tenemur: v. g. quando aliquis videt alios ab hæreticis depravari, nisi ipse fidem tueatur aut profiteatur, tunc ex præcepto illo quo Deus unicuique mandavit curam habere de proximo, tenetur eam profiteri & defendere.

Denique Tridentinum sess. 24. cap. 12. de reformatione, & sess. 25. cap. 2. & Pius V. in motu proprio, qui incipit *in Sacrosancta*, præscribunt ut omnes hi, qui promoventur ad beneficia curam animarum habentia, & ad Canonicatus, vel dignitates in Ecclesiis Cathedralibus, ac Professores in Academiis publicis, sive Clerici, sive Laïci, fidei professionem edant.

Secunda pars conclusionis est contra Tertullianum, in libro de fuga in persecutione, ubi docet non esse licitum fugere, vel se occultare tempore persecutionis. Sed oppositum ex Scriptura apertè colligitur: nam Matth. 10. Christus dicebat Apostolis: *Cùm autem persequentur vos in civitate illa, fugite in aliam.* Et 2. ad Corinth. 11. Paulus de seipso sic ait: *Damasci præpositus Gentis Aretæ Regis voluit me comprehendere, & à fratribus per murum dimissus sum in sporta, & sic evasi manus ejus.* Id etiam patet exemplo Sanctorum Blasij, Athanasij, Cæsarij, & aliorum, qui fugerunt, vel se occultarunt tempore persecutionis, quamvis essent Episcopi & Pastores. Ratio verò est, quia hujusmodi fuga non est per se mala, cùm non sit negatio fidei, sed potiùs quædam ipsius professio, & pars quædam martyrij, cùm exilium pro fide suscipitur: aliunde verò necessaria esse potest ad majus bonum, vel ad vitandum majus malum, putà ad consulendum suæ fragilitati, vel ad vitam pro aliorum salute conservandam: quæ utilitas, vel fragilitas, tanta interdum est, ut fuga sit non modò licita, sed & moraliter necessaria. Non licet tamen fugere, si fuga vergat in contumeliam Dei; cujusmodi fortè fuit Apostolorum fuga, Christum deserentium non sine aliqua ipsius ignominia: aut si fuga censeatur esse negatio fidei; cujusmodi fuit secessio unius ex quadraginta martyribus è stagno frigido in calidum, obtemperando Tyranno, qui pro deficientibus à fide, calidam aquam prope apponi jusserat: vel si fuga noceat aliorum saluti; ut si alicujus præsentia necessaria sit aliis in fide confirmandis, quorum salus spiritalis propriæ vitæ periculo anteponenda est; debemus enim pro fratribus animam ponere, ut dicitur 1. Joan. 3. Et hoc maximè habet locum in Prælatis & Pastoribus, qui non possunt licitè oves deserere in necessitate, & qui non tantùm ex charitate, sed etiam ex justitia, tenentur illis assistere.

Dico tertiò, præceptum negativum de fide non 113.
neganda, & nihil unquam agendo exteriùs quod fidei repugnet, obligare semper, & pro semper: subindeque hominem graviter peccare, si exteriùs neget fidem, quamvis eam in corde retineat. Hujus oppositum tenuerunt olim Helcesaitæ, qui ut refert Eusebius Cæsariensis lib. 6. histor. cap. 28. asserebant non esse peccatum, fidem exteriùs negare, maximè tempore persecutionis, & ad vitanda gravia tormenta, dummodo interiùs animo teneatur. Idemque docuerunt, teste Augustino, cap. 20. libri de hæresibus, & cap. 6. libri contra mendacium, Priscillianistæ, inter quos erat vulgatum proverbium, *Iura, perjura, secretum prodere noli.* Hic tamen error ab Augustino locis citatis abundè refutatur ex variis Scripturæ testimoniis, præsertim ex illo Matth. 12. & Lucæ 10. *Qui me negaverit coram hominibus, negabo eum coram Patre meo*; & ex illo 2. ad Timoth. 2. *Si negaverimus, & ille negabit nos.* Dicitur etiam Lucæ 22. quod cùm Petrus, ut se ab imminenti mortis periculo liberaret, Christum negasset, *egressus flevit amarè*; cùm tamen ipse fidem mente & corde retinuisset. Unde Chrysostomus homil. 25. super Matth. *Radix confessionis, fides est cordis, confessio autem fructus est fidei.* Et Augustinus lib. de fide & symbolo, cap. 1. *Fides à nobis exigit officium cordis & linguæ.*

Ratio etiam suffragatur: Negare enim fidem, 114.
est intrinsecè malum, & mendacium pernicioſum, quo gravem primæ veritati revelanti irrogamus

injuriam: vel enim dicimus ejus teſtimonium, ſeu revelationem non eſſe veram, vel ſaltem illam fidei dogmata minimè revelaſſe, ſed à quodam conficta eſſe; quod eſt expreſſum mendacium: Ergo non poteſt licitè fieri, etiam ad vitandam mortem, vel gravia tormenta. In hoc conveniunt omnes Theologi. A

116. Sed difficultas eſt, an ad tuendam vitam, vel aliquod grave malum vitandum, ſaltem liceat veram Religionem diſſimulare, aut ſimulare falſam: hoc enim licitum eſſe videntur docere D. Hieronymus epiſt. 89. ad Auguſtinum, & Adrianus in 4. qu. 1. de Baptiſmo art. 1. ad 5. & ſuaderi poteſt variis exemplis ex Scriptura deſumptis. In primis Apoſtoli Iudaïſmum ſimularunt, poſt eius abrogationem: nam (ut Petrum omittamus, cuius ſimulatio eſt reprehenſa à Paulo, ad Galat. 2.) Paulus ipſe Timotheum circumcidit propter Judæos, Actorum 16. & à nemine reprehenſus eſt; imò Jacobi Apoſtoli, & ſeniorum hortatu, purificavit ſeipſum Judaïcè, & voluit offerre ſacrificium, ut oſtenderet ſe legem cuſtodire, Actorum 21. Secundò Eliſæus permiſit Naaman Syrum adorare cum Rege in Templo Remmon, & fingere ſe adorare idolum, 4. Regum 5. Tertiò Jehu finxit ſe velle adorare Baal, & ſacrificare cum ejus Sacerdotibus, ut eos interficeret. Et hoc ejus factum laudatur à Domino 4. Regum 10. B

117. Nihilominus hæc ſententia communiter rejicitur à Theologis, & pluſquam falſa reputatur. Et ſanè ſimulationem idololatriæ peccatum eſſe, quando adeſt articulus confeſſionis fidei, convincunt exempla Marcellini Papæ, quem adolendo thus idolo, ſicque idololatriam ſimulando, peccaſſe certiſſimum eſt: Eleazari etiam, qui ſciens talem ſimulationem peccatum eſſe, noluit ſimulare ſe manducaſſe de carnibus porcinis, quas lex Judæorum prohibebat comedere, 2. Machab. 6. ibique tanquam iniqua damnatur commiſeratio illorum, qui talem ſimulationem illi ſuadebant. Verba ſacri textûs hæc ſunt: *Hi qui aſtabant, iniquâ miſeratione commoti, propter antiquam viri amicitiam, tollentes eum ſecretò rogabant afferri carnes, quibus veſci ei licebat, ut ſimularetur manducaſſe, ſicut Rex imperaverat, de ſacrificij carnibus, & hoc facto à morte liberaretur: quibus Eleazarus reſpondit citò dicens, præmitti ſe velle in infernum: non enim, ſubdit, ætati noſtræ dignum eſt fingere.* Hinc Cyprianus ſerm. de lapſis poſt medium, graviter invehitur in Chriſtianos Libellaticos, qui cum diis non ſacrificaſſent, nec ſacrificare vellent, à Judicibus tamen per pecuniam libellum aliquem, quo eos ſacrificaſſe conſtabat, ad evadendum mortis periculum, impetrabant. Legendus eſt Metaphraſtes in vita S. Sabæ, ubi refert Sanctum illum, videntem nonnullis Chriſtianis carnes idolis non immolatas obtrudi, ut eos ſatisfeciſſe edicto Imperatoris, quo omnes immolatis veſci jubebat, appareret, exclamaſſe: *Qui hos cibos comederit, Chriſtianus eſſe non poteſt.* C D E

118. Ratio etiam ſuffragatur: Nam ut ait D. Thomas, infrà quæſt. 111. art. 1. omnis ſimulatio peccatum eſt, & à mendacio ſolùm diſtinguitur, quia mentiens verbis ſignificat quod non eſt, ſimulans verò hoc idem factis, vel rebus deſignat: Ergo ſicut Chriſtianus, qui metu mortis verbis ſignificaret ſe eſſe idololatram, mentiens peccaret mortaliter contra præceptum confeſſionis fidei; ita eodem modo peccaret, ſi idem factis, vel rebus ſignificaret, idololatriam ſimulans. Unde

Ad primum exemplum in favorem adverſæ ſententiæ adductum reſpondetur cum S. Auguſtino, & D. Thoma 1. 2. quæſt. 103. art. 4. ad 1. quod tunc illæ ceremoniæ Judaïcæ erant fidelibus Judæis adhuc licitæ: Lex enim Judæorum habuit triplicem ſtatum: primus fuit ab ejus promulgatione uſque ad mortem Chriſti; & tunc fuit viva, & obligatoria reſpectu Judæorum: ſecundus fuit à morte Chriſti uſque ad ſufficientem Evangelij promulgationem per paucos annos; & tunc fuit mortua, id eſt non obligatoria, quia in Cruce Chriſtus dixerat, *Conſummatum eſt*; non tamen adhuc erat mortifera, ideòque ob rationabilem aliquam cauſam, & maximè ad vitandum ſcandalum fidelium Judæorum, poterat licitè in aliquibus obſervari ab Apoſtolis, qui natione erant Judæi: tertius ſtatus currit à ſufficienti promulgatione Evangelij, in quo talis lex Judæorum non ſolùm eſt mortua, quia non obligat, ſed etiam eſt mortifera obſervantibus, quia mortaliter peccant qui eam obſervant. 119.

Ad ſecundum dicendum, Naaman tantùm petiiſſe ab Eliſæo, ut ſibi liceret fungi erga Regem obſequio ſolito, nempe ut Rex ſibi ſemper inniteretur, ſive in Templo, ſive alibi, orans, ſacrificans, aut aliquid aliud agens; atque ſibi liceret officij causâ adorare, id eſt, juxta vocem Hebraïcam, inclinare ſe ad ſuſtentandum Regem genu flectentem: quod non minùs potuit ei permitti, quàm permittitur famulis comitari, ſecluſo ſcandalo, vel periculo ſubverſionis, heros infideles, vel hæreticos ad templa ſua, ibique illis officia ſolita exhibere; quod per ſe nullam profeſſionem religionis falſæ continet, cùm ſit merum miniſterium politicæ obſervantiæ, non ſacræ ceremoniæ; licèt hinc aliqui decipi poſſint per accidens, exiſtimantes religiosè id fieri. 120.

Ad tertium reſpondet D. Thomas infrà quæſt. 111. art. 1. ad 2. *quod ſimulationem Jehu non eſt neceſſe excuſari à peccato, vel mendacio, quia malus fuit, utpote ab idololatria Hieroboam non recedens: commendatur tamen, & temporaliter remuneratur à Deo, non pro ſimulatione, ſed pro zelo quo deſtruxit cultum Baal.* Unde quod de illo dicitur 4. Regum 10. *Quia ſtudiosè egiſti quod rectum erat*, intelligendum eſt quantùm ad ſubſtantiam operis præcepti ex objecto, deſtructionem ſcilicet cultûs Baal, non quoad cæteras circunſtantias: non ſolùm enim ſimulando idololatriam, ſed etiam exercendo illud opus ex malo fine temporali, peccavit, ut colligitur ex S. Auguſtino lib. contra mendacium cap. 2. & Ruperto in illud Oſeæ 1. *ſuper domum Iehu.* 121.

Ex his facilè haberi poteſt reſolutio alterius difficultatis, quam aliqui hîc pertractant, an ſcilicet liceat uti ſignis infidelium, & aſſumere eorum veſtes, ut fidem noſtram occultemus. Dicendum enim eſt, quod quando res aliquæ naturâ ſuâ, vel communi gentium uſu, ad ceremoniam quandam religioſam referuntur, ita ut ex ſe, & primaria ſua inſtitutione, alium uſum commodum non habeant, illis uti ad ſe occultandum nullo modo, etiam ad evidens mortis periculum evadendum, licet v. g. thus adolere coram idolo, aut ei genu flectere, cœnam Calviniſticam ſumere, veſtem in qua eſt idolum depictum geſtare: cùm enim hæc non alium apud homines uſum, præter religioſum & ceremonialem, habeant, eorum uſus non eſt fidei veræ occultatio, aut diſſimulatio, ſed mera & virtualis idololatriæ 122.

aut hæresis professio. Quando autem vestes & signa infidelium habent usum aliquem primarium, licitum & humanum, etsi lege aliqua politica destinata sint ad distinguendos fideles ab infidelibus, licet illis ad occultandum fidem suam uti: quia talis usus non est professio, aut protestatio etiam virtualis falsæ religionis; cùm tales vestes, & signa non sint per se instituta ad protestationem religionum, sed tantùm lege politica inducta ad commodiorem conversationem inter sectatores religionum, ex illa distinctione provenientem, & consequenter qui hæc induxit, non voluerit inducere obligationem mediis his profitendi fidem. Unde nimis rigidum, & minùs probabile videtur, quod ait Cajetanus hîc art. 2. *Sicut mortaliter peccaret, si quis diceret se esse Iudæum, aut Mahumetanum; ita mortaliter peccaret, si uteretur veste, aut birreto, aut quocunque alio signo proprio Iudæis in illa patria, aut proprio Mahumetanis, v. g. si quis in terra Soldani, uteretur tobaliâ albâ in capite, quæ est propria Mahumetanis, aut si quis in his partibus uteretur signo, quo discernuntur Iudæi.* Minùs (inquam) hæc sententia probabilis est: per se enim talibus signis, aut vestibus, non significatur falsa religio, sed conditio talium personarum, quæ debent vel aliqua tributa solvere, vel in loco ab aliis separato habitare. Nec eadem est ratio de illis signis aut vestibus, ac de verbis quibus aliquis significaret se esse Mahumetanum, aut Judæum: nam ad significandam falsam religionem primò per se talia verba instituta sunt; illæ autem vestes, & signa, non sunt per se primò instituta ad protestationem religionis, sed tantùm lege politica inducta ad commodiorem conversationem inter homines, ut suprà dicebamus. Ex quo

123. Inferes primò, quòd si Princeps infidelis juberet ob aliquem finem politicum, ut omnes hæreticorum templa adirent, & eorum conciones audirent, licitum esset Catholicis, secluso scandalo, & periculo perversionis, obedire illi ad vitandas graves pœnas: nam id non esset professio sectæ hæreticæ, sed actio per se indifferens, quæ ad notandos hæreticorum errores, ante Principis mandatum fieri posset. Secùs esset, si Princeps id juberet ob symbolum religionis, & ad discernendos Catholicos ab hæreticis: tunc enim esset quædam professio sectæ hæreticæ, eò ire, sicque omninò illicitum, etiam si quis protestaretur se non adire ad profitendam sectam hæreticorum, sed tantùm ad obediendum Principi; ut decisum fuisse dicitur à Paulo V. consulto de hoc, occasione cujusdam edicti Regis Angliæ; & videtur manifestum, nam aliàs simili protestatione facta, potuisset Eleazarus carnes porcinas manducare.

124. Inferes secundò, Catholicos Angliæ, vescendo carnibus diebus Veneris, & in Quadragesima, ad se occultandum, minimè peccare, licèt ad protestationem libertatis Evangelicæ talis esus fuerit permissus, & introductus in Anglia. Ratio est: Tum quia abstinentia à carnibus his temporibus est tantùm juris positivi, & Ecclesiastici, quod secundùm omnes in tam gravi periculo minimè obligat: Tum etiam quia esus carnium, ultra professionem hanc libertatis prætensæ, usum aliquem humanum & bonum habet, nempe seipsum enutrire & reficere.

125. Inferes tertiò, Sacerdotem Gentilem, aut Turcicum, ad fidem nostram conversum, non teneri vestes, quibus uti solet, statim deponere, & se prodere, atque periculo evidenti mortis se exponere: quia hujusmodi vestes habent usum aliquem primarium, licitum, & humanum, nempe tegere corpus.

Inferes quartò, licitum esse Christianis, qui in commodum Reipublicæ Christianæ mittuntur ut exploratores ad terras infidelium, aut per eas ob commodum proprium transire debent, uti eorum vestibus, ac deferre genus illud pilei, quem Turcæ Turbantem, seu Cidarim vocant, ne ab eis ut Christiani agnoscantur, & capiantur, ac occidantur. Hoc enim solet fieri ab omnibus, etiam timoratæ conscientiæ, & à viris Religiosis, qui ad conversionem infidelium mittuntur, ut tetigit hîc disp. 4. dubio 9. Pater Philippus à S. Trinitate, qui partes orientales, propagandæ fidei Christianæ causâ, peragravit. 126.

Inferes quintò, militibus Christianis pugnantibus contra Turcas, aut alios infideles, licere eorum vexillis uti, ut eos capere possint: nam hoc non est eorum sectam simulare, sed quoddam genus insidiarum. Imò etiam si in vexillis esset signum Mahumeti, aut Lunæ, vel Martis, Palladis, aut Jovis, asserunt multi licitum esse illis uti. 127.

DISPVTATIO VIII.

De habitu fidei, ejusque subjecto, causis & effectibus.

A quæst. 4. usque ad 8.

COnsideratis objecto fidei, & actibus ejus, agit S. Doctor de habitu, seu virtute inclinante in tale objectum, & actus illos eliciente, ejusque proprietates, subjecta, causas, & effectus investigat, à quæst. 4. usque ad 8. Nos autem hæc omnia in hac disputatione breviter exponemus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum habitus fidei, etiam prout est informis, & à charitate separatus, sit vera virtus, & qualis?

CErtum & indubitatum est apud Theologos, fidem formatam esse verè & propriè virtutem. Nam ut discurrit D. Thomas hîc quæst. 4. art. 5. *Quicunque habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata ..... nam ex ratione ipsius fidei est, quòd intellectus semper feratur in verum, quia fidei non potest subesse falsum, ut supra habitum est: ex charitate autem quæ format fidem, habet anima quod infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum, & ideò fides formata est virtus.* Solùm ergo difficultas est, an etiam fides informis, & à charitate separata, sit vera virtus: id enim videtur negare D. Thomas in eodem articulo, ubi post verba relata, subdit: *Fides autem informis non est virtus: quia etsi actus fidei informis habeat perfectionem debitam ex parte intellectûs, non tamen habet perfectionem debitã ex parte voluntatis.* Ratio etiam id suadere vide- 1.

tur: Nam virtus definitur ab Aristotele, lib. 7. Physic. *dispositio perfecti ad optimum*: & alibi dicit, quod facit habentem simpliciter bonum, & opus ejus reddit perfectum: At hæc non conveniunt fidei informi, sed tantùm fidei formatæ: Ergo fides informis non est virtus. Pro resolutione hujus difficultatis

2. Notandum est, aliud esse, quod aliquis habitus sit vera virtus, & aliud, quod sit perfecta virtus: ad primum enim sufficit quòd essentiam virtutis habeat; ad secundum verò requiritur quod habeat statum, modum, ac perfectionem virtutis, seu quod ordinet hominem ad finem ultimum simpliciter. Quo sensu D. Augustinus lib. 4. contra Julianum, cap. 3. docet nullam veram & perfectam virtutem nisi in justo reperiri, ut in Tractatu de gratia annotavimus. Hoc præmisso.

Disp. 1. art. 3. §. 4.

Dico primò, fidem informem, & à charitate separatam, esse quidem veram, sed non perfectam virtutem.

3. Prima pars probatur primò ex Apostolo 1. ad Corinth. 1. ubi enumerans virtutes Theologicas, quibus scilicet Deum ipsum immediatè attingimus, fidem, quatenus à charitate distincta est, recenset: *Manent nunc* (inquit) *fides, spes, charitas, tria hæc:* Atqui talis enumeratio vitiosa esset, si fides ex se, & seorsim à charitate, non esset virtus: Ergo &c.

4. Secundò eadem pars ratione suadetur: Virtus est habitus determinans & inclinans potentiam ad bonum, ut docet D. Thomas 1. 2. quæst. 55. art. 1. Sed fides de se, & quatenùs à charitate distinguitur, determinat & inclinat potentiam intellectivam ad rectam operationem, nimirum ad assentiendum vero; hanc enim inclinationem peccatores fideles in seipsis experiuntur: Ergo fides informis, & à charitate separata, est vera virtus.

5. Confirmatur: Tria duntaxat ad rationem veræ virtutis requiruntur: primum, ut perficiat potentiam in ordine ad aliquem actum bonum, & honestum; secundum, ut actus ille sit quodammodo arduus & difficilis; tertium, ut ex se dicat ordinem ad finem ultimum, sitque aptus ex natura sua ad illum referri: Sed hæc tria in fide & actu illius, etiam secluſa charitate, relucent; credere enim Deo revelanti, bonum est & laudabile, atque potentiam intellectivam magis perficit, quàm quælibet scientia naturalis; est etiam arduum & difficile, cùm revelatio sit obscura; insuper ex sua natura ad bonum finem est ordinabile, ut patet: Ergo fides ex se, & ut præcisa à charitate, rationem veræ virtutis obtinet.

6. Quod verò tunc non sit virtus perfecta, seu non habeat tunc statum, modum, ac perfectionem virtutis, patet: cùm enim credere sit actus intellectûs, assentientis vero, ex imperio voluntatis, ad hoc ut iste actus sit perfectus, subindeque & habitus à quo elicitur, sive ut habeat statum, modum, ac perfectionem virtutis, duo requiruntur; quorum unum est, ut infallibiliter intellectus tendat in suum bonum, quod est verum; aliud, ut infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem voluntas assentit vero: Sed hoc secundum deest fidei informi; quia etsi ejus actus habeat perfectionem debitam ex parte intellectûs, caret tamen eâ quæ ipsi debetur ex parte voluntatis; cùm enim desit charitas, non ordinatur in finem ultimum: Ergo fides informis non est virtus perfecta, seu statum, modum, & perfectionem omnimodam virtutis non habet. Et hoc solùm intendit D. Thomas, loco supra citato, dùm negat fidem informem esse virtutem, ut colligitur ex resp. ad 3. ubi ait: *Fides formata & informis non differunt specie, sicut in diversis speciebus existentes; differunt autem sicut perfectum & imperfectum in eadem specie: unde fides informis, cùm sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis.*

7. Ad rationem quæ subjungitur dicendum, quod actus fidei, etiam informis, est absolutè quid optimum, in ordine intellectuali, cùm sit assensus omnino certus circa res à Deo revelatas; quamvis comparativè ad visionem beatificam non sit quid optimum, sed potiùs quid valde imperfectum. Similiter fides informis facit habentem simpliciter bonum in ordine intellectivo, sicut etiam in eodem ordine reddit opus ejus perfectum: non autem est necesse ad essentiam virtutis, quod faciat habentem simpliciter bonum in genere moris, aut quod reddat opus ejus perfectum in eodem genere; hoc enim solùm convenit virtutibus perfectis, seu habentibus modum, statum, ac perfectionem virtutis.

Dico secundò: Fides nec est virtus moralis, nec intellectualis, sed Theologica. Ita expressè docet S. Thomas, quæst. 14. de verit. art. 3. ad 9. dicens: *Fides neque est virtus intellectualis, neque moralis, sed est virtus Theologica.*

8. Ratio etiam suffragatur: Et in primis quod fides non sit virtus moralis, manifestum est, nam virtutes morales respiciunt bonum honestum & rationi consonum; fides autem non versatur circa bonum, sed circa verum à Deo revelatum; unde illæ subjectantur in parte appetitiva, ista verò in potentia intellectiva recipitur.

Quod verò non sit virtus intellectualis (ut aliqui existimant) expressè docet S. Thomas in 3. dist. 23. quæst. 2. art. 3. quæstiunc. 3. ubi sic discurrit: *Non sufficit ad rationem virtutis intellectualis, quod per eam cognoscatur verum, sed oportet quod actus quo verum consideratur, sit perfectus etiam ex modo, ut bene quis intelligat. Bene autem operari intellectum, non contingit ex hoc quod ex bona voluntate ejus operatio procedit, ut dictum est, sed ex efficacia intellectûs ad objectum proprium conspiciendum, vel in se, vel per resolutionem ad id quod in se conspicitur. Fides autem per actum suum ponit intellectum in ultimo quantùm ad objectum, inquantum facit assentire primæ veritati; non autem quantùm ad modum proprium ipsius intellectûs, quia intellectus noster non est per fidem tantæ efficaciæ, ut id quod credit, inspicere per se possit, vel ad ea quæ inspicit reducere, & ideò fides non est virtus intellectualis.*

9. Dices primò: Theologia est scientia, & per consequens virtus intellectualis, & tamen non habet evidentiam sui objecti: Ergo ad rationem virtutis intellectualis non requiritur evidentia, sed sufficit certitudo.

Respondeo quòd licet Theologia, prout est in nobis viatoribus, careat per accidens, & ratione subjecti, evidentiâ actuali sui objecti, & suorum principiorum; quia tamen per se, & ex natura sua petit conjungi cum scientia Dei, & Beatorum, cui subalternatur, & in tali conjunctione habere evidentiam actualem suorum principiorum, ex se & ex natura sua est habitus certus & evidens, evidentia saltem radicali & aptitudinali, ut in disp. proœmiali Theologiæ, art. 1. exposuimus: fides autem per se & ex natura sua petit obscurita-

tem, & excludit evidentiam & claritatem; unde licèt Theologia sit virtus intellectualis, non tamen fides.

10. Dices secundò: Illa virtus est intellectualis, quæ habet pro subjecto intellectum: Sed fidei subjectum est intellectus: Ergo est virtus intellectualis.

Respondeo cum D. Thoma loco citato in resp. ad 1. *Quod non omnis habitus, qui habet pro subjecto intellectum, potest dici virtus intellectualis, nisi perficiat intellectum, & quantùm ad objectum, & quantùm ad modum actûs*: id est, nisi cum certitudine & evidentia objectum suum attingat: unde cùm fides sit essentialiter obscura & inevidens, virtus intellectualis dici nequit.

11. Quod verò sit virtus Theologica, patet: Tum quia omnis virtus vel est intellectualis, vel moralis, vel Theologica: Tum etiam quia illa virtus Theologica dicitur, quæ Deum immediatè, tanquam objectum formale quod, respicit; ideò enim habitus spei & charitatis sunt virtutes Theologicæ, quia immediatè versantur circa Deum, ut objectum quod desiderant; spes quidem, prout est summum bonum nostrum; charitas verò, prout est in seipso bonus, & summo amore propter se dignus: Sed fides Deum immediatè tanquam objectum formale quod respicit, ut disp. 1. ostensum est: Ergo est virtus Theologica.

12. Dico tertiò, Fidem esse eminenter simul speculativam & practicam, magis tamen esse speculativam quàm practicam. Ita D. Thomas infrà quæst. 9. art. 3. ubi sic ait: *Fides primò & principaliter in speculatione consistit, inquantum scilicet inhæret primæ veritati: sed quia veritas prima est etiam ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est quod fides ad operationem se extendit, secundùm illud Galat. 5. Fides per dilectionem operatur.* Quibus verbis conclusionem nostram & docuit, & probavit: Deus enim qui est objectum fidei, cùm sit prima veritas, & ultimus finis, est prima regula speculationis & praxis, primumque speculabile & operabile: operabile, inquam, non physicè, sed moraliter, quia nempe actibus nostris meritorijs ut finis noster ultimus obtineri potest: Ergo fides est simul speculativa & practica.

13. Confirmatur: Virtus fidei est quædam impressio & imago scientiæ divinæ, ac quædam participatio visionis beatificæ, quæ fidei succedit, unde debet illis assimilari: Sed scientia Dei est eminenter simul speculativa, & practica, ut in Tractatu de scientia Dei ostensum est; similiter visio beatifica est simul eminenter speculativa, & practica, quia Deum speculatur, & amorem beatificum dirigit: Ergo & virtus fidei erit simul eminenter speculativa & practica. Eandem conclusionem probant omnes rationes, quibus in disputatione proœmiali Theologiæ ostendimus Theologiam esse eminenter speculativam & practicam, magis tamen speculativam, quàm practicam: quæ ibidem videri poterunt.

Dico quartò, Fidem ordine originis esse priorem spe, & charitate; ordine verò dignitatis, esse quidem inferiorem charitati, sed perfectiorem spe, & virtutibus moralibus infusis.

14. Hæc conclusio est certa quoad omnes suas partes. In primis enim quòd fides ordine originis sit prior spe & charitate, ac virtutibus moralibus infusis, manifestum est: Quia cognitio finis est prior, ordine generationis, ejus intentione, & electione mediorum, cùm nihil sit volitum, quin præcognitum, & voluntas in omnibus suis actibus per cognitionem intellectûs dirigatur: At cognitio finis supernaturalis, ad quem homo est elevatus, habetur per fidem, intentio verò illius à spe & charitate procedit, quæ Deum ut ultimum finem, vel ut in se bonum, vel ut bonum nostrum, desiderant; electio autem mediorum, ad finem illum conducentium, fit per virtutes morales infusas: Ergo fides est prior ordine originis spe & charitate, ac virtutibus moralibus infusis. Unde illa à SS. Patribus fundamentum totius ædificij Christiani, initium salutis, & radix totius justificationis, prima vita intellectûs humani, & primogenita inter virtutes appellatur, ut infrà ex Guillelmo Parisiensi latiùs expendemus.

15. Secundò, quòd fides ordine dignitatis & perfectionis sit charitati inferior, etiam patet: Tum quia charitas est omnium virtutum princeps & regina, & eminentissimum omnium charismatum, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc; major autem horum est charitas*: Tum etiam quia charitas est forma fidei, quæ sine charitate dicitur informis: forma autem est perfectissimum quod invenitur in toto: Ergo charitas est fide nobilior. Nec obstat quod cognitio amori præstet: hoc enim verum est de cognitione perfectissima, qualis est clara Dei visio, in qua formaliter beatitudo nostra consistit; secùs verò de cognitione imperfecta, abstractiva, obscura, & ænigmatica, qualis est cognitio fidei, ut alibi fusè exposuimus.

16. Tertiò quòd, exceptâ charitate, fides sit omnium virtutum dignissima, non minùs evidens est: excedit enim in perfectione virtutes morales, quippe quæ duntaxat feruntur circa media, nempe circa actiones quibus ad beatitudinem pervenimus; fides verò finem ipsum, nempe Deum, attingit. Est etiam dignior spe, cùm certitudinem illi præstet, & eam in actum suum faciat erumpere; est enim (inquit Apostolus) *substantia rerum sperandarum*: actus etiam spei est aliquo pacto imperfectus, cùm sit amor concupiscentiæ, non autem amicitiæ: Ergo fides, licèt imperfecta in ratione cognitionis, ipsâ spe nobilior & dignior est, subindeque soli charitati inferior.

17. In hujus veritatis confirmationem, placet hîc transcribere quæ Guillelmus Parisiensis de hac nobili ac præclara virtute dicit in libro de moribus cap. 1. ubi fidem sic loquentem inducit: *Ego sum prima vita mentis humanæ, prima lux quæ tenebras ignorantiæ & infidelitatis irrumpo. Ego sum lux, in operibus recreationis & reformationis humanæ primùm creata, quemadmodum lux in operibus divinis, teste Moyse, primò formata est. Ego sum columna lucis, de Ægypto tenebrarum & errorum, ducatu meo intellectum humanum educens. Ego sum in bellis spiritualibus bellatrix prima, juxta illud Prudentij*: Prima subit campum, dubia sub sorte duelli, pugnatura fides. *Ego arcem humanæ mentis, id est potentiam intellectivam, prima expugno, & prima in eam victoriosè ingrediens, primum Dei hostem, id est sensum humanum, & mundi sapientiam, in eadem arce occido, vel saltem in captivitatem redigo. Ego in ista arce, prima vexillum Regis Regum, id est crucem Christi, in signum victoriæ & triumphi erigo. Ego sum via, per quam Deus in mentem humanam ingreditur, & propter hoc ubi ego non sum,*

nullus aditus patet Deo. Ego sum columna veritatis firmissima, humanum subfulciens intellectum. Ego sum argumentum, quo humana sapientia confutatur atque confunditur, & omnino stulta efficitur. Ego sum galea salutis, caput humanæ mentis, scilicet intellectum, contra errorum jacula protegens. Ego sum in domo Dei prima lucerna; in templo ejus prima lampas; in cœlo spirituali stella matutina, quæ diem gratiæ prima nuntio. Ego sum stella cardinalis, navigantibus per mare mundi hujus portum ostendens, & patriam. Ego sum stella nova, quæ tribus Magis ducatum præbens, eos ad domum ubi erat puer Jesus perduxit. Ego sum lucerna, ad quam in nocte præsentis vitæ ambulatur; ad cujus lucem pretiosa gratiæ drachma quæritur; & cui, licèt lucenti in caliginoso loco, pervia sunt cœlestia mysteria. Ego sum divinæ & beatificæ visionis aurora, Soli prælucens, & diem æternæ gloriæ prænuntians. Ego sum virginitas mentis humanæ, intellectum à corruptione erroris servans. Ego sum annulus argenteus in digito sponsæ Regis cœlorum, hoc est, signaculum & insigne castitatis, candore puritatis, & luce salutaris veritatis, resplendens. Similia habet Paradus in summa virtutum Tractatu 2. cap. 4. ubi videri potest.

Dico quintò, fidem, etiam prout est in nobis, omnes cognitiones naturales in certitudine excedere, licèt quoad nos sit minùs certa scientijs naturalibus, & habitu primorum principiorum.

18. Prima pars probatur: Impossibile est aliquam cognitionem actualem vel habitualem esse magis certam, prout est in se, quin etiam sit magis certa prout est in nobis: Sed assensus vel habitus fidei est magis certus secundùm se, quàm quæcunque cognitio naturalis: Ergo etiam prout est in nobis, omnes cognitiones naturales in certitudine excedit. Minor est certa: quia assensus fidei innititur motivo magis infallibili, nempe divino testimonio. Major autem suadetur: Certitudo seu adhæsio ad verum, est effectus formalis cognitionis certæ: Sed implicat aliquam formam esse in subjecto, & non tribuere illi suum effectum formalem, utpote qui est ipsa forma ut communicata subjecto: Ergo impossibile est aliquam cognitionem actualem vel habitualem esse magis certam, prout est in se, quin etiam sit magis certa, prout est in nobis.

19. Confirmatur: Aliquam cognitionem esse certiorem prout est in nobis, nihil aliud est quàm intellectum nostrum firmiùs per illam adhærere objecto in se magis vero: Sed intellectus per fidem magis firmiter adhæret credibilibus, quàm per scientiam conclusionibus, aut per intelligentiam primis principijs; Philosophus enim Christianus, credens ex ignorantia se habere demonstrationem de aliqua propositione quæ est contra fidem, & quam ipse ignorat esse contra fidem, si postea audiat contrarium esse de fide, magis dubitat de sua demonstratione, quàm de veritate fidei: unde D. Thomas hîc art. 8. ad 2. dicit: *Multò magis homo certior est de eo quod audit à Deo, qui falli non potest, quàm de eo quod videt propriâ ratione, quæ potest falli:* & Augustinus 7. Confess. cap. 10. *Facilius* (inquit) *dubitarem vivere me, quàm esse vera quæ audivi:* Ergo &c.

20. Dices: Assensus propositionis disiunctivæ, ex duabus contradictorijs compositæ, non potest esse minùs certus, quam assensus alterius partis: Atqui fideles assentiuntur huic disiunctivæ, *Deus est Trinus, vel non est Trinus*, idque per solum lumen naturale: Ergo non erunt minùs certi de tota disiunctiva, quàm de altera parte, scilicet, *Deus est Trinus*, cui assentiuntur per fidem. Major probatur: quia veritas propositionis disiunctivæ oritur ex veritate alterius partis.

Respondeo negando Majorem: quia cùm lex contradictoriarum non sit quod una sit determinatè vera, & altera determinatè falsa, sed quod utraque non possit esse simul vera, vel simul falsa, veritas propositionis disiunctivæ non oritur ex veritate alterius partis determinatæ: unde ex vi cognitionis naturalis, fidelis cognoscit tantùm alteram partem disiunctivæ indeterminatè esse veram, seu utramque non esse falsam; & si postea adhæreat alteri parti determinatæ, putà isti, *Deus est Trinus*, id non oritur ex vi disiunctionis, sed alio capite, scilicet ex divina revelatione.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit fidem esse minùs certam quoad nos, scientiâ & habitu primorum principiorum, est D. Thomæ hîc art. 8. ubi quærit, an fides sit certior habitu primorum principiorum, sapientiâ, & scientiâ? & concludit quod *fides est simpliciter certior, sed alia sunt certiora secundùm quid*, SCILICET QVOAD NOS. Et cùm sibi primo loco objecisset, quod fides, cùm non excludat omnem dubitationis motum, non videtur esse certior sapientiâ & scientiâ, quæ non habent dubitationem circa ea quorum sunt, respondet *quod illa dubitatio non est ex parte causæ fidei, sed* QVOAD NOS, *inquantum non plenè assequimur per intellectum ea quæ sunt fidei.* Quibus verbis rationem fundamentalem hujus secundæ partis insinuat: Illa enim cognitio dicitur magis certa quoad nos, cujus certitudo est magis connaturalis & proportionata nostro intellectui, & magis illum satiat & quietat, magisque ab illo motus hæsitationis & dubitationis excludit: At certitudo scientiarum naturalium, & habitus primorum principiorum, cùm sit conjuncta cum evidentia & claritate, est magis connaturalis & proportionata intellectui nostro, magis illum satiat & quietat, magisque hæsitationis & dubitationis motus excludit, quàm certitudo fidei, quæ cum obscuritate & inevidentia conjuncta est; ex quo provenit quod fides indigeat piâ motione voluntatis ad assentiendum veritatibus revelatis, non verò scientiæ naturales, nec habitus primorum principiorum, ad assentiendum primis principijs, aut conclusionibus scientificis: Ergo certitudo scientiarum naturalium, & habitus primorum principiorum, est major quoad nos, certitudine fidei. De quo plura diximus disputatione proœmiali Theologiæ, articulo 5. ad quem locum Lectorem remittimus, ne eadem inutiliter repetantur.

Dico ultimò, fidem non esse proprie discursivam, sed rebus revelatis immediatè assentiri.

Probatur breviter: In discursu assensus qui versatur circa præmissam, sive circa principium, distingui debet realiter ab eo qui est de conclusione: Sed assensus fideicirca divinam revelationem, non distinguitur realiter ab assensu qui est de ipsa re revelata: Ergo non est propriè discursivus. Major patet: idcirco enim in Angelis non datur discursus, quia unico & simplici actu vident, & assentiuntur principio & conclusioni, ut ostendimus in Tractatu de Angelis. Minor etiam non est minùs certa: eodem enim actu, quo quis assentitur rei revelatæ, assentitur etiam ipsi revelationi, id-

que quia objectum formale assensûs fidei est res revelata, non materialiter sumpta, sed formaliter & reduplicativè ut revelata.

24. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio, hoc exemplo: Ideò actus visionis, quo oculus attingit colorem & lucem, est unus & simplex, quia color est objectum tantùm materiale visûs, lux verò objectum ejus formale: Atqui similiter res quæ revelatur à Deo, est objectum tantùm materiale actûs fidei, divina verò revelatio, objectum formale: Ergo unico & simplici actu fides credit rem revelatam, & divinam revelationem; subindeque non est discursiva, cùm discursus pluralitatem actuum importet, & ex uno priùs cognito ad cognitionem alterius procedat. Unde in hoc fides distinguitur à Theologia, quòd Theologia formaliter importet discursum, & procedat ex revelatione virtuali, ut disputatione proœmiali Theologiæ ostensum est, fides autem unico intuitu divinam revelationem, & rem revelatam attingat. Dixi fidem non esse propriè discursivam: quia illa discursum improprium & virtualem, quo unico actu plura simul attinguntur, & unum in alio, sive ex vi illius cognoscitur, non excludit; ut constat in Angelis viatoribus, qui unico actu, & unicâ specie, omnia fidei mysteria ad Christum attinentia cognoverunt.

25. Dices: Multoties ex aliquibus propositionibus creditis per fidem deducuntur aliæ, ad ipsam pertinentes, per Concilia generalia, vel Summos Pontifices, ut quod in Christo sint duæ voluntates, ex eo quod in ipso sint duæ naturæ: Ergo fides interdum discurrit.

Respondeo tales illationes non fieri à fide, sed à Theologia, quæ ex principijs revelatis conclusiones illas deducit: unde veritates illæ, reduplicativè ut deductæ ex principijs fidei, non sunt de fide, sed conclusiones Theologicæ, & pertinent ad fidem solùm prout subsant immediatè divinæ revelationi, ut in disputatione proœmiali Theologiæ docuimus.

ARTICVLVS II.

In quibus subjectis remaneat habitus fidei, & in quibus destruatur?

§. I.

Sequentibus conclusionibus difficultas resolvitur.

26. DIco primò, habitum fidei remanere in peccatore, gratiâ sanctificante, charitate, alijsque donis & virtutibus infusis spoliato.

Conclusio est certa de fide: colligitur enim apertè ex illo 1. ad Corinth. 13. *Si habuero omnem fidem, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Nam ibi clarè supponitur, fidem posse esse sine charitate, ac proinde in homine peccatore. Item in Tridentino sess. 6. cap. 15. expresè asseritur, fidem per quodlibet peccatum mortale non amitti.

27. Ratio etiam suffragatur: Non enim omne peccatum est contrarium fidei, nec destruit rationem formalem objecti ipsius, ut constat, atque adeò potest homo, in peccato mortali existens, credere omnia revelata à Deo, quia ab ipso revelata sunt, & hanc fidem animo & proposito retinere, subindeque & habitu. Item potest sperare, & pœnitere imperfectè per attritionem supernaturalem, & Deum ut authorem supernaturalem orare: quæ tamen sine fide infusa fieri nequeunt. Denique fides, etiam quoad habitum, non dependet necessariò ab habitu gratiæ; quia non comparatur ad gratiam tanquam proprietas necessariò manans ab illa, sicut charitas, sed tanquam fundamentum, quod potest manere, destructo ædificio.

Dico secundò, fidem infusam nullo modo remanere in hæretico, sed per quodlibet peccatum infidelitatis totaliter destrui. Ita communiter docent Theologi contra Durandum in 3. distinctione 23. quæst. 9. ubi docet probabile esse, fidem infusam remanere in hæretico quoad habitum, seu habitum fidei infusæ in ipso non destrui totaliter, sed secundùm aliquam sui partem remanere. 28.

Probatur primò conclusio ex Tridentino, sess. 6. cap. 15. affirmante fidem peccato infidelitatis amitti, sicut charitatem quovis peccato mortali, nimirum totam fidem quovis peccato infidelitatis, sicut tota charitas perditur quovis peccato mortali. Deinde Paulus 1. Timoth. 1. ait hæreticos circa fidem naufragari: naufragari autem est, amissâ navi, nudum, omnibusque destitutum evadere, ut notat Chrysostomus ibidem. Item 2. Corinth. 6. dicit non esse participationem luci cum tenebris, nec fideli cum infideli; indeque probat non debere fideles inire matrimonium cum infidelibus, quia congruè fieri nequit, ut fidelis habens lucem fidei, in idem jugum conveniat cum infideli, qui in tenebris infidelitatis versatur. Unde Cyprianus lib. 1. Epist. 3. *Nulla societas fidei cum perfidia esse potest.* 29.

Probatur secundò: Qui in credendo non inhæret doctrinæ Ecclesiæ, tanquam regulæ infallibili fidei, non habet habitum fidei infusæ: Sed hæreticus, discredens aliquem articulum nostræ fidei, quamvis credat omnes alios, non inhæret in credendo doctrinæ Ecclesiæ, tanquam regulæ infallibili suæ fidei: Ergo non habet habitum fidei infusæ. Minor est certa: cùm enim doctrina Ecclesiæ proponat omnes articulos fidei nostræ ut credendos, hæreticus discredens aliquem ex illis articulis, eo ipso non inhæret, credendo alios, doctrinæ Ecclesiæ, tanquam regulæ infallibili fidei; supponit enim ipsam errare in propositione illius quem ipse negat. Major verò probatur: Ille non habet habitum fidei infusæ, qui non potest moveri à ratione formali objecti talis habitûs: Sed qui in credendo non inhæret doctrinæ Ecclesiæ, tanquam regulæ fidei omnino infallibili, non potest moveri à ratione formali objecti fidei infusæ; talis enim ratio formalis est divina revelatio, ut notificata per doctrinam Ecclesiæ omnino infallibilem, ita ut talis doctrina & persuasio de ipsius infallibilitate, sit conditio omnino necessaria quoad nos, ut divina revelatio moveat intellectum nostrum ad assentiendum veritatibus à Deo per Ecclesiam revelatis, sicut in 1. disp. docuimus: Ergo qui in credendo non inhæret doctrinæ Ecclesiæ, tanquam regulæ infallibili fidei, non habet habitum fidei infusæ. 30.

Probatur tertiò: Si quis ante susceptionem habitûs fidei, ita esset affectus, quod nollet credere aliquem ex ejus articulis, nunquam fieret fidelis, etiamsi vellet credere omnes alios articulos: Ergo similiter, si post susceptam fidem sit ita affectus, ut unum fidei articulum, v. g. realem præsentiam corporis Christi in Eucharistia, credere nolit, 31.

nolit, amittet fidem infusam, quamvis omnes alios articulos credat. Consequentia patet: cùm enim infusio sive productio fidei, & ejus conservatio, in Deo idem sint, dispositio quæ repugnat infusioni fidei, repugnat etiam ipsius conservationi.

32. Confirmatur: Si quis per unicum actum odij justitiam Dei odio prosequatur, licèt ejus providentiam & sapientiam diligat; vel si unum proximum oderit, etsi diligat alios, amittit omnino charitatem infusam, utpote quæ stare non potest cum peccato mortali, quale est odium etiam unius proximi: Ergo similiter fides infusa per unicum actum infidelitatis circa unum articulum omnino destruitur. Unde SS. Patres hoc dictum Jacobi 2. *Qui peccat in uno, factus est omnium reus,* exponunt principaliter in materia fidei: quia qui amittit fidem infusam circa unum articulum, amittit eam simpliciter circa omnes.

33. Denique suaderi potest conclusio ratione D. Thomæ hîc quæst. 5. art. 3. Cessante ratione formali, à qua habitus specificatur, cessat etiam & destruitur habitus: Sed in eo qui per actum infidelitatis discredit uni articulo fidei, cessat ratio formalis, à qua habitus fidei specificatur: Ergo & ipse habitus destruitur. Major patet: Minor verò, quam negat Durandus, asserens per actum infidelitatis non destrui rationem formalem sub qua fidei, quatenus se extendit ad omnes articulos, sed tantùm quatenus se extendit ad unum, probatur, & simul impugnatur illa distinctio: quia quando motivum quod est ratio formalis assentiendi pluribus veritatibus, est indivisibiliter unũ & idem, implicat illud destrui ut extensum ad unam, & non destrui ut extensum ad omnes; tota enim ratio quare habitus scientiæ non destruatur ob errorem circa unam partem sui objecti, est, quia motivum seu medium, quod est ratio assentiendi uni conclusioni, est distinctum ab eo quod est ratio assentiendi alteri; nam in conclusionibus scientificis, motiva formalia multiplicantur materialiter: quare si aliquis in una scientia assentiretur viginti conclusionibus per unum medium, qui negaret illud in una, negaret in omnibus. Cùm ergo in proposito unum & idem motivum sit ratio assentiendi omnibus articulis fidei, nempe prima veritas ut simpliciter infallibilis in dicendo; qui discredit uni articulo, negat veritatem primam esse infallibilem; ac proinde impossibile est quod certò & infallibiliter assentiatur aliis veritatibus propter revelationem divinam.

Dico tertiò, habitum fidei infusæ non reperiri in dæmonibus, aut damnatis. Est etiam contra Durandum citatum, existimantem non solùm in hæreticis, sed etiam in damnatis, manere fidem infusam, si eam toto tempore vitæ retinuerint.

34. Probatur primò conclusio: In Dæmonibus, & damnatis, etiam cum fide infusa mortuis, non remanet habitus piæ affectionis ad credendum sicut oportet: Ergo nec habitus fidei infusæ. Antecedens est certum: cùm enim voluntas mali Angeli, & hominis damnati, maneat firmata in malo, per obstinationem habitualem, ut docet S. Thomas 1. p. quæst. 64. art. 2. est incapax piæ affectionis, quo inclinetur ad credendum sicut oportet. Consequentia verò probatur: cùm fides non subjectetur in intellectu absolutè, sed ut habitualiter moto & dispositò à voluntate per piam affectionem, remotâ habituali dispositione piæ affectionis ad res fidei, removetur & ipsa fides; sicut remoto lumine gloriæ, removetur unio essentiæ divinæ in ratione speciei cum intellectu creato, & remotâ diaphaneitate, removetur lux à subjecto.

35. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Dæmones & damnati non credunt, nec volunt credere, nisi miraculorum evidentiâ convicti: At si quis in hac vita ita esset dispositus in semetipso, ut nollet Evangelio credere, nisi quatenus miraculorum evidentiâ convinceretur, non haberet fidem infusam, siquidem à ratione formali illius, nempe primâ veritate revelante, recederet; unde Patres dicunt, S. Thomam jacturam fidei fecisse, cùm dixit: *Nisi videro fixuram clavorum, & mittam manum meam in latus ejus, non credam,* quia nempe non aliter quàm per signorum evidentiam resurrectionem Christi volebat credere: Ergo cùm Dæmones & damnati non credant, nisi ratione evidentiæ signorum & miraculorum quæ vident, non verò ob motivum divinæ revelationis, & piam affectionem erga primam veritatem revelantem, habitum fidei infusæ non habent.

36. Probatur secundò: Per fidem infusam homo fit membrum Christi, corpori ejus mystico insitum, quod est Ecclesia: Atqui damnati, nec actu, nec potentiâ, sunt membra Christi & Ecclesiæ; sunt enim veluti palmites abscissi, aridi, & in ignem missi: Ergo nec actum, nec habitum fidei infusæ habent, aut habere possunt.

37. Probatur tertiò: Si habitus fidei infusæ esset in Dæmonibus vel damnatis, esset omnino superfluus: Sed hoc dici nequit: Ergo &c. Probatur Major: quia si in peccatoribus Christianis, adhuc viatoribus, utiliter remanet talis habitus, ideò solùm est ut habeant aliquod principium convertendi se per pœnitentiam ad Deum ut authorem supernaturalem: Ergo in Dæmonibus & damnatis, cùm sint obstinati in malo, adeòque incapaces pœnitentiæ, prorsus inutilis esset. Deinde fides, cùm sit fundamentum spei, seu ut loquitur Apostolus, *substantia sperandarum rerum*, utiliter remanet in viatoribus, quia quandiu sunt in statu viæ, possunt sperare beatitudinem: Sed damnati & Dæmones, cùm sint in termino, & extra statum viæ, non sunt capaces sperandi beatitudinem, sed sunt in statu continuæ desperationis: Ergo in eis habitus fidei esset superfluus. Item fides habitualis est fundamentum justitiæ, imò & semen ac initium illius, ideòque in peccatoribus manet, ut justitiam quam per peccatum amiserunt, recuperare possint: Atqui nec damnati, nec Dæmones justitiam suam possunt recuperare: quorsum ergo in ipsis tale germen justitiæ remaneret?

38. Nec obstat quod in beatis aliqui habitus sint remansuri, quorum tamen actus nequaquam exercebunt, sed nec exercere poterunt, ut temperantiæ, & fortitudinis: nam in ipsis tales habitus remanebunt ad ornatum, erunt enim maximâ ornamenta illorum: At in Dæmonibus & damnatis, propter miserrimum eorum statum, nullum debet ornamentum remanere: Ergo nec habitus fidei infusæ, quamvis ipsum in via habuerint. Et hoc est quod Matth. 25. & Marci 4. insinuatur per hæc verba: *Omni habenti dabitur, & non habenti, quod videtur habere auferetur.* His enim verbis innuit Christus, habenti fidem per charitatem formatam, dandam esse visionem beatificam: ei verò, qui charitatem non habet, fidem ipsam esse auferendam: quod si in hac vita non adimpleatur, in inferno adimpleri debebit.

Dico quartò, habitum fidei infusæ non rema-

nere in beatis, benè tamen in animabus in purgatorio exiſtentibus.

39. Prima pars eſt D. Thomæ 1. 2. quæſt. 67. art. 3. ubi ſic diſcurrit: *Fides in ſui ratione habet imperfectionem, quæ eſt ex parte ſubjecti, ut ſcilicet credens non videat id quod credit: beatitudo autem ex ſui ratione habet perfectionem ex parte ſubjecti, ut ſcilicet beatus videat id quo beatificatur: unde impoſſibile eſt quod fides maneat ſimul cum beatitudine in eodem ſubjecto.*

40. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Deſtructo objecto formali *quod* & *quo* alicujus habitûs, talis habitus deſtruitur: Sed in beatitudine deſtruitur objectum formale *quod* & *quo* fidei infuſæ: Ergo & ipſe habitus. Major patet: Minor probatur. Objectum formale *quod* fidei infuſæ, eſt prima veritas non viſa; objectum verò *quo* eſt divina revelatio obſcura, ut in 1. diſp. oſtenſum eſt: Sed in beatitudine prima veritas eſt in ſe clarè viſa, ibique omnis divina revelatio eſt evidens; quidquid enim Deus beatis revelat, clarè revelat, ob perfectionem illius ſtatûs, ſive reveletin verbo, id eſt in ſeipſo clarè viſo, ſive aliter: Ergo in beatitudine deſtruitur objectum formale *quod* & *quo* fidei infuſæ. Unde Apoſtolus 1. ad Corinth. 13. *Ex parte cognoſcimus, & ex parte prophetamus; cùm autem venerit quod perfectum eſt, evacuabitur quod ex parte eſt:* id eſt cùm venerit viſio, fides evacuabitur.

41. Probatur ſecundò eadem pars: Fides eſt donum collatum viatoribus pro ſtatu viæ, & ut fundamentum ſpei, per quam tendimus in beatitudinem: Ergo ſuperfluè omnino poneretur in beatis, cùm illi non ſint ampliùs viatores, ſed comprehenſores; nec per ſpem tendant in beatitudinem, ſed illam poſſideant per claram Dei viſionem.

Ex quo probata manet ſecunda pars, quæ aſſerit habitum fidei remanere in animabus in purgatorio exiſtentibus: nam animæ illæ ſunt adhuc in via, & ad patriam tendunt, ad quam adhuc non pervenerunt, ac per ſpem, ſummum ſuum bonum vehementer deſiderant; cùmque adhuc nondum acceperint quod perfectum eſt, non debet evacuari in illis quod ex parte eſt.

§. II.

Tria corollaria notatu digna.

42. EX dictis colliges primò, habitum fidei tripliciter amitti, nimirum vel per peccatum infidelitatis, vel per adventum luminis gloriæ, vel per deceſſum in peccato mortali, æternamque damnationem: primo modo amittitur ab hæreticis, ſecundo à beatis, tertiò a Dæmonibus, & animabus damnatis.

43. Colliges ſecundò, ſubjectum adæquatum fidei non eſſe aliud, quàm Angelos & homines viatores, ſubindeque Angelis, & Adamo fuiſſe infuſam fidem in prima ipſorum conditione, ut docet D. Thomas hîc quæſt. 5. art. 1. Et ratio etiam id ſuadet: Angeli enim, & primi parentes, non poterant ſolis naturæ viribus cognoſcere ſtatum & finem ſupernaturalem, ad quem erant vocati, ſicut nec media ſupernaturalia, quibus Deus ſtatuerat eos juſtificare, & ad gloriam perducere: quare opus eis fuit divinâ revelatione, quæ licèt abſolutè loquendo clara eſſe potuerit (inferior quidem viſione beatificâ, ſed ſuperior fide) ad fidei tamen obedientiam & meritum convenientius fuit, quòd illa fuerit obſcura, ſaltem ex parte rei revelatæ; licèt tunc habuerint evidentiam divinæ teſtificationis ſeu revelationis, quæ cùm non excludat obſcuritatem rei in ſe, ſimul cum fide ſtare poteſt, ut ſuprà docuimus: Ergo Angelis, & primis parentibus, habitus fidei in prima eorum conditione inditus eſt. *Diſp. 1. art. 7.*

Confirmatur: Ex Auguſtino lib. 13. de civit. cap. 4. *Tunc eſt fides, quando ſpectatur in ſpe, quod in re nondum videtur:* Ergo cùm hoc modo Angelus & homo ſpectaverint beatitudinem in prima ſui conditione, in eis tunc fuit habitus fidei. Item idem S. Doctor tract. 68. in Joan. loquens de manſionibus patriæ cœleſtis, ait: *Ut parentur iſtæ manſiones, vivere debet juſtus ex fide: qui enim à Domino peregrinantur, opus habent ex fide vivere, quia per hanc ad ſpeciem contemplandam parantur &c. Credenti colligitur meritum, videnti redditur præmium.* Sed Angeli in prima conditione peregrinabantur à Domino ut viatores, & beatitudinem meruerunt, ut in Tractatu de Angelis oſtenſum eſt: Ergo tunc illi habuerunt fidem, & Myſteria Incarnationis & Trinitatis cognoverunt. Idem dicendum de primis parentibus, licèt iſti cognoverint myſterium Incarnationis, ſolùm ſecundùm quod ordinabatur ad conſummationem gloriæ, non verò inquantum erat ordinatum ad liberationem à peccato, per paſſionem & reſurrectionem Chriſti; quia homo non fuit præſcius peccati futuri, ut ait D. Thomas ſuprà quæſt. 2. art. 7. 44.

Colliges tertiò, neque in damnatis, neque in hæreticis viatoribus remanere habitum veræ Theologiæ, ſed tantùm aliquid æquivocè ſimile Theologiæ. Ratio eſt, quia vera Theologia eſt habitus per ſe dependens ex principiis ſupernaturalibus, cognitis vel per fidem infuſam, vel per lumen gloriæ; quibus tamen hæretici & damnati omnino deſtituuntur. 45.

§. III.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

OBjicies primò contra primam concluſionem: SS. Patres ſæpe docent quod tantùm eſt vera fides Theologica, quando adeſt charitas: Sed in peccatoribus non remanet charitas: Ergo nec fides Theologica. 46.

Reſpondeo SS. Patres, per fides veram, intelligere fidem perfectam, & formatam, ſeu vivam, quæ ſine charitate eſſe non poteſt, juxta illud Auguſtini: *Cum dilectione fides Chriſtiani, ſine dilectione fides Dæmonis.*

Objicies ſecundò: Hæreticus cum pertinacia negans aliquem articulum fidei, v. g. realem præſentiam corporis Chriſti in ſacramento Euchariſtiæ, adhuc experitur ſe eadem promptitudine & facilitate aſſentiri aliis articulis fidei, ut quòd Deus ſit Trinus, ſit Incarnatus, &c. quâ ante ſuam hæreſim: Ergo eundem habitum fidei infuſæ retinet. Conſequentia videtur manifeſta: nam talis promptitudo, & facilitas, ſunt ſigna habitûs permanentis. 47.

Confirmatur: Non repugnat fide acquiſitâ credere dicenti unam rem, & non credere aliam ab eo dictam: Ergo ſimiliter non implicat aliquid credere fide infuſâ, quia Deus illud dicit, & non credere alia, quæ Eccleſia dicit eſſe à Deo revelata 48.

subindeque licèt hæreticus non credat omnia quæ Ecclesia ut credenda proponit, potest habitum fidei infusæ circa mysteria quæ credit conservare.

49. Ad objectionem respondeo remanere in hæretico, ordinariè loquendo, habitum fidei acquisitæ, productum per actus naturales, quos sæpe ante hæresim exercuit circa supernaturalia, credendo illa ex quadam fide humana ex parte principij, licèt divina ex parte objecti: unde promptitudo & facilitas quam experitur ad credendum mysteria Trinitatis & Incarnationis, non ex habitu fidei infusæ, sed ex tali habitu fidei acquisitæ & humanæ provenit.

50. Ad confirmationem, concesso Antecedente, nego consequentiam, & paritatem. Ratio autem discriminis est, quia per quemcumque actum contrarium habitui fidei infusæ, nempe per actum hæresis, respuitur conditio quædam, necessariò requisita ad motivum formale habitûs & actûs fidei infusæ, scilicet infallibilitas Ecclesiæ in determinandis rebus à Deo revelatis, ut in secunda probatione secundæ conclusionis demonstratum est: quod tamen non reperitur in actu contrario fidei humanæ, respectu talis fidei, ut constat.

51. Objicies tertiò: Peccato infidelitatis, sive hæresis, non destruitur habitus fidei infusæ: Ergo remanet in hæretico circa articulos quos credit. Consequentia patet: Probatur Antecedens. Si peccato hæresis destrueretur habitus fidei, vel moraliter destrueretur, sive demeritoriè, vel physicè? Non moraliter: quia sunt alia peccata, quæ magis, vel saltem æquè merentur subtractionem habitûs fidei, ut peccatum odij Dei, & alia, quibus tamen non destruitur habitus ille. Neque etiam physicè: si enim peccatum hæresis destrueret physicè habitum fidei, vel hoc præstaret in genere causæ formalis, sive immediatè, vel in genere causæ efficientis, sive mediatè? Non in genere causæ formalis, sive immediatè: Tum quia actus non opponitur formaliter, & immediatè habitui: Tum etiam quia actus hæresis indeliberatus, habet totam entitatem physicam actûs hæresis deliberati, & tamen non expellit habitum fidei. Neque etiam in genere causæ efficientis: Tum quia actus hæresis, si sit primus, non efficit aliquid in intellectu formaliter incompossibile cum habitu fidei, nempe habitum erroris, sed ad summum dispositionem imperfectam, quæ non semper valet excludere contrarium habitum: Tum etiam, quia licèt daretur primum actum hæresis esse valde intensum, ac proinde generare habitum infidelitatis, nihilominus iste habitus, cùm sit acquisitus, non excluderet ex natura sua habitum fidei infusæ, habitus enim acquisitus non repugnat ex natura sua cum habitu infuso; ut videre est in peccatore habente habitus vitiorum valde intensos, qui si justificetur, recipit omnes virtutes infusas, & tamen non statim amittit habitus omnes vitiorum, utpote cùm experientiâ constet, illum eodem modo ac antea ad vitia remanere propensum.

52. Ad hoc argumentum fatentur Suarez, Lorca Coninck, Beccanus, & alij Recentiores extra Scholam D. Thomæ, actum infidelitatis, sive hæresis, propter rationes allatas, non expellere habitum fidei infusæ physicè; dicunt tamen quod eum expellit moraliter. Et ad probationem in contrarium respondent, genus moralis destructionis esse duplex, nempe demeritum, & indispositionem; non solùm autem primo modo, sive demeritoriè, peccato actuali infidelitatis expelli fidem infusam, quia nempe infidelis meretur in pœnam suæ infidelitatis, quod Deus ab eo subtrahat fidem; sed etiam secundo modo, sive dispositivè: quia enim non vult assentiri uni propositioni fidei propter authoritatem divinam, per Ecclesiam propositam, remanet eo ipso impeditus ad assensum fidei infusæ circa alias propositiones; idque quia, ut dictum est, authoritas divina, ut declarata per Ecclesiam, est unicum & indivisibile medium, & motivum ad assentiendum per fidem infusam mysteriis religionis nostræ.

53. Si instes, responsionem hanc probare, quod actus infidelitatis destruat non solùm moraliter, sed etiam physicè, habitum fidei; quia indispositio, sive impedimentum ad credenda mysteria fidei ex habitu infuso, proveniens in hæretico ex eo quod nolit ipsis assentire propter authoritatem divinam, ut propositam per Ecclesiam, est indispositio physica, physicè proinde repugnans habitui fidei infusæ; negat hoc Suarez: Primò quia sicut actus boni (inquit) disponunt ad habitus infusos, non physicè, sed moraliter; ita etiam è contrario actus mali moraliter tantùm disponunt ad amissionem habituum infusorum. Secundò quia licèt daremus (inquit) actum infidelitatis circa unum articulum, quandiu durat, omnino impedire, etiam physicè, cæteros actus fidei infusæ, nihilominus non excluderet naturaliter habitum fidei infusæ; quia homo semper manet potens ad mutandum illum actum infidelitatis, & exercendum habitum fidei infusæ.

54. Verùm hæc responsio Suaris facilè impugnatur. Nam in primis falsò negat quod actus moraliter boni disponant physicè ad habitus infusos: ostendimus enim in Tractatu de Gratia, quod actus boni sunt dispositiones physicæ ad infusionem gratiæ & charitatis. Secundò licèt daremus actum infidelitatis non excludere naturaliter habitum fidei, exclusione immediatâ, excludit tamen illum naturaliter, exclusione mediatâ, reddendo hæreticum indispositum ad assensum fidei infusæ; impedimentum enim quod in eo causat, non tantùm impedit exercitium habitûs fidei, sed etiam ipsum expellit, ut constabit ex mox dicendis. *Disp. 4. art. 3.*

55. Melius ergo respondent communiter Thomistæ, peccato infidelitatis non tantùm moraliter, sed etiam physicè, destrui habitum fidei infusæ, non quidem immediatè, sive in genere causæ formalis, sed mediatè, sive in genere causæ efficientis; quod ita explicant. Quemadmodum unicus interdum actus demonstrationis generat scientiam, quia perfectè convincit intellectum, ac proinde superat omnem ejus resistentiam; ita unicus etiam actus infidelitatis generat dispositionem habitualem, contrariam dispositioni omninò necessariæ ad fidei infusæ conservationem, videlicet pertinacem adhæsionem ad proprium judicium: licèt enim hæc pertinacia adhæsionis non sit forma directè contraria fidei, directè tamen opponitur dispositioni, sine qua non potest fides in suo subjecto conservari, nimirum habituali intellectûs captivitati in obsequium solius authoritatis Dei, obscurè sua mysteria revelantis: fieri enim non potest, ut qui pertinaciter adhæret proprio judicio, sit nihilominus ita captivatus Deo, ut possit assentire propter solam ejus authoritatem. Quamobrem sicut ille qui destruit dispositiones corporis humani, physicè expellit

animam, quæ ſine illis non poteſt in corpore conſervari: ita quælibet infidelitas actualis, afferens ſecum pertinaciam, ſine qua non eſt hæreſis, expellit fidem infuſam à ſubjecto, non formaliter, & immediatè, ſed efficienter & mediatè, ut dictum eſt.

56. Contra tertiam concluſionem, quæ aſſerit fidem infuſam non reperiri in dæmonibus, & damnatis, objicitur primò: D. Thomas infrà quæſt. 18. art. 3. ad 2. conſtituit differentiam inter ſpem & fidem, quòd ſpes non remanet in damnatis, benè tamen fides.

Secundò, Fides infuſa ſolo peccato infidelitatis deperditur: Sed damnati, qui cum tali fide mortui ſunt, carent peccato infidelitatis: Ergo fidem infuſam in inferno retinent. B

Tertiò, Qui ex Chriſtianis damnati ſunt, cognoſcunt in inferno eaſdem veritates ſupernaturales, quas cognoſcebant in via: Sed non niſi per fidem infuſam, utpote quæ ſola ſupernaturalis eſt: Ergo fides infuſa in ipſis remanet.

Quartò, Niſi habitus fidei infuſæ admittatur in damnatis, qui in via fideles extitere, nulla erit eorum diſtinctio ab iis qui nunquam fideles fuerunt.

Quintò, Si in damnatis non remaneret fides infuſa, maximè quia in ipſis non eſſet pia affectio voluntatis: Sed hoc eſt falſum: Ergo ruit præcipuum fundamentum noſtræ ſententiæ. Major patet ex ſuprà dictis. Minor probatur. Cùm enim C in damnatis remaneat ſinderesis, & inclinatio in bonum, non repugnat in illis quoque reperiri pium aliquem affectum; ut conſtat in divite Epulone, qui in inferno ſepultus, deſiderabat ſalutem ſuis fratribus.

Denique D Jacobus in ſua Epiſtola cap. 2. redarguens quoſdam, qui ſpretis bonis operibus, de ſua fide gloriabantur, objicit illis quod *dæmones credunt & contremiſcunt*; & tamen eorum fides nihil eis prodeſt: Sed talis objectio eſſet inefficax, ſi fides dæmonum non ſit infuſa; potuiſſent enim illi quos reprehendebat, reſpondere, diſparitatem eſſe inter ipſos & dæmones, quod dæmones credunt fide tantùm acquiſitâ & naturali, ipſi verò fide infuſâ & ſupernaturali: Ergo in dæmoni- D bus fides infuſa reperitur.

57. Ad primum reſpondeo D. Thomam loco citato ſolùm velle, iſtud eſſe diſcrimen inter fidem & ſpem, quòd ſpes nullo modo remaneat in damnatis, neque infuſa & ſupernaturalis, neque acquiſita & naturalis; quia ſpes etiam naturalis fertur ſolùm in bonum ſperantis, quod ab eo apprehenditur ut futurum; nullum autem eſt ejuſmodi bonum reſpectu damnati: fides verò aliqua, ſcilicet naturalis & acquiſita, in eis remaneat, cùm adhuc credant, licèt quodammodo coactè, & propter evidentiam ſignorum quæ vident, non verò ex pio affectu ad primam veritatem revelantem, E ut infrà dicemus.

58. Ad ſecundum dicendum, fidem infuſam, & laudabilem, non ſolùm peccato infidelitatis deſtrui, ſed etiam ex defectu piæ affectionis ad credendum ſicut oportet: unde cùm dæmones, & damnati, non credant ex pia affectione voluntatis ad primam veritatem revelantem, ſed ex evidentia ſignorum, dolentes illa eſſe tam clara, ut non poſſint ipſis diſſentire, fides infuſa in eis non remanet, ſed deſtruitur ratione hujus indiſpoſitionis, & impedimenti, ut ſuprà de hæreticis dicebamus.

59. Ad tertium dico, quòd ſicut hæreticus per fidem A naturalem ex parte principij cognoſcit myſteria fidei quæ negat, ita & damnati: ſicut enim non implicat, quòd hæreticus ex motivo duntaxat naturali, putà ex relatione parentum, vel doctorum, aut aliquo ejuſmodi, credat noſtra myſteria, licèt ſupernaturalia; ita & damnatus, ex iiſdem motivis naturalibus, quibus ea credidit interdum in vita, tum etiam ex pœnis quas patitur, ac quibus in inferno afficiuntur alij ex malis Chriſtianis, poteſt illa credere.

Ad quartum dico cum Cajetano, damnatos qui 60. fideles extiterunt in via, diſtingui ab infidelibus, charactere Baptiſmi indelebilis, ſi vixerint poſt Chriſtum in ſtatu legis gratiæ; vel ſaltem ſignaculo maculæ pollutæ fidei aliàs ſuſceptæ, & pœnâ ob id majori, cæteris paribus, ſi mortui ſint ante Chriſtum, ac proinde charactere baptiſmatis non fuerint inſigniti.

Ad quintum dicendum, quòd cùm damnati 61. operentur ſemper ex prava intentione finis, omnes eorum actus, quantumcunque habeant objectum proximum bonum, ſunt ſimpliciter mali, & peccata mortalia, ut oſtendimus in Tractatu de peccatis: unde repugnat quod ſit in ipſis aliquis pius affectus erga primam veritatem revelantem.

Ad ultimum reſpondeo D. Jacobum non æqui- 62. parare in omnibus fidem hominum peccatorum cum fide dæmonum, ſed ſolùm in hoc quòd utraque ſterilis & inutilis ſit, utpote ſine charitate, & operibus meritoriis: hoc enim ſufficit ad valorem argumenti Apoſtoli, in eo conſiſtentem, quod ſi fides dæmonum, ex eo quod ſit ſine charitate, illos non juſtificat, neque etiam fides Chriſtianorum malè viventium illos juſtificabit; quamvis aliunde differat à fide dæmonum, quòd non ſit naturalis, ſicut illa, ſed infuſa & ſupernaturalis.

Quæres, an fides dæmonum ſit omnino & ſim- 63. pliciter coacta, ita ut nulla in eis remaneat libertas ad negandas veritates Chriſtianas miraculis confirmatas?

Reſpondeo talem fidem non eſſe ſimpliciter coactam, ſed ſolùm aliquo modo, ſive moraliter, eoque ferè modo, quo projectio mercium in mare, tempore tempeſtatis, dicitur involuntaria, & coacta ſecundùm quid, ſive moraliter. Unde D. Thomas hîc quæſt. 5. art. 2. ad 1. ait: *Dæmonum fides eſt quodammodo coacta ex ſignorum evidentia.* Ubi ly *quodammodo*, non veram & rigoroſam coactionem, ſed imperfectam tantùm, ſeu moralem ſignificat. Ratio etiam ſuffragatur: Dæmones enim non habent, nec habuerunt unquam evidentiam myſteriorum noſtrorum, niſi in atteſtante, evidenter cognoſcendo Deum illa revelare, vel teſtificari: Atqui hæc evidentia non omninò & ſimpliciter, ſed quodammodo ſolùm & moraliter cogit intellectum ad aſſenſum; quia cum ea ſtat rem ipſam quæ revelatur eſſe in ſeipſa obſcuram: Ergo &c. Unde ſi aliquando Divus Thomas, vel alij Doctores, aſſerant Dæmones non voluntariè credere, ſed coactè, loquuntur de voluntario non mixto cum involuntario, & de coactione morali, & ſecundùm quid; ſolùmque intendunt Dæmones aliquo modo involuntariè & coactè credere noſtra myſteria, ſicut mercator quodammodo involuntariè projicit merces in mare, ad evitandum naufragium.

§. IV.

Alia argumenta solvuntur.

64. CONtra ultimam conclusionem, in qua diximus habitum fidei non remanere in beatis, objici potest in primis authoritas SS. Patrum, præsertim Irenæi, & Tertulliani, qui apertè docere videntur oppositum: ille enim lib. 4. cap. 25. sic ait: *Paulus inquit omnibus evacuatis manere fidem, spem, dilectionem:* iste verò in libro de patientia hæc scribit: *Merito charitas nunquam excidet; nam cætera evacuabuntur, consummabuntur; exhaurientur linguæ, scientia, prophetia; permanent fides, spes, dilectio.*

Secundò sic ratione arguitur: Lumen gloriæ datum Paulo in raptu non excluſit habitum fidei, ut docet D. Thomas infrà quæst. 175. art. 3. ad 3. Sed lumen gloriæ in D. Paulo fuit ejusdem naturæ cum lumine gloriæ in beatis: Ergo lumen gloriæ, inditum mentibus Beatorum, habitum fidei non expellit, sed cum eo stare potest in eodem intellectu.

Tertiò, Esto beati clarè videant Divinam Essentiam, in ea tamen non vident omnia mysteria gratiæ, quæ spectant ad objectum materiale fidei: Ergo retinent fidem habitualem, saltem de illis mysteriis.

Quartò, Fides est nobilior virtus, quàm virtutes morales, putà temperantia, & fortitudo, ut articulo præcedenti ostendimus: Sed temperantia & fortitudo erunt in beatis ad ornamentum, licèt non ad exercitium: Ergo & fides.

Denique, Theologia, quam hîc in via per nostros actus acquirimus, remanet in patria, ut in disputatione proœmiali Theologiæ docuimus: Ergo & fides (à qua, ut à subalternante, & habitu principiorum dependet) similiter perseverare debet in cœlo.

65. Ad primum dicendum, quòd Irenæus & Tertullianus non volunt quod fides & spes maneant in beatitudine, secundùm suas rationes specificas, sicut manet charitas, sed tantùm secundùm rationem communem attingendi primum verum, & summum bonum, inquantum per visionem, succedentem fidei, perfectè cognoscitur Deus in seipso, qui priùs imperfectè per fidem cognoscebatur; & inquantum per fruitionem, succedentem spei, perfectè habetur Deus, qui priùs imperfectè per spem possidebatur.

66. Ad secundum respondeo, quod lumen gloriæ in D. Paulo fuit quidem ejusdem naturæ cum lumine gloriæ in beatis, non tamen ejusdem statûs & perfectionis; quia non datum fuit Paulo per modum habitûs permanentis, sicut confertur beatis in patria: formæ autem contrariæ tunc solùm se invicem expellunt, quando sunt in statu perfecto & permanenti, non verò quando sunt in statu imperfecto, & in subjecto solùm in esse viali, & per modum transeuntis existunt: sicut patet in accidente spirituali, cui quamvis repugnet subjectari in re corporea permanenter, potest tamen transeunter in ea recipi, ut de virtute productiva gratiæ, respectu sacramentorum, docet D. Thomas 3. p. quæst. 62. art. 4. Similiter si daretur aliqua demonstratio, quæ non permanenter, sed tantùm per modum transeuntis, intellectum afficeret, non evacuaret habitum fidei, vel opinionis; quia tunc non generaret habitum scientiæ, cum habitu fidei & opinionis incompossibilem: licèt enim oppositio & incompossibilitas inter habitus & formas radicaliter ex ipsa natura formarum oriatur, non exercetur tamen, nisi habeant statum perfectum & completum, ut suprà ex Cajetano declaravimus. *Disp. 1. art. 6. §. 4.*

Ad tertium, dato Antecedente, nego Consequentiam: cùm enim fides, sicut alij habitus, ab objecto formali & primario specificetur, eo sublato, permanere nequit: unde si beati non possunt retinere fidem habitualem circa Deum, & ea quæ necessariò ipsi competunt, non possunt eam habere de mysteriis gratiæ, quæ in ipso clarè non vident: sicut licèt adhuc non possideant gloriam corporis, quæ est objectum spei secundarium; quia tamen fruuntur gloriâ animæ, & visione beatificâ, quæ est ejus objectum primarium, non relinquitur locus habitui spei in patria, juxta illud ad Rom. 8. *Quod videt quis, quid sperat?* 67.

Ad quartum, respondeo ex D. Thoma 3. p. qu. 7. art. 3. ad 1. *Quod fides est nobilior virtus virtutibus moralibus, quia est circa nobiliorem materiam: sed tamen importat quendam defectum in comparatione ad illam materiam, qui defectus in Christo non fuit: & ideò non potuit in eo esse fides, licèt fuerint in eo virtutes morales, quæ in sui ratione hujusmodi defectum non important, per comparationem ad suas materias.* Ex quibus patet, cur fides non possit manere in beatis ad ornatum, benè tamen temperantia, & fortitudo, aliæque virtutes morales: fides enim ob imperfectionem inevidentiæ, quam habet essentialiter annexam, non potest esse ornamentum in beatis; virtutes verò morales, quia non habent essentialiter imperfectionem annexam, ad ornamentum beatorum deservire possunt. 68.

Ad ultimum, concesso Antecedente, nego consequentiam, & paritatem: Ratio discriminis est, quia fides est essentialiter obscura, & inevidens, subindeque incompossibilis cum clara Dei visione: Theologia verò non est essentialiter obscura, sed tantùm accidentaliter, & ratione statûs viæ, in quo per accidens dependet à fide, quæ in nobis viatoribus gerit vices luminis gloriæ, & est, ut ita loquar, vicaria scientiæ beatæ, cui Theologia nostra per se, & ex natura sua, in certitudine & evidentia suorum principiorum subordinatur; unde connaturaliter petit illi conjungi, & in tali conjunctione habere evidentiam suorum principiorum, ut fusè in disputatione proœmiali Theologiæ exposuimus. 69. *Art. 2.*

ARTICVLVS III.

Quæ sint causæ fidei, & præcipui ejus effectus?

CIrca causas fidei nulla se offert celebris difficultas, aut controversia: constat enim apud omnes causam materialem, seu subjectivam fidei infusæ, esse subjectum in quo recipitur, nempe intellectum hominis, vel Angeli viatoris: formalem, objectum à quo specificatur, nimirum Deum, ut est prima veritas revelans: finalem, hominis salutem, cujus est initium, radix, & fundamentum, & ad quam ut ad proprium finem ordinatur, juxta illud D. Petri, *Reportantes finem fidei vestræ, salutem animarum vestrarum:* efficientem denique esse solum Deum, à quo fidei habitus infunditur, & qui non solùm revelat ea quæ credenda sunt, sed etiam intellectum movet & applicat per gratiam ad assentiendum veritati- 70.

bus revelatis. Unde Auguſtinus in Pſal. 126. *Nos loquimur foris, ille ædificat intus, ipſe movet, ipſe terret, ipſe intellectum aperit, ipſe ad fidem applicat ſenſum noſtrum.* A

71. Hæc ſunt omninò certa & indubitata apud omnes Catholicos, contra Pelagianos, qui ut refert D. Thomas hîc quæſt. 6. art. 1. dicebant initium fidei eſſe ex nobis; ejus verò perfectionem & conſummationem à Deo.

Sed difficultas eſt, an Deus ſit cauſa fidei informis, & à charitate ſeparatæ: hoc enim negat Vega lib. 7. in Trident. cap. 28. ubi docet fidem ſemper ſimul cum ſpe & charitate à Deo infundi. Cui ſententiæ favere videtur Sotus lib. 2. de natura & gratia cap. 8. ubi aſſerit in baptiſmo quidem in- B fundi poſſe fidem ſine charitate, extra illum verò non eſſe veriſimile infundi habitum fidei, niſi infundatur gratia & charitas.

72. Sed oppoſita ſententia communiter docetur à Theologis, eamque apertè inſinuat S. Thomas hîc quæſt. 6. art. 2. ad 3. ubi aſſerit infundi aliquando fidem ſine gratia & charitate. Verba ejus ſunt: *Dicendum quod ille qui accipit à Deo fidem abſque charitate, non ſimpliciter ſanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa præcedentis infidelitatis, ſed ſanatur ſecundùm quid, ut ſcilicet ceſſet à tali peccato. Hoc autem frequenter contingit, quod aliquis deſiſtat ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non deſiſtit, propriâ iniquitate ſuggerente. Et per hunc etiam modum datur aliquando homini à Deo quod credat, non tamen datur ei charitatis donum: ſicut etiam aliquibus abſque charitate datur donum prophetiæ, vel aliquid ſimile.* Ex quibus habemus, quod fides informis quandoque datur à Deo ſine charitate, datur, inquam, ille fidei habitus, qui ſine charitate eſt vera fides infuſa, non tamen virtus ſimpliciter & in eſſe perfecto, ut art. 1. declaravimus. Unde Cajetanus in Commentario ejuſdem articuli, ſic ait: *Cùm autem infunditur una aliqua virtus ſimpliciter in eſſe virtutis, tunc ſimul omnes virtutis habitus in eſſe virtutis infunduntur. Et hac diſtinctione oportet uti, propter virtutes quæ poſſunt eſſe informes; nam in alijs non diſtinguitur eſſe, & eſſe virtuosum ſimpliciter; ac per hoc non diſtinguitur in eis infundi, & infundi in eſſe virtutis ſimpliciter. Et hæc nota propter baptizatos in peccato mortali, & propter hæreticos, quando convertuntur ad fidem cum peccato mortali; infunditur ſiquidem tunc à divina liberalitate fides ſine charitate, ſubjecto diſpoſito ad fidei, & non charitatis ſuſceptionem: ſicut materiæ diſpoſitæ ad ſubſtantiam animæ, & non ad opera ejus, infunditur anima, ut patet in amentibus ab utero.* C D

73. Ratio etiam huic ſententiæ ſuffragatur: nam fides informis eſt habitus quoad ſubſtantiam ſupernaturalis, cùm habeat objectum formale quod, & ſub quo, ſupernaturale: Sed habitus quoad ſubſtantiam ſupernaturalis nequit principaliter effici à nobis per proprios actus, ſed tantùm à Deo: Ergo fides informis à Deo cauſatur, & infunditur. E

74. Confirmatur: Juſtificatio eſt opus aliquod omnino ſupernaturale, imò omnium ferè operum divinorum maximum: Ergo fides informis, quæ eſt initium illius, erit opus aliquod omnino divinum & ſupernaturale, præſertim cùm illa faciat hominem verè & realiter Chriſtianum, ut definit Tridentinum ſeſſ. 6. can. 28. Addo quod, ſicut fides non pendet à charitate in conſervari, ita nec in fieri, ſubindeque ſæpe ſine charitate à Deo infunditur. Unde quando Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 7. ait in juſtificatione hæc tria (fidem ſcilicet, ſpem, & charitatem) à Deo ſimul infundi, intelligendum eſt primò de juſtificatione infidelis, & ſecundò quantùm eſt ex parte Dei infundentis.

75. Dices: Si fides poſſet alicui infundi ſine gratia, unum peccatum ſine altero remitti poſſet; cujus oppoſitum docent communiter Thomiſtæ in Tractatu de pœnitentia. Sequela patet manifeſtè: quia per fidem tolleretur infidelitas, quæ eſt peccatum, nec tamen alia peccata, quæ ſunt contra bonos mores auferrentur, cùm illa non niſi per infuſionem gratiæ & charitatis tollantur.

76. Sed negatur ſequela: quamvis enim per fidem informem tollatur infidelitas, quoad actum & habitum fidei contrarium, non tamen quoad reatum culpæ, excludentis hominem à regno cœlorum; hic enim non aliter quàm per gratiam juſtificantem tollitur, ut in Tractatu de juſtificatione oſtendimus. Et hinc eſt quod D. Thomas, ſuprà relatus, ait hominem, cui fides tantùm infunditur, ſanari ſecundùm quid, id eſt, ſecundùm averſionem quam habet à fide Catholica, quia non ampliùs ei diſſentit; non tamen ſimpliciter & abſolutè, quia gratiam juſtificantem, quæ eſt vera ſalus animæ, non recipit, nec charitatem, per quam tollitur averſio ab ultimo fine, & voluntas hominis perfectè ſanatur.

77. De effectibus fidei tractat D. Thomas quæſt. 7. ubi duplicem ejus effectum recenſet, timorem ſcilicet ſervilem & filialem, & cordis purificationem. In primis enim, cùm per fidem generetur in nobis cognitio Dei, tum quatenùs eſt in ſe ſummè bonus, tum etiam inquantum eſt juſtiſſimus judex, & ſeveriſſimus peccatorum ultor, hinc fit ut fides ſecundùm diverſam hanc cognitionem & apprehenſionem, ſit in nobis cauſa utriuſque timoris, ſervilis nempe & filialis; in Dæmonibus verò timoris duntaxat ſervilis, quo graviter in ſeipſis percelluntur, ob gravitatem pœnarum quæ ipſis infliguntur à divina juſtitia. Et de hoc timore intelligi debet illud Jacobi 2. *Dæmones credunt, & contremiſcunt.* Deinde cùm fides ſit radix & initium juſtificationis, per quam homo perfectè purgatur à peccatis, & cùm ſit virginitas mentis humanæ, intellectum à corruptione erroris ſervans, ut articulo præcedenti, ex Guillelmo Pariſienſi vidimus, purificatio cordis rectè ei attribuitur in ſacris litteris, præſertim Actuum 15. ubi Petrus ait: *Fide purificans corda eorum.* Addit S. Thomas hîc quæſt. 7. art. 2. quod *impuritas uniuſcujuſque rei conſiſtit in hoc quod rebus vilioribus immiſcetur. Non enim dicitur argentum eſſe impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur, ſed ex permixtione plumbi, vel ſtanni. Manifeſtum eſt autem quod rationalis creatura dignior eſt omnibus temporalibus & corporalibus creaturis; & ideò impura redditur ex hoc quod temporalibus ſe ſubjicit per amorem: à qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum ſcilicet tendit in id quod eſt ſupra ſe, ſcilicet in Deum: in quo motu primum principium eſt fides ..... & ideò primum principium purificationis cordis eſt fides.* Ex quo idem S. Doctor quæſt. 8. infert dona intellectûs & ſcientiæ, virtuti fidei reſpondere: ſicut enim in corporalibus diaphaneitas eſt ultima diſpoſitio ad lucem, quæ idcirco à Philoſophis definitur *actus diaphani*; ita in ſpiritualibus puritas cordis eſt diſpoſitio ad ſcientiam & ſapientiam, quam

D. Augustinus propterea definit, *purificatæ mentis intelligentiam*: unde si purificatio cordis sit effectus fidei, consequens est ut etiam dona intellectûs & scientiæ ipsi correspondeant. Quare idem Augustinus in libro de spiritu & littera: *Noli intelligere ut credas, sed crede ut intelligas, intellectus enim merces fidei est.*

In hujus rei typum, columna quæ ducebat filios Israël per desertum, erat ex una parte obscura, & ex alia lucida: quia nimirum fides, quæ nos ad patriam ducit, ex una quidem parte tenebrosa est, utpote obscuræ Dei revelationi innixa, sed ex alia fulgens ac illuminans, quia scientiæ & intelligentiæ dona parturit, & secretiora divinæ sapientiæ arcana nobis aperit. *Quid enim* (inquit Bernardus super Cantica) *non invenit fides? attingit inaccessa, deprehendit ignota, comprehendit immania, apprehendit novissima, ipsam denique æternitatem suo illo vastissimo sinu circumdedit.*

De hac etiam virtute eleganter disserit Augustinus serm. 10. de verbis Apostoli, ubi præcipuos ejus effectus sic describit, his verbis: *Nullæ sunt majores divitiæ, nulli thesauri, nulli honores, nulla mundi hujus major substantia, quàm est Catholica fides, quæ peccatores homines salvat, cæcos illuminat, infirmos curat, cathecumenos baptizat, fideles justificat, pœnitentes reparat, justos augmentat, martyres coronat, virgines, viduas, ac conjuges, casto pudore consecrat, Clericos ordinat, Sacerdotes consecrat, regnis cœlestibus præparat, in æterna salute cum Angelis sanctis communicat.*

DISPVTATIO IX.

De virtute spei.

Ad quæst. 17. & quinque sequentes.

QVemadmodum fides est regula intellectûs, illumque continet & moderatur, ne circunferatur omni vento doctrinæ, & ad varias errorum sirtes ac scopulos illidatur: ita spes est anchora voluntatis, eam firmam & fixam tenens, ne inter procellas & tempestates hujus vitæ fluctuet, æstuque veluti quodam abreptus humanus animus, ab optato cursu deviet, atque à cœlestis beatitudinis prosecutione desistat. Porro hæc virtus non solùm præstantissima, & nobilissima est, utpote Theologica, Deumque immediatè respiciens, sed etiam gratissima, jucundissima, & amœnissima: est enim fidei nostræ alacritas, divinæ dilectionis suavissimus ilex, & acutissimus stimulus, vel, ut ait Damianus, *tertia ala, quæ fragiles animos erigit ad superna; quæ tædium expectationis levigat; quæ præsumit de misericordia judicis, & in divinæ pietatis obversatur palatio.* Spes est quasi pes animæ, cui tota innititur, quo subsistit, quo incedit, & ad æternam fœlicitatem progreditur. *Tolle spem* (addit Zeno Veronensis) *torpet humanitas tota, tolle spem, artes virtutesque omnes cessabunt; tolle spem, interempta sunt omnia.* Quid Christianus credit in Christum, si promissum sibi ab eo perpetuæ fœlicitatis tempus non credit esse ventutum? *Spes* (ut bellè ait Chrysostomus) *sustinendi est gloria, fœlicitas patientia, virtutum fomes, laborum triumphus.* Spes non solùm de præmio securos, sed præproperè beatos facit, & cœlestem gloriam prælibare incipit: hinc Philo Judæus eam vocat, *Gaudium ante gaudium, & possessionis futuræ inchoationem.* Imò Chrysostomus ait quod illa gloriam inchoat, & sustinendo consummat. Spes denique est firmissimum animi nostri fulcrum, & veluti anchora sacra, quæ nutantem animum, & à fluxis rebus quibus inhæret caducum, in procelloso hujus mundi pelago stabilit & obfirmat. Unde Augustinus, *Hanc* (inquit) *in terram sanctam, tanquam anchoram præmisimus, ne in isto mari turbati naufragaremus. Quemadmodum enim de navi, quæ in anchoris est, rectè dicimus quod jam in terra sit, licèt adhuc fluctuet: sic contra hujus peregrinationis nostræ tentationes spes nostra fundata est in illa civitate Ierusalem.* Huic ergo meritò à Poëtis viridis palla datur, quòd eâ duce omnia vernent, ut bellè annotavit Alciatus.

Articvlvs Primvs.

An spes, etiam ut est informis, sit vera virtus Theologica, à fide & charitate realiter distincta?

OMissis acceptionibus non Theologicis hujus nominis, *spes*, in Theologia spei nomine intelligitur aliquando objectum, seu bonum quod speratur: ad Titum 3. *Expectantes beatam spem, & adventum gloriæ magni Dei.* Interdum etiam hoc nomine significatur ille, à quo speratur tale bonum, ut Deus, Psal. 90. *Tu es Domine spes mea:* Psal. 21. *Tu es qui extraxisti me de ventre spes mea ab uberibus matris meæ.* Aliquando verò, & magis propriè, intelligitur actus ipse quo bona supernaturalia speramus à Deo, ad Roman. 8. *Spe salvi facti sumus.* Et quia habitus denominantur ab actibus, aliquis etiam habitus est, qui dicitur spes infusa, 1. ad Corinth. 13. *Tria hæc manent, fides, spes, charitas:* quod non de actibus qui transeunt, sed solùm de habitibus, qui permanent, intelligi potest. De spe hoc ultimo modo accepta agimus in præsenti, & inquirimus an talis habitus, etiam prout est informis, & à charitate separatus, sit vera virtus Theologica? Quæ difficultas facilè resolvi potest ex dictis disputatione præcedenti de habitu fidei informis: spes enim est simillima fidei; unde familiare est D. Thomæ, exponere spem exemplo, & ad modum fidei, ut videre licet hîc quæst. 17. art. 6. aliisque in locis, sed maximè quæst. 4. de virtutibus, quæ est de spe, ar. 1.

Dico ergo primò, spem esse propriè virtutem, licèt prout est informis, & à charitate separata, modum ac statum perfectæ virtutis non habeat. Ita communiter docent Theologi contra Durandum in 3. dist. 26. quæst. 1. dicentem spem non esse virtutem, nisi impropriè, & largo modo sumptam: quia (inquit) virtus, ex Philosopho, est dispositio perfecti ad optimum; spes autem, cùm versetur circa bonum arduum, absens & nondum possessum, non est dispositio perfecti ad optimum, ut neque fides, quæ versatur circa Deum obscuro tantùm modo cognitum.

Probatur tamen prima pars conclusionis ratione D. Thomæ hîc art. 1. quæ potest sub hac forma proponi. Quoties datur aliquis actus bonus juxta regulam legis æternæ, ad quem potentia non est

naturaliter determinata, vel proportionata, requiritur in dicta potentia aliquis habitus ad connaturalem ac facilem ejusdem actûs elicientiam, qui dicitur virtus, ut in Tractatu de virtutibus in communi ostenditur; si enim potentia esset naturaliter determinata & proportionata ad actum, ex propria sua ratione haberet quidquid requiritur ad connaturalem ejus elicientiam; & sic frustra adhiberetur habitus, qui solùm exigitur ad indigentiam potentiæ compensandam: Sed sperare Deum ut summum bonum, est actus bonus juxta regulam legis æternæ; cùm sit præceptus à Deo ut authore supernaturali: Ergo ad illum actum connaturaliter eliciendum, requiritur in voluntate, quæ ex propriis viribus ad illum indeterminata & improportionata est, aliquis habitus supernaturalis, qui dicitur virtus spei Theologicæ. Unde

4. Ad fundamentum Durandi dicendum est, quod quando Philosophus dixit virtutem esse dispositionem perfecti ad optimum, sensus est, quod virtus sit dispositio perfecti, id est animæ rationalis, ad optimum, id est ad honestum, quod est optimum è tribus bonorum generibus, quia est melius utili & jucundo. Unde ad rationem veræ virtutis, non requiritur, quòd disponat hominem ad optimum modum operandi simpliciter, & in omni genere (sic enim sola charitas esset virtus) sed sufficit quod disponat ad actum ex genere suo honestum & bonum, atque homini in statu in quo est accõmodatum: talis verò est actus spei Theologicæ; nam ut ait D. Thomas hîc art. 1. ad 3. *Ille qui sperat, est quidem imperfectus secundùm considerationem ad id quod sperat obtinere, quod nondum habet; sed est perfectus quantùm ad hoc quod jam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cujus auxilio innititur.*

Secunda pars conclusionis, quæ asserit spem, prout est informis, & à charitate separata, non habere modum & statum perfectæ virtutis, patet: Tum quia non ordinatur ad ultimum finem, ad quem virtus perfecta debet ordinari: Tum etiam quia, ut suprà dicebamus, de spe informi eodem modo philosophandum est, ac de fide informi, quam disputatione præcedenti ostendimus habere quidem essentiam, sed non statum & modum perfectæ virtutis.

5. Dico secundò, spem supernaturalem & infusam verè esse virtutem Theologicam. Ita D. Thomas hîc art. 5. Ratio est: quia illa virtus Theologica dicitur, cujus objectum immediatum, & adæquatum est Deus: Sed Deus est objectum immediatum & adæquatum, tam motivum, quàm terminativum, spei infusæ & supernaturalis, ut ostendemus articulo sequenti: Ergo illa est virtus Theologica.

6. Dico tertiò, spem distingui realiter à fide, & à charitate.

Prima pars est contra nonnullos hujus temporis hæreticos, qui spem cum fide confundunt, & in intellectu constituunt, nihilque aliud illam esse volunt, quàm certam & firmam persuasionem futuræ salutis. Sed hic error in Tractatu de justificatione impugnatus est, & manifestè repugnat Apostolo 1. ad Corinth. 13. ubi spem à fide distinguit, cùm sic ait: *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc* &c. neque enim tria essent, si non distinguerentur. Et ad Hebræos 11. affirmat fidem esse substantiam sperandarum rerum, id est basim & fundamentum spei: Sed manifestum est, basim & fundamentum distingui ab eo cujus basis & fundamentum est: Ergo & fidem à spe. Simili modo SS. Patres illas virtutes distingunt, dum docent salutis nostræ initium & fundamentum esse fidem, profectum verò spem, culmen denique & perfectionem esse charitatem; sive ut loquitur Augustinus, Christianum fide fundari, spe erigi, charitate perfici. Ex quo etiam liquet, spem esse virtutem realiter à charitate distinctam: quod etiam à posteriori constat, cùm in peccatore spes sine charitate maneat. Unde erronea videtur opinio quam tenuit Ocham quodlib. 3. quæst. 1. nimirum spem non esse quid tertium, distinctum à charitate & fide, sed aggregatum illarum; quia (inquit) sperare, nihil est aliud quàm credendo desiderare: ex hac enim sententia apertè sequitur in peccatore non manere spem; quod erroneum censeo.

Disp. 1. art. 6.

ARTICVLVS II.

Quodnam sit objectum formale quod, seu terminativum spei Theologicæ?

7. VAzquez 1. p. dist. 84. cap. 1. & 3. p. disp. 43. cap. 2. docet objectum formale quod spei Theologicæ, esse omne illud quod in potestate Dei continetur, & ab illo sperare possumus, sive naturale, sive supernaturale, sive creatum, sive increatum; sub quo etiam continetur æterna beatitudo. Illum sequuntur Turrianus, Meratius, & alij ex Recentioribus: sed alij repugnant, præsertim Discipuli D. Thomæ, asserentes objectum formale quod adæquatum spei esse æternam beatitudinem; bona autem creata ad beatitudinem conducentia, vel quæ illam consequuntur, esse objectum duntaxat materiale & secundariũ illius. Sed cùm duplex sit beatitudo, formalis scilicet, & objectiva; quidam asserunt objectum formale quod spei esse beatitudinem formalem; alij objectivam; alij illud ex utraque integrari; alij denique affirmant beatitudinem objectivam esse objectum adæquatum spei infusæ, beatitudine formali de connotato, & per modum conditionis ingrediente.

§. I.

Vera sententia statuitur.

8. DIco primò: Objectum formale quod, seu terminativum spei Theologicæ, est sola beatitudo æterna, non autem alia bona naturalia, vel supernaturalia, quæ à Deo speramus.

Probatur primò ex illo Matth. 6. *Quærite primùm regnum Dei, & hæc omnia adjicientur vobis:* Ex quo D. Thomas infrà quæst. 83. art. 6. ad 1. infert quod alia non sunt quærenda principaliter, sed secundariò, nec proinde speranda.

9. Probatur secundò ex illo ad Hebræos 11. *Fides est substantia sperandarum rerum*, id est, res quæ attingitur à fide, est res speranda: Sed solus Deus, qui est beatitudo nostra objectiva, est objectum formale quod fidei; alia verò sunt objecta duntaxat secundaria & materialia, ut disp. 1. ostendimus: Ergo & spei. *Art. 1.*

10. Probatur tertiò ratione quam hîc art. 2. in corpore S. Doctor insinuat: Objectum formale quod, & objectum formale sub quo, seu objectum motivum & terminativum spei Theologicæ, debent inter

interſe proportionati: unde cùm objectum motivum, ſeu ratio formalis ſub qua ſpei Theologicæ, nimirum omnipotentia Dei ut auxilians, ſit infinitæ virtutis, bonum quod ex vi illius redditur à nobis per ſe primò conſequibile, debet eſſe infinitum, ſubindeque Deus, qui eſt noſtra beatitudo objectiva. Quam rationem alijs verbis S. Doctor expreſſit: *Spes* (inquit) *de qua loquimur attingit Deum, innitens ejus auxilio ad conſequendum bonum ſperatum: oportet autem effectum eſſe cauſæ proportionatum, & ideò bonum quod propriè & principaliter à Deo ſperare debemus, eſt bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adjuvantis; nam infinitæ virtutis eſt proprium, ad infinitum bonum perducere: hoc autem bonum eſt vita æterna, quæ in fruitione Dei conſiſtit; non enim minus aliquid ab ipſo ſperandum eſt quàm ſit ipſe.* Quod non ſolùm ſuâ doctrinâ, ſed etiam ſuo exemplo S. Doctor comprobavit. Cùm enim ab eo Chriſtus poſtulaſſet, quam pro maximis in ſcribendo laboribus mercedem poſtularet? Reſpondit: *Non aliam præter te Domine.* Cui conſonat illud Auguſtini 22. de civit. Dei cap. ultimo: *Præmium virtutis erit ipſe qui virtutem dedit, qui ſeipſum, quo nihil majus eſſe poteſt, promiſit.* A B

11. Probatur quartò concluſio: Spes eſt motus & tendentia in beatitudinem, tanquam in ultimum finem; in alia verò tanquam in media conducentia ad illam: Ergo illius primarium objectum eſt beatitudo, cætera verò ſecundarium. Conſequentia patet: id enim quod attingitur ut medium, & ut conducens ad aliud, attingitur ratione illius, & in ordine ad illud. Antecedens probatur primò: Beatitudo ut ultimus finis, & ſummum bonum noſtrum, conſequibile à nobis, eſt attingibilis per aliquam virtutem: At non per aliam quàm ſpem: Ergo per illam tendit homo in beatitudinem tanquam in ultimum finem, & conſequenter in alia ut in media conducentia ad illam. Secundò probatur idem Antecedens: Spes viæ, & fruitio patriæ, habent idem objectum, ſolùmque diſtinguntur tanquam via & terminus: Sed fruitio eſt de ultimo fine & beatitudine, tanquam de objecto primario: Ergo ſpes per modum viæ & motûs eandem primariò reſpicit beatitudinem. C D

12. Denique ſuaderi poteſt concluſio ratione communi: Spes eſt virtus Theologica: Ergo objectum ejus formale quod, ſeu terminativum, debet eſſe aliquid divinum, non verò aliquid commune Deo & creaturis. Antecedens eſt certum: Conſequentia verò probatur: Primò à paritate aliarum virtutum Theologicarum, quarum objectum quo, & quod, ſeu motivum, & terminativum, eſt aliquid divinum. Secundò exemplo religionis, & doni timoris; religio enim, in multorum ſententia, reſpicit tanquam objectum formale quo, ſeu motivum, divinam excellentiam; & tamen virtus Theologica non eſt, quia ejus objectum formale quod, ſeu terminativum, eſt aliquid creatum, nimirum cultus Dei. Similiter donum timoris divinam reſpicit eminentiam, tanquam objectum formale ſub quo, ſeu motivum; & tamen quia objectum ejus formale quod, ſeu terminativum, non eſt aliquid divinum, virtus Theologica non eſt: Ergo ad hoc ut aliqua virtus ſit Theologica, requiritur quod objectum ejus formale quo, & quod, motivum & terminativum, ſit aliquid divinum. E

13. Ratio etiam id ſuadet: Nam virtutes Theologicæ ſunt in ordine ſupernaturali prima principia, ordinantia hominem ad ultimum finem ſupernaturalem; ex qua ordinatione derivatur rectitudo erga media, in ordine ad illum finem, quæ habetur per virtutes morales infuſas, quæ circa media verſantur: Ergo ſicut virtutes morales infuſæ reſpiciunt ut objectum formale quod, media quæ ad ultimum finem ſupernaturalem conducunt; ita virtutes Theologicæ ultimum finem ſupernaturalem, ut objectum formale quod, attingere debent.

Dico ſecundò: Objectum formale quod ſpei Theologicæ, non eſt beatitudo formalis, nec aggregatum ex beatitudine formali & objectiva, ſed beatitudo objectiva, quæ eſt Deus; connotat tamen, tanquam modum aut conditionem requiſitam, non tanquam objectum, ſaltem formale & primarium, ipſam viſionem.

Prima pars, quæ eſt contra Durandum, aſſerentem ipſam viſionem, in qua beatitudo formalis conſiſtit, eſſe immediatum objectum ſpei, Deum autem eſſe mediatum, colligitur primò ex illo Geneſ. 15. *Ego ſum merces tua magna nimis*; & ex D. Auguſtino ſuprà relato, dicente: *Præmium virtutis erit ipſe qui virtutem dedit*; nec non ex D. Thoma hîc art. 5. ubi ait: *Spei, inquantum eſt virtus, principale objectum eſt Deus.* 14.

Deinde ſuadetur ratione, concluſione præcedenti expenſa: quia ſcilicet virtus Theologica debet habere Deum pro objecto immediato, aliàs religio & timor Dei eſſent virtutes Theologicæ. 15.

Tertiò probatur aliâ ratione, quam etiam ſuprà inſinuavimus. Idem eſt objectum in quod tendit motus deſiderij, & in quo quieſcit, quando illud conſequitur; ſicut idem eſt locus, in quem tendit motus gravis, & in quo quieſcit: Sed immediatum objectum quietis & fruitionis in patria, non eſt ipſa viſio, ſed ſolùm Deus, ut habet rationem primi veri, & ſummi boni, quo beatus fruitur per viſionem beatam; cùm ſolum bonum univerſale, ſummum, & infinitum, appetitum creaturæ rationalis perfectè quietare & ſatiare poſſit: Ergo &c. Unde Auguſtinus 10. Confeſſ. cap. 23. *Beata quippe vita eſt gaudium de veritate, hoc eſt de te, qui veritas es, Deus meus.* Et ſuper Pſal. 112. *Erige ſpem tuam ad bonum bonorum omnium: ipſe erit bonum omnium, à quo omnia in ſuo genere facta ſunt bona.* 16.

Denique, ut diſcurrit D. Thomas ſuprà relatus, cùm Deus ſit infinitæ potentiæ, ab eo aliquid quod ſit infinitæ bonitatis ſperare debemus: hoc autem eſt Deus ipſe, non autem actus viſionis & fruitionis; ſunt enim actus vitales, creati, finiti, & à nobis procedentes: igitur Deus ipſe, & non viſio, immediatè & proximè ſperatur. 17.

Ex his probata manet ſecunda pars concluſionis, quæ aſſerit objectum formale quod ſpei non eſſe aggregatum ex beatitudine formali & objectiva: Tum quia Auguſtinus ait objectum ſpei noſtræ eſſe ſummum bonum; in conceptu autem ſummi boni nihil creatum includitur, atque adeò nec in objecto ſpei: Tum etiam quia D. Thomas aſſerit nihil minùs Deo eſſe ab ipſo ſperandum: ſi autem in objecto ſpei clauderetur viſio, aliquid minus Deo eſſet à Deo, ſaltem inadæquatè, ſperandum. Addo quod virtus Theologica debet habere pro objecto formali quod, aliquid purè increatum, non verò mixtum ex creato & increato. 18.

Quod autem beatitudo objectiva, ut ſit objectum formale quod ſpei, debeat connotare beati- 19.

tudinem formalem, evidens est? quia summum bonum non terminat motum & desiderium spei, nisi ut possidendum: Sed non possidetur à creatura intellectuali, nisi mediante visione beatificâ, quæ est ejus consecutio: Ergo visio beatifica, de connotato saltem, in objecto formali quod spei Theologicæ importatur, veluti actus seu applicatio, quâ Deus nobis conjungitur, & infinita illius bonitas nobis applicatur. A

Dico tertiò: Bona creata quæ conducunt ad beatitudinem, sunt objecta secundaria & materialia spei.

20. Probatur primò conclusio à simili in fide, & charitate: Per fidem enim credimus multas veritates creatas, ut ordinantur ad Deum, sicut humanitatem Christi, sacramenta, &c. & per charitatem diligimus proximum, ut est aliquid Dei: Ergo similiter per spem Theologicam, possumus attingere bona creata, ut conducunt ad assecutionem Dei. Unde D. Thomas hîc art. 1. ad 2. *Spes principaliter quidem respicit beatitudinem æternam; alia verò bona quæ petuntur à Deo, respicit secundariò in ordine ad beatitudinem æternam: sicut & fides principaliter quidem respicit Deum, & secundariò respicit ea quæ ad Deum ordinantur.* B

21. Probatur secundò ratione à priori: De ratione actus intentionis est, ut non simpliciter velit finem, sed etiam virtualiter media, quia vult finem ut obtinendum per media: Atqui spes per motum intentionis respicit ultimum finem ut possidendum: Ergo etiam respicit media secundariò & virtualiter: hæc autem sunt bona creata: Ergo in illa ut in objecta secundaria & materialia fertur. C

§. II.

Solvuntur objectiones.

22. OBiicies primò contrà primam conclusionem: Illud omne pertinet ad objectum formale quod spei Theologicæ, quod cadit sub ejus ratione formali sub qua: At non solùm beatitudo æterna, sed etiam bona creata, tam naturalia, quàm supernaturalia, cadunt sub ratione formali sub qua spei Theologicæ: Ergo pertinent ad objectum formale quod illius. Major videtur manifesta: Minor probatur. Ratio formalis sub qua spei Theologicæ est omnipotentia Dei ut auxilians, ut patebit articulo sequenti: Atqui sub omnipotentia Dei ut auxiliante, non solùm æterna beatitudo, sed etiam bona temporalia, tam naturalis, quàm supernaturalis ordinis, cadunt: Ergo &c. D

23. Respondeo distinguendo Majorem: Illud omne pertinet ad objectum formale quod spei, quod cadit sub ejus ratione formali sub qua, primariò & ratione sui, concedo Majorem: secundariò, & ratione alterius, ac in ordine ad illud, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: bona creata, tam naturalia, quàm supernaturalia, cadunt sub ratione formali sub qua spei Theologicæ, primariò, & ratione sui, nego: secundariò & ratione alterius, seu in ordine ad aliud, nempe beatitudinem, concedo Minorem, & nego Consequentiam. Solutio est D. Thomæ, tum loco in ultima conclusione citato, ubi ait: *Spes principaliter quidem respicit beatitudinem æternam, alia verò respicit secundariò in ordine ad beatitudinem æternam*, &c. tum infrà quæst. 83. art. 6. ubi docet ex Augustino, quod non licet desiderare, petere, aut quærere, subindeque nec sperare, bona temporalia, aut spiritualia, nisi in ordine ad beatitudinem, & ut adminicula ad illam. Unde quando dicitur quod omnipotentia Dei, ut auxilians, est ratio formalis sub qua spei Theologicæ, hoc debet intelligi, de omnipotentia Dei ut auxiliante in ordine ad æternam beatitudinem: sicut quando dicitur, quod ratio formalis sub qua fidei Theologicæ est veritas Dei, ut obscurè revelans veritates supernaturales, hoc intelligitur de veritatibus creatis in ordine ad Deum, & veritatem increatam primariò creditam. E

24. Dices: Possumus à Deo sperare auxilia supernaturalia ad benè operandum, non præintellectâ beatitudine, & quamvis illius non recordemur: imò homo cui facta esset revelatio suæ damnationis, posset sperare à Deo aliquod auxilium supernaturale, ad aliquam operationem supernaturalem eliciendam, & tamen illud non speraret in ordine ad beatitudinem, cùm in tali casu eam sperare non posset, ut infrà dicemus: Ergo possumus à Deo sperare bona supernaturalia, sine ordine ad beatitudinem.

25. Respondeo auxilium supernaturale nunquam sperari sine ordine ad beatitudinem: cùm enim ex natura sua ordinetur ad ipsam, semper speratur in ordine ad illam, vel expressè & formaliter, vel implicitè saltem, & virtualiter. In casu autem metaphysico hominis, cui facta esset revelatio suæ damnationis, dicendum est, quod ille tunc posset quidem sperare à Deo auxilia ad bene operandum, sed non per spem Theologicam, ex defectu objecti primarij, scilicet beatitudinis: sicut in casu quo Deus obscurè revelaret beato veritatem creatam, quam non videt in verbo, illi ob Dei revelantis authoritatem assentiretur, talis tamen assensus non esset Theologicus, nec à fide Theologica; quia ab illa nullus procedit assensus, nisi in ordine ad objectum primariò creditum, scilicet Deum, quod objectum à beato non creditur, sed videtur.

26. Contra primam partem secundæ conclusionis, in qua diximus objectum formale quod spei non esse beatitudinem formalem, sed objectivam, plura possunt objici argumenta ex Durando. Sic enim argumentatur primò: Deus non potest licitè amari amore concupiscentiæ: Ergo neque sperari. Consequentia patet: quia spes vel est ipse amor concupiscentiæ, vel illum supponit circa idem objectum. Antecedens autem probatur: Id quod amore concupiscentiæ amatur, amatur propter aliud, & ordinatur ad illud cui concupiscitur; ac proinde Deum sic amare, est ipsum ad nos ordinare, & illo uti; in quo, ut docet Augustinus, perversitas voluntatis consistit.

27. Secundò, Objectum spei debet esse futurum: Sed Deus non est, neque potest esse nobis futurus, cùm sit essentialiter æternus, & semper nobis præsens sit, & in nobis existat, juxta illud, *Domine mihi intimior es intimo meo*: Ergo non potest esse objectum spei nostræ.

28. Tertiò, Idem est objectum spei in via, & delectationis in patria; hæc enim succedit spei, & ejus motum seu desiderium terminat: Sed objectum delectationis in patria non est Deus ipse, sed visio & fruitio illius: Ergo nec spei.

29. Quartò: Illa quæ à nobis supposito distinguntur, non sunt nobis immediatè bona, sed mediante aliquâ actione, vel effectu illius, v. g. Sol est nobis bonus, ratione lucis; & ignis, ratione

caloris : Ergo nequeunt à nobis amari immediatè ratione ſui, ſed ſolùm mediatè, & ratione alicujus effectus ab illis producti ; ea enim ratione debent amari, quâ nobis convenientia ſunt, unde ſi ſolùm mediatè ſint convenientia, non poſſunt amari immediatè, nec conſequenter ſperari : Sed Deus à nobis ſuppoſito diſtinguitur : Ergo non poteſt à nobis immediatè ſperari, ſed mediatè ſolùm, mediante ſcilicet viſione beatificâ, per quam à nobis poſſidetur.

30. Denique objectum ſpei eſt præmium in patria à Deo conferendum : At hoc non eſt Deus, ſed viſio : Ergo viſio, & non Deus, eſt objectum ſpei. Minor probatur : Præmium nobis in patria conferendum, eſt effectus noſtrorum meritorum : Sed ſolùm viſio, & non Deus, poteſt eſſe meritorum noſtrorum effectus : Ergo viſio ſolùm, & non Deus, eſt præmium nobis conferendum.

31. Ad primam, nego Antecedens : ad cujus probationem, diſtinguo Antecedens : quod amatur amore concupiſcentiæ, amatur propter aliud, ly *propter* dicente finem cujus gratiâ, nego Antecedens : ly *propter* dicente finem cui, ſeu ſubjectum per alterum perficiendum, concedo Antecedens : Deum autem ſic amare, non eſt uti Deo, neque illum ad nos ordinare ; ſed nos ad Deum, ut per ipſum perficiendos.

32. Explicatur, & magis illuſtratur hæc ſolutio. Dupliciter poſſumus ferri in aliquid amore concupiſcentiæ : Primò propter nos ipſos, ut quando cibum & potum ad vitæ noſtræ conſervationem appetimus : hoc modo fatemur Deum non niſi perversè amari poſſe, quia cùm ipſe ſit finis ultimus omnium, non poteſt in aliud tanquam in finem ordinari. Secundò poſſumus aliquid amare, non quidem propter nos, ſed nobis, ita ut nos ipſi non habeamus rationem finis, ſed tantùm ſubjecti, cui illud quod amamus, conveniat & applicetur ; ut cùm proximo exoptamus beatitudinem ; certum enim eſt, ipſam in eum non referri tanquam in finem, cùm ipſe proximus potiùs ad eam ordinetur & referatur : & ſimiliter cùm Pater in Divinis dedit nobis Filium ſuum, certum eſt ipſum Patrem noluiſſe nos ipſos eſſe finem ſui amoris & donationis, ſed potiùs ſeipſum. Pari modo, quando per ſpem ferimur in Deum tanquam in bonum noſtrum, ſeu amore concupiſcentiæ, non referimus Deum in nos ipſos tanquam in finem (eſſet enim hæc ordinatio perverſa) ſed tantùm eum nobis exoptamus : quod non poteſt eſſe perverſum, cùm licitum ſit & honeſtum, Deum ſibi & animæ ſuæ diligere. Deinde quando per ſpem Deum nobis ipſis diligimus, non diligimus eum propter commodum aliquod diſtinctum à Deo, quod nobis ab ipſo proveniat (ſic enim perversè diligeretur, nempe propter donum aliquod creatum) ſed diligitur propter increatam bonitatem ſuam, quatenus nobis applicatur ; hæc enim bonitas increata eſt ſummum bonum noſtrum ; ideòque amor ille concupiſcentiæ non poteſt eſſe vitioſus, cùm in aliquid aliud à Deo non feratur, ſed ſolùm in ejus increatam bonitatem nobis conjunctam & applicatam.

35. Ad ſecundum diſtinguenda eſt Major : objectum ſpei debet eſſe futurum, in ſe, nego Majorem : in ſe, vel in ſui aſſecutione, concedo Majorem : & conceſſa, vel diſtincta Minori, nego Conſequentiam. Vel ſecundò diſtinguo Majorem : Objectum ſpei eſt bonum futurum, ita ut futuritio ſit ratio formalis objecti, aut ad illam pertineat, nego Majorem : ita ut ſit modus, vel conditio objecti, concedo Majorem, & Minorem, & nego Conſequentiam. Sicut enim eſſe non viſum, non attingitur à fide primò & per ſe, quia non eſt ratio formalis, ſed tantùm conditio, vel modus intrinſecus in objecto fidei, quod eſt veritas prima revelans ; ita ratio futuri, vel non habiti, non attingitur à ſpe per ſe primò, ſed tantùm ſecundariò, quia non eſt ratio formalis ſpecificativa illius, ſed tantùm conditio ad illam neceſſariò requiſita, aut modus intrinſecus objecti illius.

34. Ad tertium nego Minorem : delectatio enim, ſeu fruitio patriæ, eſt primariò de Deo, & ſecundariò tantùm de viſione beatifica, ut in Tractatu de beatitudine oſtendimus, & plura argumenta in contrarium, quæ ibidem videri poſſunt, diſſolvimus. *Diſp. 4. art. 2.*

35. Ad quartum nego Antecedens : illa enim quæ à nobis poſſideri poſſunt, etſi ſuppoſito diſtinguantur, ſunt nobis immediatè bona ; quia poſſeſſio ſeu unio immediationem boni non impedit, ſicut neque unio inter ſubjectum & formam impedit quominùs forma ſit immediatè conveniens materiæ : unde licèt Deus non conjungatur, nec poſſideatur ab anima beata, niſi mediante viſione beatâ, non ſequitur quod non ſit bonus illi immediatè, ſubindeque objectum primarium & immediatum ſpei in via, & delectationis in patria.

36. Ad ultimum, varijs omiſſis ſolutionibus, dicendum eſt, quòd præmium duo habet, nempe quod conferatur intuitu meritorum, & quod ſit meritorum effectus : primum habet Deus ratione ſuæ bonitatis, ob quam eſt ſummum bonum noſtrum, quod nobis confertur intuitu meritorum : ſecundum verò non convenit illi ratione ſui, & in ſe, ſed in ſui poſſeſſione, quæ à meritis cauſatur ; non enim requiritur, bonum quod confertur in præmium, cauſari à meritis, ſed ſufficit, ſi illius poſſeſſio cauſetur : merita enim militis v. g. cui confertur equus in præmium, non cauſant equum, etiam moraliter, ſed ſolùm poſſeſſionem equi. Objectum ergo ſpei eſt præmium, quantùm ad rationem boni in præmio importatam, non quantùm ad rationem effectûs, quæ ſecundariò tantùm, vel de connotato, in objecto ſpei importatur.

§. III.

Alia argumenta ſolvuntur.

37. CONtra ſecundam partem ejuſdem concluſionis, in qua diximus beatitudinem formalem, ſeu viſionem beatam, non ingredi, etiam partialiter & inadæquatè objectum formale quod ſpei Theologicæ, objici poteſt primò : Deus eſt objectum ſpei, ut ſummum bonum nos beans : Sed prout nos beans includit beatitudinem formalem, & poſſeſſionem ſui, tanquam rationem formalem beandi : Ergo beatitudo formalis ingreditur objectum ſpei formaliter, & non per modum conditionis.

38. Secundò : Deus eſt objectum ſpei, prout nobis conveniens, & ſe nobis communicans, & conferens fœlicitatis commodum : Sed prout ſic, includit collationem fœlicitatis, quæ in viſione conſiſtit : Ergo viſio in objecto formali ſpei, inadæquatè ſaltem & partialiter includitur.

39. Tertiò, Deus ut poſſidendus includit formali-

ter poſſeſſionem ſui : Sed ut poſſidendus, eſt objectum ſpei : Ergo ut objectum ſpei formaliter includit ſui poſſeſſionem , ſubindeque formalem beatitudinem.

40. Quartò , Viſio beata eſt bona & ardua , conſequibilis vi omnipotentiæ divinæ : Ergo ut quod attingitur à ſpe , & non ſolùm per modum conditionis in objecto ejus importatur.

41. Denique , Objectum formale ſpei eſt ultimus finis creaturæ rationalis : At beatitudo formalis, quæ eſt viſio , & beatitudo objectiva , quæ eſt Deus clarè viſus , non ſunt duo fines , ſed unicus: Ergo ex illis conſtituitur objectum formale quod ſpei in via , & delectationis ſeu fruitionis in patria.

42. Ad primum reſpondeo , quod cùm beatitudo ſit duplex , una formalis , & alia objectiva , beare (quod idem eſt ac facere ſeu conſtituere beatum) ſumitur dupliciter , objectivè ſcilicet, tanquam bonum ſatiativum appetitûs , & formaliter , tanquam poſſeſſio illius boni : primum convenit Deo , ratione ſuæ bonitatis , ſecundum autem , ratione viſionis. Unde in forma Major diſtinguenda eſt : Deus eſt objectum ſpei ut nos beans, beatitudine objectivâ , & tanquam bonum ſatiativum appetitûs, concedo Majorem: ut nos beans beatitudine formali , & ut per viſionem poſſeſſus, ſubdiſtinguo , ſi ly *ut* , denotet conditionem, concedo Majorem : ſi autem denotet rationem formalem , nego Majorem : & ſub eadem diſtinctione Minoris , nego Conſequentiam.

43. Ad ſecundum dicendum , quod in Deo , ut ſe communicante, duo importantur, nempe bonum communicatum , & ipſa actualis communicatio, quæ in unione Dei cum intellectu per modum verbi , & in viſione creata conſiſtit. Deus ergo, ut nobis communicatus , eſt objectum ſpei , communicatione in obliquo , & per modum conditionis ingrediente ; non in recto , & per modum formæ. Unde ad tertium , conceſſa Majori , diſtinguo Minorem : Deus ut poſſidendus eſt objectum ſpei , ly , *ut* , dicente conditionem , concedo Minorem : dicente rationem formalem , nego Minorem , & Conſequentiam.

44. Ad quartum , conceſſo Antecedente , diſtinguo Conſequens: viſio beata à ſpe attingitur ut quod, tanquam objectum primarium, nego conſequentiam: tanquam ſecundarium; concedo conſequentiam: ſicut enim alia bona ſperantur à Deo ſecundariò in ordine ab beatitudinem ; ſic viſio , conſiderata ut quod , poteſt actum ſpei terminare, non tanquam objectum primarium , ſed tanquam ſecundarium.

45. Ad ultimum reſpondeo , quod quamvis beatitudo formalis , & objectiva, non faciant niſi unicum finem totalem , quia tamen ipſa beatitudo formalis eſt aliquid creatum, per ſe ordinatum ad beatitudinem objectivam , non pertinet ad objectum formale quod ſpei, quia eſt contra rationem objecti formalis , ordinari ad aliquid ulterius , & contra rationem virtutis Theologicæ , reſpicere primariò aliquid creatum. Quamvis ergo concedatur , unico & eodem actu ſpei hîc in via, & unico actu fruitionis in patria , poſſe attingi beatitudinem formalem & objectivam , adhuc tamen ſalvatur beatitudinem attingi tantùm ut objectum ſecundarium , quia ſcilicet eſt aliquid creatum ; & ulteriùs ordinatum. Neque repugnat, quod eodem actu attingatur primariò & in recto objectum formale , & ſecundariò , ac in obliquo objectum materiale & ſecundarium ; maximè quando illud eſt connexum cum formali , ſicut contingit in propoſito.

ARTICVLVS III.

Quænam ſit ratio formalis ſub qua , ſeu objectum motivum , ſpei Theologicæ ?

§. I.

Referuntur ſententiæ , & vera eligitur.

46. IN hujus difficultatis reſolutione Authores in varias dividuntur ſententias , quas tamen ad tres præcipuas reduci poſſe exiſtimo. Prima docet , arduitatem eſſe rationem formalem ſub qua ſpei Theologicæ , illam à charitate diſtinguentem. Sic videntur ſentire Paludanus , Richardus, & D. Bonaventura , & in hac Cajetanum inclinare dicit Aravius. Secunda aſſerit rationem formalem ſub qua ſpei , eſſe bonitatem objecti ſperati , non ſecundùm ſe , ſed ut relatam ad perſonam ſperatam , hoc eſt , ut illi convenientem & commodam. Ita Scotus , Suarez , Granado , & alij ex Recentioribus, qui tamen hanc ſententiam in varios explicandi modos dividunt. Tertia exiſtimat omnipotentiam Dei , ut auxiliantem , eſſe rationem formalem ſub qua , ſeu objectum motivum ſpei , ſicut veritas prima , ut revelans & teſtificans , eſt objectum formale ſub quo fidei , ut diſputatione 1. oſtendimus. Hanc tenent communiter Thomiſtæ cum Angelico Præceptore, locis mox citandis , quos ſequuntur Vazquez , Turrianus , Meratius , Malderus , & alij. Cum quibus

47. Dico , rationem formalem ſub qua ſpei , eſſe omnipotentiam divinam , ſive Deum ut auxiliantem ; non verò arduitatem objecti ſperati , vel ejus bonitatem , ut nobis convenientem , & amabilem amore concupiſcentiæ.

Hanc concluſionem expreſsè docet D. Thomas varijs in locis , præſertim in quæſtionibus diſputatis , quæſt. unicâ de ſpe art. 1. ubi hæc ſcribit: *Spes adipiſcendi vitam æternam habet duo objecta, ſcilicet ipſam vitam æternam , quam quis ſperat , & auxilium divinum à quo ſperat : ſicut etiam fides habet duo objecta , ſcilicet rem quam credit , & veritatem primam cui correſpondet. Fides autem non habet rationem virtutis , niſi inquantum inhæret teſtimonio veritatis primæ , ut ei credat quod ab ea manifeſtatur , ſecundùm illud Geneſ. 15. Credidit Abraham Deo , & reputatum eſt ei ad juſtitiam : unde & ſpes habet rationem virtutis, ex hoc ipſo quod homo inhæret auxilio divinæ poteſtatis ad conſequendam vitam æternam.* Et paucis interpoſitis addit : *Sic igitur ſicut objectum formale fidei eſt veritas prima , per quam , ſicut per quoddam medium , aſſentit his quæ dicuntur: ita objectum formale ſpei eſt auxilium divinæ pietatis & poteſtatis , propter quod tendit motus ſpei in bona ſeparata , quæ ſunt materiale objectum ſpei.* Idem docet art. 4. ubi ait : *Spei , ſecundùm quod eſt virtus Theologica , objectum formale eſt auxilium divinum , cui inhæretur.* Et hîc quæſt. 17. art. 1. ſic habet , *Inquantum ſperamus aliquid ut poſſibile nobis per divinum auxilium, ſpes noſtra attingit ad ipſum Deum , cujus auxilio innititur.* Quæ teſtimonia adeò clara & aperta ſunt , ut meritò miretur Ripalda , eſſe aliquem de mente S. Doctoris dubitantem.

48. Adverte tamen, quod quando D. Thomas dixit auxilium divinum esse objectum formale spei, non loquitur de auxilio creato in voluntate recepto, sed de increato quod est ipsa Dei omnipotentia, nobis præparans, & conferens seu offerens creata auxilia: cùm enim spes sit virtus Theologica, oportet quod ejus ratio sub qua sit aliquid increatum.

49. Adverte etiam, Deum, ut est bonum nostrum, appellari à D. Thoma, objectum materiale spei, non absolutè, cùm revera sit objectum formale quod, ut articulo præcedenti ostendimus, sed comparativè ad id quod est objectum formale quo: sicut color, qui est objectum formale quod visûs, comparativè ad lucem, quæ est ejus ratio formalis sub qua, objectum materiale appellatur, licèt revera sit objectum formale, respectu corporis quod afficit, & visibile reddit, & quod propriè objectum materiale nuncupatur. His præmissis.

50. Probatur conclusio ratione fundamentali, quam S. Doctor locis citatis insinuat. Illud cui spes innititur, tanquam medio & rationi sperandi vitam æternam, & alia ad ipsam conducentia, est ratio sub qua spei; sicut illud est ratio sub qua fidei, quod est ratio & motivum assentiendi veritatibus revelatis: At illud cui spes beatitudinis tanquam medio & rationi sperandi innititur, non est ratio ardui: Ergo arduitas non est ratio sub qua virtutis spei. Probatur Minor, tum quia arduitas, seu difficultas, non movet ad boni prosecutionem, sed potiùs retrahit, & est motivum desperationis, ut sæpè docet S. Thomas: Tum etiam quia arduitas comparatur ad spem, sicut obscuritas ad fidem: Atqui obscuritas non est ratio formalis sub qua in objecto fidei, sed conditio tantùm, seu modus illius: Ergo & arduitas respectu objecti spei. Similiter licèt ratio formalis & motiva, quare desideramus & amamus beatitudinem, sit illius bonitas, ut nobis conveniens, & commoda, id tamen quod maximè nos movet & excitat ad illam sperandam, est divina omnipotentia ut auxilians, seu ut præparans, & offerens auxilia necessaria ad illam obtinendam, ut docet D. Thomas hîc art. 4. his verbis: *Spes respicit beatitudinem æternam sicut finem ultimum; divinum autem auxilium, sicut primam causam inducentem ad beatitudinem.* Unde Psal. 117. dicitur; *Deus meus, adjutor meus, & sperabo in eum.* Ubi David pro ratione & motivo ad sperandum, assumpsit adjutorium Dei. Et Genes. 25. Deus dixit Abrahæ: *Ego sum protector tuus, & merces tua magna nimis.* Ubi, ut erigeretur animus ad sperandam mercedem beatitudinis, Deus protectionem suam adjunxit. Id etiam insinuare videtur Apostolus ad Hebræos 6. ubi spem comparat anchoræ: sicut enim anchora, dum per aquam descendit, non firmat navim, quoniam aqua elementum est liquidum & instabile; at dum terræ adhæret, firmissimè navim retinet: sic spes nostra, dum adhæret promissionibus hominum, non potest non semper nutare, sed cùm in Dei veritate & potentia figitur, & efficaciæ gratiæ cœlestis innititur, firmissima & inconcussa permanet: Igitur omnipotentia Dei, ut auxilians, erit ratio formalis sub qua nostræ spei.

51. Confirmatur exemplo fidei, à D. Thoma sæpe adducto: ideò enim divinum testimonium est ratio formalis sub qua fidei, quia in illud fit ultima resolutio fidei nostræ; nam interrogatus quis quare credat, & sibi persuadeat Deum esse Trinum in Personis, rectè & adæquatè respondet, quia Deus dixit: Atqui similiter ultima spei nostræ resolutio fit in divinam omnipotentiam, ut auxiliantem; nam interrogatus quis, quare beatitudinem speret, respondet rectè, quia Deus est misericors & omnipotens, & auxilio suæ pietatis & bonitatis ad illam consequendam nobis assistit: Ergo pariter ratio formalis sub qua spei nostræ est omnipotentia divina ut auxilians.

52. Confirmatur ampliùs ex egregia connexione, quæ est inter objectum quod speramus, & objectum in quo speramus, ob quam se mutuò inferunt: quia enim quod speratur est Deus, non in alio sperandum est quàm in Deo, nam ab alio obtineri non potest; & quia Deus est in quo speramus, nihil minùs à Deo quàm Deum ipsum sperare debemus; quia à tam magnifico Domino nihil minùs sperare decet, quàm quod ipse est. Unde, ut suprà annotavimus, D. Thomas non aliam à Deo postulavit mercedem laborum, quàm Deum ipsum. *Nec potuit* (ut bellè ait quidam Recentior) *eligere majus, nec debuit minùs: malè scripserat, si aliter elegisset.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

53. OBjicies primò: D. Thomas hîc art. 3. & quæst. unicâ de spe art. 1. ponit rationem ardui in definitione spei: Ergo existimat illam pertinere ad objectum formale: Sed non pertinet ad ejus objectum formale quod, quia arduum non dicit aliquam bonitatem: Ergo spectat ad rationem formalem sub qua.

54. Respondeo rationem ardui posse dupliciter sumi: primo pro ipsa difficultate, orta ex impedimentis à consecutione boni concupiti retardantibus: secundo radicaliter pro eminentia seu excellentia boni divini. Hoc secundo modo pertinet ad objectum formale quod spei, quia induit quandam specialem rationem bonitatis, nimirum raritatem seu pretiositatem, ut docet S. Thomas in 3. dist. 26. quæst. 1. art. 2. ad 1. his verbis: *Difficile vel arduum addit quandam specialem rationem bonitatis, scilicet pretiositatem quandam, ex hoc ipso quod de facili non habetur, sicut dicitur omne rarum carum.* Primo autem modo se habet tantùm ut modus vel conditio objecti formalis quod spei, non verò tanquam ratio sub qua; quia ut sic non est motivum & ratio sperandi aliquod bonum à Deo, sed potiùs ratio recedendi ab illo bono, ut suprà annotavimus.

Objicies secundò: Amor & desiderium, quo amamus & desideramus nobis Deum ut summum bonum nostrum, est actus spei: At non respicit tanquam objectum formale omnipotentiam Dei, sed ejus bonitatem, ut nobis convenientem & commodam: Ergo objectum formale sub quo spei, non est omnipotentia Dei ut auxilians, sed ejus bonitas ut nobis conveniens. Major probatur: Actus ille est bonus, supernaturalis, & Theologicus: Sed non elicitur à charitate, cùm illa terminetur ad Deum ut bonum in se; neque à fide, cùm sit actus voluntatis: Ergo à spe. Major pro prima parte constat: Deus enim, ut summum bonum nostrum, est amabilis à nobis secundùm rectam rationem: Ergo actus, quo illum sic diligimus, est bonus. Quoad secundam partem probatur: Deus ut summum bonum, nos beatificans, est objectum supernaturale: Ergo actus quo attingitur, supernaturalis est. Quoad

tertiam etiam conſtat : nam objectum illius actus A eſt aliquid increatum : Ergo ille actus eſt Theologicus.

56. Huic argumento communi ſolutione reſpondeo, negando Majorem. Ad probationem, conceſſa Majori, neganda eſt Minor : charitate enim diligimus Deum ut bonum in ſe, tanquam objectum primarium, & nos ipſos, tanquam objectum ſecundarium, ut docet D. Thomas infrà quæſt. 25. art. 4. præcipuè autem nos ipſos charitate diligimus, quando nobis ſummum bonum optamus, ut ex eodem S. Doctore ibidem colligitur: ac proinde actus, quo nobis ſummum bonum optamus, eſt quidem amor concupiſcentiæ Dei, ſed reſpectu noſtri eſt amor benevolentiæ, à charitate ſecundariò elicitus in his qui habent illam; B in his verò qui illâ carent, ſcilicet peccatoribus, elicitur ab auxilio ſupplente vices illius, propter actûs imperfectionem : ſicut amor Dei auctoris ſupernaturalis, ut boni in ſe, non omnino efficax & perfectus, in habentibus charitatem eſt ab illa; in non habentibus verò eſt ab auxilio ; & actus attritionis in juſtificato eſt à virtute pœnitentiæ ; in peccatore verò ab auxilio.

57. Objicies tertiò : Deus ut auxilians importat tantùm rationem cauſæ efficientis : Sed cauſa efficiens non ſpecificat ; cùm ſpecificatio reducatur ad cauſam formalem : Ergo Deus ut auxilians, non eſt ratio formalis ſpecificans virtu- C tem ſpei.

58. Reſpondeo ſub hoc nomine, *cauſa efficiens*, latere æquivocationem, ut rectè obſervat Joannes à S. Thoma : nam licèt cauſa efficiens habitum ſpei, ſeu illum infundens, non poſſit illum ſpecificare, quia rationem cauſæ purè efficientis habet; benè tamen cauſa efficiens, ſeu præparans auxilia ad beatitudinem conducentia : cùm enim talis cauſa moveat & excitet ad ſperandam beatitudinem, objectum motivum & ſpecificativum ſpei Theologicæ ingreditur ; ſubindeque non ſolùm habet rationem cauſæ efficientis, ſed etiam formalis extrinſecæ, & ſpecificantis. Unde Major argumenti falſa eſt, & neganda : Deus enim, D ut auxilians, utrumque genus cauſalitatis, efficientis ſcilicet, & formalis extrinſecæ, importat: efficientis quidem, reſpectu auxiliorum quæ confert, vel offert ; formalis verò extrinſecæ, per ordinem ad actum vel habitum ſpei, quem ſpecificat.

59. Objicies quartò, Ratio ſub qua ſpei debet eſſe ratio aliqua boni : Sed omnipotentia ut auxilians non pertinet ad lineam boni formaliter, ſed ad rationem entis : Ergo non eſt ratio formalis ſub qua ſpei.

60. Reſpondeo primò, negando Majorem : licèt enim ratio quæ ſpei debeat eſſe aliqua ratio boni, utpote quæ ſola poteſt appeti ; ratio tamen ſub E qua non debet eſſe aliqua ratio boni, ſub conceptu formali & expreſſo bonitatis : quia ratio ſub qua ſpei, non eſt illud quod appetitur, ſed cui ſpes innititur ad ſuperandam difficultatem, cum bono ſeparato conjunctam ; quod, ut patet, non exprimit bonitatem & convenientiam, ſed virtutem & potentiam.

61. Reſpondeo ſecundò, data Majori, diſtinguendo Minorem: omnipotentia ut auxilians non pertinet ad lineam boni, ut quod, concedo : ut quo, nego : licèt enim bonitatem & convenientiam non exprimat, eſt tamen principium effectivum beatitudinis, & mediorum quæ ad illam conducunt ; quod eſt eſſe bonum ut quo.

ARTICVLVS IV.

Vtrum in Beatis & comprehenſoribus habitus ſpei Theologicæ remaneat?

62. SVpponimus primò tanquam certum, ſpem reperiri in omnibus viatoribus, præterquam in hæreticis, vel infidelibus. Si enim viatores ſint pij & juſti, non eſt dubium quin ſpes in illis reſideat, quippe qui ſine hac, non minùs quàm ſine fide & charitate, juſti & pij eſſe nequeunt. Si verò ſint peccatores, dummodo de ſalute non deſperent, habitum ſpei Theologicæ retinent: cùm enim fides & ſpes ſint ſemina gratiæ, & aliarum virtutum, Deus voluit eas in peccatoribus remanere, veluti duas poſt naufragium tabulas, ut earum ope faciliùs poſſent redire ad gratiam, & à peccato reſurgere ; unde Tridentinum ſeſſ. 6. docet peccatores per ſpem & fidem diſponi ad juſtificationem : Ergo ſpes in omnibus viatoribus, etſi peccatores ſint, & alijs donis & virtutibus infuſis ſpoliati, remanet, juxta illud Iſaiæ 1. *Niſi Dominus exercituum reliquiſſet nobis ſemen, quaſi Sodoma fuiſſemus, & quaſi Gomorra ſimiles eſſemus*. Dixi, præterquam in hæreticis, cùm enim fides ſit fundamentum ſpei, & in hæreticis non ſit C fides ſupernaturalis & infuſa, ſed naturalis tantùm & humana, ut diſputatione præcedenti art. 2. oſtendimus, manifeſtum eſt in ipſis pariter non eſſe ſpem infuſam & Theologicam, ſed duntaxat naturalem & acquiſitam, quæ eſt amor quidam naturalis concupiſcentiæ reſpectu beatitudinis, & tendentia quædam ſeu inclinatio in ipſam, itemque expectatio ejuſdem ; quod totum in hæreticis eſt omnino humanum, quia putant ſe vel viribus humanis, ſine Dei gratia, ut Pelagiani, vel per ſolam Dei gratiam, abſque ullis bonis operibus, ut Lutherani & Calviniſtæ, beatitudinem conſecuturos, quod tamen impoſſibile eſt.

63. Supponimus ſecundò, ſpem in animabus quæ D torquentur in purgatorio remanere : Tum quia, ut præcedenti diſputatione vidimus, in illis remanet fides, quæ eſt baſis & fundamentum ſpei: Tum etiam, quia cùm beatitudo reſpectu illarum ſit adhuc abſens, & aſſequenda per graves cruciatus & pœnas purgatorij, habet rationem boni abſentis, & ardui, adeòque eſt materia ſpei, ut docet D. Thomas hîc quæſt. 18. art. 3. in fine corporis, & alij communiter. Nec obeſt quod illæ animæ certiſſimæ ſint de gloriæ aſſecutione, certitudo enim non obeſt actui ſpei. Idem dicendum eſt de animabus Patriarcharum, quæ ante paſſionem Chriſti in Lymbo detinebantur : nam illæ pariter habebant ſpem, quia nondum erant beatitudi- E nem adeptæ, ſed eam ex auxilio divino, & ſub promiſſione divina expectabant. Unde Sapient. 3. de veteribus illis Patriarchis dicitur : *Spes illorum immortalitate plena eſt* : id eſt, non moritur, ſed vivit eorum ſpes, quandiu ſunt in hoc ſtatu.

64. Supponimus tertiò, ſpem non remanere in damnatis, ut docet D. Thomas hîc quæſt. 18. art. 3. & cum eo omnes Theologi. Ratio eſt primò, quia ut diſputatione præcedenti oſtenſum eſt, in ipſis non reperitur fides infuſa : Ergo neque ſpes; par enim eſt utriuſque ratio, & fides eſt fundamentum ſpei, ejuſque regula. Secundò, quia ad illorum damnationem pertinet, certos eſſe de ſua perpetua damnatione, & impoſſibilitate ſuæ ſalu-

tis, juxta illud Job: *Non credet quod reverti possit de tenebris ad lucem:* unde non possunt apprehendere salutem ut sibi possibilem, nec per consequens illam sperare. Hinc Hugo Victorinus lib. 4. de anima infernum sic describit: *Infernus, profundum sine fundo, ubi nulla spes boni, & nulla desperatio mali.* Tertiò: Damnatis nulla gratia confertur, & si quæ dona gratuita ante damnationem habebant, ipsa damnatione auferuntur: Ergo spe Theologicâ, ad quam gratia requiritur, sperare non possunt. Denique SS. Patres invehuntur in Origenem, eò quòd asseruerit damnatos fore aliquando salvos, eorumque pœnas tandem aliquando finiendas, & per consequens in ijs spem remanere: præsertim Augustinus lib. de hæresibus cap. 43. ubi loquens de ipso, ait, *Eum misericordiorem fuisse quàm deceret, & tantò errasse deformiùs, quanto sensit hac in re clementiùs.*

65. Hæc apud omnes Theologos certa & indubitata sunt. Sed difficultas est, utrum in beatis & comprehensoribus habitus spei Theologicæ remaneat? Suarez enim in Tractatu de spe, disputatione 1. sect. 8. Coninck disputatione 19. dubio 10. Martinonus disputatione 16. sect. 6. & alij ex Recentioribus, docent illum remanere in beatis, quoad aliquos actus: Thomistæ è contra spem in patria nullatenus reperiri contendunt. Unde

66. Dico, habitum spei Theologicæ non remanere in beatis. Ita D. Thomas hîc quæst. 18. artic. 2. ubi id probat primò in argumento *sed contra* ex illo Apostoli ad Roman. 8. *Quod videt quis quid sperat?* Sed beati fruuntur Dei visione: Ergo in eis spes locum non habet. Secundò id demonstrat in corpore articuli, ratione à priori, quæ potest sic breviter proponi. Cui repugnat actus alicujus virtutis, repugnat etiam habitus: Sed beatis repugnat actus spei Theologicæ: Ergo & habitus. Major est evidens: quia cùm habitus sit essentialiter principium actûs, non potest afficere suum subjectum, nisi hoc ipso communicet illi hunc effectum formalem, qui est esse principium actûs: Ergo cui repugnat actus, repugnat etiam habitus. Minor verò probatur: Proprius actus spei respicit vitam æternam ut futuram, arduam, & possibilem haberi: Sed beatis non est ardua, nec futura beatitudo æterna, cùm illam possideant: Ergo in beatis non est actus spei de æterna beatitudine.

67. Dices primò: quod licèt in beatis non possit esse actus spei de beatitudine, quoad ejus adeptionem, cùm illam possideant, benè tamen quoad ejus continuationem.

Sed contra: Cùm beatitudo mensuretur æternitate participatâ, ejus continuatio non habet rationem futuri, & dato quod illam haberet, non habet rationem ardui, respectu ejus qui beatitudinem obtinet, utpote necessariò annexa ipsi essentiæ beatitudinis, quæ ex natura sua est inamissibilis & æterna. Ita D. Thomas in quæstionibus disputatis quæst. unicâ de spe art. 4. ad 3. ubi hæc scribit: *Continuatio beatitudinis non habet rationem futuri, quia inquantum aliquis homo fit beatus, æternitatem participat, in qua non est præteritum & futurum, unde in beatitudine illa dicitur vita æterna. Dato etiam quod illa haberet rationem futuri, non habet rationem ardui, respectu ejus qui obtinet beatitudinem: ex hoc enim ipso accepit non solùm facultatem, sed etiam necessitatem quandam nunquam peccandi, sed semper A permanendi, & ideò* TOTALITER *tollitur ratio spei.*

Dices secundò: quod licèt in beatis non possit esse actus spei de beatitudine animæ quam possident, benè tamen de beatitudine corporis, quam nondum habent. 68.

Sed hanc responsionem efficaciter impugnat S. Doctor hîc quæst. 18. art. 2. ad 4. ubi sic discurrit: *Cùm spes sit virtus Theologica, habens Deum pro objecto, principale objectum spei est gloria animæ, quæ in fruitione divina consistit, non tamen gloria corporis. Gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui, per comparationem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui habenti gloriam animæ; tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animæ: B tum etiam quia habens gloriam animæ, habet jam sufficienter causam gloriæ corporis.* Similia habet 1. 2. quæst. 67. art. 4. ad 3. ubi ait: *Respectu gloriæ corporis in animabus Sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes propriè loquendo, neque secundùm quod spes est virtus Theologica (sic enim ejus objectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum) neque secundùm quod communiter sumitur: quia objectum spei est arduum, bonum autem cujus jam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui: C unde non propriè dicitur aliquis qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate ejus est, ut emat: & similiter illi qui habent gloriam animæ, non propriè dicuntur sperare gloriam corporis, sed magis desiderare.* Ex his patet, beatos nihil omnino sperare spe Theologicâ, neque gloriam corporis, neque gaudia accidentalia, nec aliorum beatitudinem, ut Suarez existimat: Nam spe Theologicâ omnia sperantur in ordine ad beatitudinem primariò speratam: Sed possessâ beatitudine, nihil speratur in ordine ad illam primariò speratam, cùm illa non speretur: Ergo spe Theologicâ nihil potest sperari à beatis; subindeque nec habitus spei Theo- D logicæ in ipsis remanere.

Dices tertiò cum Suare: quod quamvis daretur, in beatis non remanere habitum spei Theologicæ in ordine ad actum sperandi gloriam corporis, vel alia bona & præmia accidentalia, in ipsis tamen reperitur quoad alios actus, nempe quoad amorem concupiscentiæ, quo beati Deum ut bonum sibi proprium diligunt, & quoad fruitionem seu delectationem, quâ de ejus possessione delectantur. Sed hæc responsio & doctrina Suaris, quæ est præcipuum ejus fundamentum, in Tractatu de beatitudine impugnata est: ibi enim ostendimus illos duos actus in beatis non ab habitu spei, sed à virtute charitatis elici, per quam non solùm Deum, & proximum, sed etiam seipsos amant, subindeque per illam Deum ut bo- E num sibi proprium diligunt, & de ejus possessione delectantur; ab eodem enim habitu elicitur delectatio de bono possesso, à quo oritur illius dilectio, ut docet D. Thomas infrà quæst. 28. art. 4. ubi ait eundem esse habitum ad diligendum, & ad desiderandum bonum dilectum, & ad gaudendum de eo. Argumenta quæ contra nostram conclusionem fieri solent, prætermittimus, quia loco citato proposita & soluta sunt. 69. *Disp. 4. art. 2.*

ARTICVLVS V.

Vtrum homo, cui facta eſſet revelatio ſuæ damnationis, adhuc poſſet & teneretur ſperare beatitudinem?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis difficultas reſolvitur.

70. SVppono primò tanquam certum, dari aliquod præceptum ſpei, quo homo teneatur ſperare beatitudinem, & ea omnia quæ ad eam conſequendam ſunt neceſſaria. Ita enim ex varijs Scripturæ locis colligitur, præſertim ex illo Pſal. 4. *Sacrificate ſacrificium juſtitiæ, & ſperate in Domino:* ubi eodem tenore continetur præceptum juſtè agendi, & ſperandi. Et ſimiliter Apoſtolus ad Titum 2. expectationem beatitudinis conjungit alijs quæ jubentur ſub pœna æternæ damnationis, cùm ſic ait: *Apparuit gratia Dei omnibus hominibus, erudiens nos, ut abnegantes impietatem, & ſæcularia deſideria, ſobriè, & juſtè, & piè vivamus in hoc ſæculo, expectantes beatam ſpem:* nam pro ſæcularibus deſiderijs ſubſtituit inter alia expectationem beatæ ſpei, & eam conjungit cum alijs ad ſalutem neceſſarijs, quæ ſunt ſobriè, juſtè, & piè vivere. Adde quod inter alia præcepta, quæ Timotheus ex præſcripto Apoſtoli divitibus dare debebat, erat ſpes: *Præcipe* (inquit) *divitibus hujus ſæculi non ſperare in incerto divitiarum, ſed in Deo vivo.* Denique inter peccata quæ fuerunt cauſæ reprobationis Regis Saül, numeratur illud, quod non ſperaverit in Domino. Et Sapient. 2. exprobratur impijs, quod non ſperaverint mercedem juſtitiæ. Accedit præterea ratio manifeſta: nam contra rectam rationem eſt, non confidere de Dei potentia & miſericordia, & negligere, aut non efficaciter proſequi tantum bonum, quantum eſt vita æterna, cum certa promiſſione oblatum; aut non velle ſubire laborem, illius aſſequendi gratiâ neceſſarium: Ergo datur præceptum naturale ſpei, quo homo tenetur ſperare beatitudinem, & omnia quæ ad eam conſequendam ſunt neceſſaria: quamvis illud non extet in Decalogo; quia, ut ait D. Thomas hîc quæſt. 22. art. 1. eſt præambulum ad ipſum Decalogum, non minùs quàm fides: ſicut enim non poſſumus legem alicujus ſuſcipere, niſi priùs credamus eum habere authoritatem leges ferendi; ſic etiam eandem legem non poſſumus approbare, & velle obſervare, niſi priùs certò teneamus præmia quædam propoſita eſſe obſervantibus talem legem, quæ ab omnibus ejus cultoribus firmiter ſperari & expectari poſſunt: ideòque non debuit præceptum ſpei, ſicut nec mandatum fidei, in Decalogo recenſeri.

71. Suppono ſecundò caſum, in titulo articuli poſitum, eſſe quidem impoſſibilem de potentia ordinaria, eſſe tamen poſſibilem de potentia abſoluta, ut docet S. Thomas quæſt. 23. de verit. art. 8. ad 2. his verbis: *Ad ſecundum dicendum, quod quamvis de potentia abſoluta Deus poſſit revelare ſuam damnationem alicui, non tamen hoc poteſt fieri de potentia ordinata, quia talis revelatio cogeret eum deſperare. Et ſi alicui talis revelatio fieret, deberet intelligi non ſecundùm modum prophetiæ prædeſtinationis, vel præſcientiæ, ſed per modum prophetiæ comminationis, quæ intelligitur ſuppoſitâ conditione meritorum.* Poteſt ergo Deus, juxta D. Thomam, de potentia abſoluta, alicui ſuam revelare damnationem, abſolutè, & ſecundùm modum prophetiæ prædeſtinationis, & præſcientiæ, non revelato peccato.

72. Ratio etiam id ſuadet: Nulla enim eſt implicantia, quod Deus ſuam ſcientiam cui voluerit communicet: Sed Deus ſcit reprobi damnationem: Ergo poterit ipſi hanc ſcientiam per revelationem communicare.

73. Confirmatur primò: Deus poteſt alicui damnationem alterius revelare; ut conſtat in Chriſto Domino, qui novit omnium reproborum damnationem; & in reprobatione Antichriſti, univerſali Eccleſiæ revelata: Ergo & ipſi reprobo poteſt propriam damnationem revelare.

74. Confirmatur ſecundò: Deus potuit habere decretum non conferendi gratiam efficacem ad reſurgendum à peccato homini committenti adulterium v. g. & hoc decretum hominibus revelare: At in caſu iſto homo committens adulterium certus eſſet ſuæ damnationis: Ergo illius non implicat certa notitia.

75. Suppoſitâ ergo hujus casûs poſſibilitate abſolutâ, inquirimus in præſenti, an homo ille cui ſuæ damnationis facta eſſet revelatio, adhuc poſſet, & teneretur ex præcepto ſpei ſperare æternam beatitudinem? In cujus difficultatis reſolutione Gregorius de Arimino, & Victoria, quos ſequuntur Granado, & Martinonus, partem affirmantem tenent: negantem verò amplectuntur Thomiſtæ. Cum quibus

Dico: Si Deus alicui ſuam damnationem revelaret, ille poſſet quidem adhuc deſiderare & concupiſcere beatitudinem, non tamen illam ſperare; ſubindeque ex præcepto ſpei non teneretur ſperare illam.

76. Prima pars concluſionis manifeſta eſt: Nam deſiderium & amor non reſpiciunt bonum ut conſequendum, neque aliquis horum actuum eſt motus aggreſſivus ad vincendam arduitatem beatitudinis, ſed illam reſpicit ſecundùm ſe, & ut abſolutè bonam: Atqui poſitâ revelatione de futura damnatione, adhuc beatitudo apparet bona, & poſſibilis ſecundùm ſe: Ergo poteſt adhuc deſiderari & amari.

77. Secunda verò pars ſuadetur: Potentia ad ſperandum includit, vel ſupponit judicium de futuritione beatitudinis: Sed tale judicium non poteſt reperiri in illo cui ſuæ damnationis revelatio facta eſt: Ergo nec potentia ad ſperandam beatitudinem. Major videtur certa: potentia enim expedita ad actum voluntatis eliciendum includit, vel ſupponit cognitionem intellectûs, regulantem actum voluntatis: Sed judicium de futuritione beatitudinis eſt cognitio regulans actum ſpei: Ergo potentia expedita ad actum ſpei, hoc judicium includit, vel ſupponit. Minor verò probatur: Factâ revelatione damnationis, homo eſt certus ſe non conſecuturum ſalutem: Sed cum hac certitudine non ſtat judicium de illius futuritione; cùm iſta duo judicia ſint contradictoriè oppoſita: Ergo judicium de futuritione beatitudinis, non poteſt reperiri in illo cui ſuæ damnationis revelatio facta eſt.

78. Reſpondent Adverſarij, conceſſâ Majori, negando Minorem: cùm enim (inquiunt) factâ homini revelatione de ſua damnatione, poſſit illi non aſſentiri, poteſt etiam judicare, non obſtante tali revelatione, ſe poſſe conſequi beatitudinem, ac proinde habere potentiam ad illam

illam ſperandam : ſicut in homine infideli, ſtante revelatione myſterij ſanctiſſimæ Trinitatis, poteſt, pro illius libertate, eſſe judicium oppoſitum, nimirum Deum non eſſe Trinum in Perſonis.

79. Hanc ſolutionem aliqui conantur evertere, limitando concluſionem ad revelationem creditam. Unde aſſerunt quod licèt factâ revelatione, cui homo liberè non aſſentiatur, ut poteſt, ſtet potentia ad ſperandum, non tamen ſtante aſſenſu revelationis, cum quo judicium ad ſpem requiſitum componi nequit.

Sed præterquam quod hæc doctrina concluſionem noſtram limitat, ſolutionem datam non infringit. Quod ſic oſtendo: Licèt cum aſſenſu prædictæ revelationis non componatur judicium de conſecutione ſalutis, tamen cum illo ſtat potentia ad tale judicium habendum, cùm ſit potentia ad non aſſentiendum tali revelationi: Ergo etiam cum tali aſſenſu ſtat potentia ad ſperandum.

80. Explicatur & magis illuſtratur hæc ratio: In homine liberè deſperante reperitur hoc judicium, *non conſequar ſalutem*; cum quo alterum judicium de ejuſdem ſalutis conſecutione componi nequit, & tamen in illo homine eſt potentia ad ſperandum; quia cùm judicium de non conſecutione ſalutis ſit liberum, poteſt oppoſitum formare: Ergo ſimiliter, quamvis cum aſſenſu revelationis prædictæ non componatur judicium requiſitum ad ſpem, poterit tamen componi potentia ad ſperandum; quia talis aſſenſus pro hominis libertate poterit non exiſtere.

81. Explicatur ampliùs exemplo adducto: Cum judicio falſo de non exiſtentia myſterij Trinitatis in infideli non componitur aſſenſus fidei, & tamen quia judicium illud poteſt non eſſe, pro hominis libertate, talis infidelis eſt potens ad credendum: Ergo ſimiliter in noſtro caſu.

82. Aliter ergo eſt impugnanda ſolutio, hac nempe ratione. Licèt cum prædicta revelatione ſtet in homine potentia ad habendum judicium oppoſitum, nimirum ſe poſſe conſequi ſalutem, cum illa tamen non ſtat judicium prudens de conſecutione beatitudinis, neque potentia ad illud habendum: Ergo cum prædicta revelatione (dato etiam quod homo illi non aſſentiatur) non ſtat potentia ad ſperandum. Conſequentia patet: nam ut eſſet talis potentia, deberet exiſtere prædictum judicium, vel potentia ad illud habendum; cùm actus ſpei regulari nequeat niſi per judicium prudens, eò quòd prudentia ſit regula omnium virtutum. Antecedens etiam eſt manifeſtum: nam homo non aſſentiendo prædictæ revelationi, contra rationem operatur: Ergo non poteſt juxta prudentiam formare judicium tali revelationi oppoſitum.

83. Confirmatur: Licèt infidelis poſſit revelationi non aſſentiri, ut de facto contingit, revelatione tamen ſuppoſitâ, non poteſt formare judicium prudens, oppoſitum objecto revelato; cùm hoc judicium in hac ſuppoſitione ſit peccatum, & conſequenter imprudens: Ergo ſimiliter in noſtro caſu, licèt poſſit homo iſte prædictæ revelationi non aſſentiri, judicium tamen illi oppoſitum erit peccatum, & imprudens, ſubindeque inſufficiens ad actum ſpei regulandum.

84. Ex his probata manet tertia concluſionis pars: cùm enim nemo obligetur ad impoſſibile, ſi ille cui Deus ſuam damnationem revelaret, non haberet potentiam ad ſperandum, non poſſet præcepto ſpei obligari ad ſperandam beatitudinem: unde per omiſſionem hujus præcepti non peccaret; omiſſio enim præcepti quod homo adimplere non poteſt, non eſt libera, nec proinde mala & peccaminoſa: peccaret tamen, poſitivè deſperando per actum formalem & expreſſum deſperationis, quæ eſſentialiter mala eſt; quippe quæ per modum fugæ & receſſus continet odium & deteſtationem ipſius beatitudinis, ſubindeque ipſius Dei, quatenus eſt bonum noſtrum, & à nobis per claram viſionem poſſideri poteſt.

§. II.

Solvuntur objectiones.

85. OBjicies primò: Apoſtolus habuit revelationem certam de ſua ſalute; & tamen timuit 1. ad Corinth. 9. *Caſtigo corpus meum, & in ſervitutem redigo, ne cùm alijs prædicavero, ipſe reprobus efficiar*: Ergo etiam ſi quis habeat certam & abſolutam de ſua damnatione revelationem, poterit nihilominus ſperare beatitudinem.

86. Reſpondeo vel Apoſtolum, quando hæc ſcripſit, nondum revelationem certam de ſua ſalute habuiſſe: vel ſi tunc talem revelationem habuerit, ipſum non in perſona propria, ſed in perſona cujuſlibet noſtrûm, locutum eſſe, oſtendens quid unicuique, licèt miraculis, prædicandi dono, & cæteris alijs clareat, præſtandum ſit: vel tertiò ipſum Apoſtolum circa occaſiones, quæ ipſum ad peccandum poterant inducere, ita ſe geſſiſſe, ac ſi damnari timuiſſet, præſertim cùm ſciret per iſta media, nempe per caſtigationem, & ſubjectionem carnis, adimplendam eſſe executionem ſuæ prædeſtinationis. Ideòque reipsâ non timuit à beatitudine excidere, ſed tantùm voluit oſtendere, caſtigationem carnis eſſe ſibi neceſſariam; cùm per hanc Deus prædeſtinationem ſuam ſortiri ſuum effectum ordinaſſet: unde hæc verba, *ne reprobus efficiar*, ſumuntur negativè, & idem ſonant, ac ſi diceretur, ne mea prædeſtinatio effectum ſuum non conſequatur.

87. Objicies ſecundò: Cum revelatione damnationis ſtat potentia ad conſequendam ſalutem: Ergo & ad illam ſperandam. Antecedens videtur certum. Conſequentia etiam apparet manifeſta: cùm enim plus ſit conſequi ſalutem, quàm illam ſperare, ſi cum revelatione damnationis ſtet potentia ad conſequendam ſalutem, à fortiori cum tali revelatione manebit in homine potentia ad illam ſperandam.

88. Reſpondeo dato Antecedente, negando Conſequentiam: licèt enim plus ſit conſequi ſalutem, quàm illam ſperare, ſubindeque prædictæ revelationi magis opponatur conſecutio ſalutis, quàm illius ſpes, minùs tamen ei opponitur potentia ad ſalutem conſequendam, quàm potentia ad illam ſperandam. Ratio eſt: quia licèt cum revelatione damnationis ſtare non poſſint auxilia efficacia ad ſalutem, benè tamen ſufficientia; ſubindeque licèt per talem revelationem auferatur futuritio ſalutis, non tamen ejus poſſibilitas: potentia verò ad ſperandam beatitudinem requirit quod illa poſſit prudenter apprehendi ut futura, cùm ſpes Theologica non poſſit verſari niſi circa bonum quod poteſt prudenter apprehendi ut futurum: poſitâ autem revelatione damnationis, implicat quod ſalus ut futura prudenter apprehendi poſſit: Ergo eâ poſitâ, implicat remanere in homine potentiam ad ſperandum.

89. Objicies tertiò: factâ alicui revelatione damnationis, adhuc teneretur ſervare omnia præcepta, ſubindeque illa ſervare poſſet, cùm nemo poſſit obligari ad impoſſibile: Ergo cùm obſervationi præceptorum annexa ſit gloriæ conſecutio, juxta illud Chriſti Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, ſerva mandata*, adhuc ille poſſet ſperare beatitudinem.

90. Reſpondeo primò negando Antecedens: tunc enim non teneretur ſervare unum ex præceptis divinis, nempe præceptum ſperandi vitam æternam, ut in 3. parte concluſionis diximus.

Reſpondeo ſecundò, dato Antecedente, negando Conſequentiam. Ad cujus probationem dicendum, quod executio gloriæ annexa eſt obſervationi mandatorum, non quomodocumque conſideratæ, ſed efficaciter exhibitæ, & uſque ad finem vitæ: poſitâ autem revelatione damnationis, non poſſet ſperari efficax obſervantia omnium mandatorum uſque ad finem vitæ; quia tunc eſſet de fide, quod ille, cui facta eſſet talis revelatio, aliquod mandatum non ſervaret efficaciter, licèt de iſto vel illo determinatè non eſſet ei revelatum.

91. Objicies quartò: Revelatio divina de futura damnatione merè extrinſecè ſe habet reſpectu objecti quod revelat, ſubindeque illud intrinſecè non immutat: Ergo ſicut antea homo poterat, & tenebatur ſperare beatitudinem, ita & poſt. Sed nego Conſequentiam: licèt enim ex tali revelatione non varietur objectum, variatur tamen in homine judicium prudentiale de illo, ſubindeque tendentia voluntatis in illud, ut ex ſuprà dictis patet.

92. Ex dictis inferes, quod ille cui facta eſſet revelatio ſuæ damnationis, non teneretur orare ad petendum à Deo auxilia efficacia ad ſalutem: oratio enim actum ſpei explicitum vel implicitum neceſſariò importat; atque adeò ſi ille non teneretur ſperare, etiam non teneretur orare. Unde Auguſtinus lib. 21. de civit. cap. 24. *Si de aliquibus ita Eccleſia certa eſſet, ut qui ſunt illi etiam noſſet, qui licèt adhuc in hac vita ſint conſtituti, tamen prædeſtinati ſunt in æternum ignem ire cum diabolo, tam pro eis non oraret, quàm nec pro ipſo.*

DISPVTATIO X.

De virtute Charitatis.

Ad quæſt. 23. & ſequentes.

JActo ſpiritualis ædificij fundamento, & fidei objecto, actibus, & proprietatibus explicatis; atque alterâ Theologicarum virtutum, quæ ipſi ſimillima eſt, ſcilicet ſpe, ei adjunctâ: nunc de charitate agendum eſt, quam fides concipit, & ad quam ſpes currit; & quæ fidei umbras, ac ſpei ſuſpiria prætergreſſa, ſe totam in Deum immergit; ut æternâ illâ pulchritudine, quam fides oſtendit, & ſpes optat, fœliciter perfruatur. Hæc gemma virtutum, quæ cæteras format, illuſtrat, perficit, eiſque ornatum ſingularem ac venuſtatem ex ſui conſortio impertit. Hæc veſtis purpurea Sponſæ, optimè ſedens ſuper byſſum caſtitatis; aut veſtis polimita Joſeph, omnium virtutum varietate decorata; vel, ſi mavis, veſtimentum Jacob, cujus fragrantia benedictionem Patris cœleſtis impetrat. Hæc currus igneus, ſublevans interiorem hominem in paradiſum ſpiritualem; bitumen quo Deus Eccleſiæ arcam linivit, ne aquæ tribulationum ipſam penetrare poſſint; cementum quo lapides vivi in ædificio ſpirituali connectuntur; filum aureum quo inter ſe colligantur; cœleſte gluten, quod animam Deo jungit; & vinculum illud perfectionis, quod fæliciſſimo nexu & homines Deo, & inter ſe homines propter Deum, ejuſque dilectionem, conjungit. Hæc ulna aurea, quâ portæ & muri cœleſtis Jeruſalem metiuntur, & quâ luminis gloriæ, & beatificæ viſionis perfectio menſuratur: *plus enim* (inquit Doctor Angelicus) *participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate*; vel, ut loquitur Auguſtinus, *Anima quantùm charitati adhæreſcit, tantùm lumine gloriæ illuſtrabitur.* Hæc denique, teſte Apoſtolo, excellentiſſimum omnium chariſmatum eſt: quod enim inter planetas Sol, inter elementa ignis, inter metalla aurum, & inter gemmas carbunculus, hoc inter virtutes charitas eſt. De hac ergo nobiliſſima & præſtantiſſima virtute, in hac diſputatione diſſeremus, & minùs difficilia omittentes, ſubtiliora tantùm & difficiliora diſcutiemus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum charitas verè & propriè ſit amicitia hominis cum Deo?

1. NEgant Dnrandus in 4. diſt. 49. quæſt. 4. num. 16. dicens hominis ad Deum non eſſe propriè amicitiam: affirmant verò cæteri Theologi cum S. Doctore hîc art. 1. ubi expreſsè docet, quod charitas eſt quædam amicitia hominis ad Deum. Sed advertendum cum Cajetano, in commentario hujus articuli, quod hîc non accipitur amicitia relativè, nimirum pro relatione illa, quâ amicus eſt formaliter amico amicus, ſed fundamentaliter pro habitu aut actu amoris mutui, qui eſt fundamentum ipſius relationis: nam quando quæritur, an charitas ſit amicitia inter Deum & homines, certum eſt non quæri, an ipſa charitas ſit relatio (ſatis enim conſtat eam non eſſe relationem, cùm ſit habitus, ſubindeque ad categoriam qualitatis pertineat) ſed inquiri, an ipſe habitus, vel actus, quo Deum diligimus, & qui eſt hujus relationis fundamentum, ſit habitualis, vel actualis amicitia hominis ad Deum. Hoc præmiſſo: pro reſolutione hujus celebris quæſtionis ſit

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

2. DIco igitur, charitatem eſſe verè & propriè amicitiam hominis ad Deum.

Probatur primò ex ſacris litteris, in quibus juſti & ſancti homines paſſim vocantur amici Dei: Jacobi 2. *Abraham amicus Dei effectus eſt.* Joan. 21. *Lazarus amicus noſter dormit.* Pſalmo 138. *Nimis honorati ſunt amici tui Deus.* ubi & ſignificantiùs græcè apud Septuaginta ἑταῖροί σου, *Sodales tui, familiares tui.* Item Sapientia ipſa inter cæteras laudes, amicos Dei conſtituere dici-

tur Sapient. 7. Demum toto libro Canticorum, satis superque hæc divina amicitia significatur, & celebratur. Unde apud Augustinum lib. 8. Confess. cap. 6. aiebat ad socium famosissimus ille Imperatoriæ Curiæ aulicus, Potentianus: *Dic, quæso, omnibus istis laboribus nostris quò ambimus pervenire? Quid quærimus? Cujus gratiâ militamus? Major ne esse poterit spes nostra in palatio, quàm ut amici Imperatoris simus? Et per quot pericula pervenitur ad grandius periculum? Et quandiu istud erit? Amicus autem Dei, si voluero, ecce nunc fio.* Idem solo luminis naturalis fulgore agnovit Seneca: nam in libro de providentia hæc scripsit: *Inter virum bonum & Deum vera est amicitia. Quid dico amicitia, imò & necessitudo & similitudo; quandoquidem bonus à Deo differt tantùm tempore, vera ejus progenies, æmulatorque.* Quæ verba expendens Erasmus, bellissimè ait de Seneca, *Ethnicè loquitur, si Christianus sit; Christianè, si ethnicus.* Crassiores enim errores Gentilium, altissimis fidei veritatibus immiscuit, nam suum sapientem ferè æquat Deo, & in hoc ethnicum sapit: Christianum verò, quia admittit veram amicitiam inter justum & Deum.

3. Probatur secundò ex conditionibus veræ amicitiæ, quæ sunt tantùm quatuor. Prima ut sit amor benevolentiæ, non concupiscentiæ, quâ quis se amat, aut sua: unde Aristoteles docet neque in senibus, neque in juvenibus, amicitiam reperiri; quia senes ad suam utilitatem, juvenes verò ad voluptatem, omnia referunt. Secunda, ut sit amor mutuus, non occultus & latens, sed utrinque notus; ut docet Philosophus 8. Ethic. cap. 4. ubi dicit amicitiam esse benevolentiam cum redamatione. Tertia, ut fundetur in aliqua communicatione, quâ reddantur amantes aliquo modo similes, ut ibidem ait cap. 7. nam omnis amor fundatur in appetitu naturali, quem unusquisque habet ad proprium esse, unde eatenus alios diligimus, quatenus in illis agnoscimus aliquo modo nos ipsos, per naturæ & morum similitudinem; eòque major est amicitia, quò majorem facit vel supponit in amato, naturæ & morum similitudinem. Quarta, ut afferat bonorum, & consiliorum, seu secretorum communicationem. Hæc autem omnia reperiuntur in mutua charitate inter Deum & justos. Primò enim charitas hominis erga Deum est amor benevolentiæ, Deum diligens propter se. Charitas quoque Dei ipsius erga homines, diligit illos propter ipsos, & ipsorum bona: Deus enim vult justis bonum æternæ beatitudinis, ex complacentia in ipsis, & propter illos, ut ex argumentorum solutione constabit. Secundò ille amor mutuus est, juxta illud Proverb. 8. *Ego diligentes me diligo:* & Joan. 4. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eum.* Est etiam notus utrinque: quia licèt non simus certi fide divinâ, quod Deum verè sicut oportet diligamus, & ab eo diligamur reciprocè; id tamen justis ex conjecturis probabilibus, & moraliter certis, notum est: quod ad veram amicitiam sufficit; & inter homines plerunque non est notior amor mutuus. Tertiò amor iste mutuus in aliqua communicatione fundatur, per quam homines fiunt aliquo modo Deo similes, nimirum in communicatione gratiæ sanctificantis, quæ cùm sit formalis divinæ naturæ participatio, efficit homines quodammodo Deos, ut in Tractatu de gratia fusè declaravimus. Nec deest quartò communicatio bonorum, & secretorum: nam per gratiam homines fiunt participes beatitudinis divinæ, hîc in jure & in spe, & in patria in re. Deus etiam justis sua consilia & secreta revelat, & cum ipsis in oratione, sacra & dulcia miscet colloquia, ut patet in Abraham, Moyse, & Apostolis. Unde Hieronymus super cap. 7. Micheæ: *Si vis verâ amicitiâ delectari, esto amicus Dei, sicut Moyses, qui loquebatur Deo, quasi amicus ad amicum: esto amicus, ut Apostoli, ad quos Salvator ait: Jam non dicam vos servos, sed amicos &c. quia omnia quæcunque audivi à Patre meo, nota feci vobis.*

Disp. 1. art. 4.

§. II.

Solvuntur objectiones.

4. OBjicies primò: Vera & propriè dicta amicitia est inter æquales, ut docent Aristoteles 8. Ethic. cap. 5. & D. Hieronymus super caput 7. Micheæ, ubi ait: *Amicitia pares aut accipit, aut facit: ubi inæqualitas est, non amicitia est:* Sed inter Deum & homines æqualitas esse non potest: Ergo nec amicitia propriè dicta.

5. Confirmatur: Inter servum & dominum non potest esse vera & perfecta amicitia, ut asserit idem Aristoteles 8. Ethic. cap. 11. Sed homines in Scriptura appellantur, & verè sunt servi Dei: Ergo inter ipsos & Deum vera amicitia reperiri non potest.

6. Ad objectionem respondeo, ad amicitiam non requiri æqualitatem personarum; alias enim nulla inter parentes & liberos intercederet amicitia, sed sufficere aliqualem proportionem inter utrumque amicum; illudque satis ex Aristotele constare, libro enim 7. Ethic. mentionem facit alicujus speciei amicitiæ, quam vocat amicitiam supereminentiæ & excellentiæ; aitque esse inter principem, & eos qui ipsi subjiciuntur, & non requirere absolutam æqualitatem, sed proportionis: cùm autem homines per gratiam & charitatem ad esse filiorum Dei, & naturæ divinæ consortium eleventur, proportionalem quandam cum Deo æqualitatem habent.

7. Secundò respondeo, amicitiam vel esse inter æquales, vel si intercedat inter personas inæquales, ut revera intercedit, eas reddere quodammodo æquales: *Est enim* (inquit Dionysius cap. 4. de divin. nomin.) *amor virtus unitiva, quæ superiores cum inferioribus* (& è converso) *atque æquales cum æqualibus, quodammodo adæquat:* ita ut amor respectu superiorum sit pondus, à quo demittuntur; respectu verò inferiorum ignis, à quo elevantur; & respectu æqualium catena, *ut parili* (inquit) *societate jungantur.* Hoc autem liquidò constat in amicitia illa, quæ inter Deum & homines reperitur: quia Deus amore hominis per Incarnationem se maximè demisit, ad Phil. 2. *Exinanivit semetipsum, formam servi accipiens;* & homines ipsos ita exaltavit, ut quodammodo eos ad divinam dignitatem evexerit. Unde Augustinus lib. de prædestinatione Sanctorum cap. 15. *Ista naturæ humanæ & tam celsa & summa est subvectio, ut quò attolleretur altiùs, non haberet: sicut pro nobis ipsa Divinitas quousque se deponeret humiliùs, non habuit, quàm susceptâ naturâ cum infirmitate carnis, usque ad mortem crucis.*

8. Ad confirmationem dicendum, quod sicut Aristoteles 8. Ethic. cap. 11. ait: *Ad servum, hoc ipso quod servus est, non est amicitia sed secundùm quod est homo:* ita licèt homines, eâ ratione

quâ ſervi Dei ſunt, non poſſint eſſe ejus amici, bene tamen quatenus elevantur ad eſſe filiorum Dei, & participant per gratiam naturam divinam. Addo quod, quamvis alij ſervi cum ſuis dominis non poſſent inire amicitias, bene tamen ſervi Dei: quia, ut notat D. Thomas ad Roman. 1. lect. 1. quò Deus magis vult aliquem ſibi ſubjicere, eò majus bonum vult illi conferre, & tantò altiùs ipſum evehit: unde bellè dicebat S. Antoninus: *ſervire Deo, regnare eſt.*

9. Objicies ſecundò: Amor cujus finis eſt videre amicum, & illo frui, non eſt amor benevolentiæ, ſed concupiſcentiæ, nec per conſequens vera amicitia: At finis amoris charitatis eſt videre Deum, & illo frui in patria: Ergo charitas non eſt vera amicitia.

10. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: cujus finis eſt videre amicum, & illo frui, propter bonum noſtrum, & propriam delectationem, concedo Majorem: cujus finis eſt videre amicum, & illo frui, propter ipſum, nego Majorem: ut enim ait S. Thomas in 3. diſt. 34. quæſt. 2. art. 3. quæſtiunc. 1. ad 2. *Amicus, quamvis delectationem habeat ex præſentia amici, non tamen propter hoc quærit amici præſentiam, ut in ipſo delectetur, ſed propter amicum ipſum, cui vult conjungi quantùm poteſt.* Licèt autem ſpes quærat, & deſideret viſionem, & fruitionem Dei, inquantum eſt nobis bona, & delectabilis, & idcircò non ſit amor amicitiæ, ſed concupiſcentiæ; charitas tamen, quæ, ut ait Apoſtolus, non quærit quæ ſua ſunt, non appetit viſionem & fruitionem Dei, ob proprium bonum & delectationem, ſed propter Deum ipſum, cui vult conjungi quantùm poteſt: unde non eſt amor concupiſcentiæ, ſed amicitiæ.

11. Objicies tertiò: Amicitia redamationem eſſentialiter petit, cùm ſit mutuus amor duorum: Sed charitas, cùm non ſolùm ad amicos, ſed etiam ad inimicos ſe extendat, redamationem eſſentialiter non poſtulat: Ergo vera amicitia non eſt.

12. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Amicitia redamationem eſſentialiter petit, in extremo qui primariò & ratione ſui diligitur, concedo Majorem: in extremo ſecundariò tantùm, & ratione alterius amato, nego Majorem: charitas autem non ſe extendit ad inimicos primò, & ratione ſui, ſed ſecundariò, & ratione Dei primariò dilecti: unde licèt in ordine ad Deum ſit vera amicitia, reſpectu tamen inimicorum non habet rationem amicitiæ, ſed tantùm benevolentiæ.

§. III.

Solvitur difficile argumentum.

13. PRætermiſſis levioribus argumentis, quæ ex ſuprà dictis facilè dilui poſſunt, unum ſupereſt difficile, quod ſub hac forma breviter proponi poteſt. Vera & ſtricta amicitia petit mutuum benevolentiæ amorem: At Deus non diligit homines amore benevolentiæ: Ergo inter Deum & homines vera amicitia ratione charitatis non datur. Major patet ex ſuprà dictis: Minor probatur. Amor benevolentiæ in hoc ab amore concupiſcentiæ diſtinguitur, quòd ille terminatur ad bonum amici propter ipſum, & quia bonum ejus eſt; amor autem concupiſcentiæ terminatur ad bonum alterius, in ordine ad bonum amantis: Sed amor Dei terminari nequit ad bonum rationalis creaturæ propter ipſam, & quia bonum ejus eſt: Ergo nequit eſſe amor benevolentiæ. Major eſt D. Thomæ hîc art. 1. & communiter docetur à Theologis. Minor verò ſuadetur primò ex illo Proverb. 16. *Univerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus:* Ergo omne bonum rationalis creaturæ vult & operatur propter ſeipſum, & conſequenter non quia eſt bonum rationalis creaturæ, neque ex complacentia in ipſa.

Secundò probatur Minor: Bonitas increata eſt objectum adæquatum voluntatis divinæ, ut docet Divus Thomas 1. p. quæſt. 19. art. 2. Ergo in omni actu debet illam pro motivo reſpicere: & conſequenter nullius creaturæ bonitatem poterit propter ipſam amare.

Probatur tertiò: Deus alia à ſe ſolùm vult tanquam media ad ſuam bonitatem tanquam finem: Ergo bonum rationalis creaturæ vult tanquam medium, & conſequenter non propter ipſum: medium enim non propter ſe, ſed propter finem amatur.

14. Recentiores extra ſcholam D. Thomæ, ut ab hoc argumento ſe expediant, duos actus ex æquo diſtinctos in divina voluntate conſtituunt, quorum uno vult bonum rationali creaturæ propter ejus bonitatem, & altero vult bonitatem divinam; & ex imperio hujus ſecundi actûs, primus ad bonitatem divinam refertur. Hac diſtinctione poſitâ, ad argumentum reſpondent, quod licèt Deus omnia propter ſe velit, & ad ſe ut finem ordinet, non tamen eſt neceſſarium, ut omni actu, quo creaturas diligit, illas ordinet ad ſe, ſed ſufficit quod creaturas, per unum actum propter ſe dilectas, per alium ad ſe referat: & in primo actu dicunt benevolentiam Dei erga creaturam rationalem ſervari.

15. Sed hæc reſponſio & doctrina non ſolùm noſtris Thomiſtis, ſed etiam pluribus alijs Theologis diſplicet, & meritò: nam motivum adæquatum voluntatis divinæ eſt bonitas propria, & increata Dei, ut expreſsè docet D. Thomas 1. p. quæſt. 19. art. 2. ad 2. & nos in Tractatu de voluntate Dei fusè oſtendimus: Sed nullus actus alicujus potentiæ aut virtutis poteſt motivum illius adæquatum tranſcendere, ut patet diſcurrendo per omnes potentias & habitus: Ergo nullus actus voluntatis divinæ poteſt pro motivo habere bonitatem creatam, nec conſequenter velle bonum rationali creaturæ propter bonitatem illius, ly *propter* cadente ſupra entitatem aut formalitatem intrinſecam actûs. *Diſp. 2. art. 1.*

16. Confirmatur: Objectum adæquatum, motivum, & primarium actûs voluntatis, eſt ſpecificativum illius: Sed nullus actus voluntatis divinæ à bonitate creata ſpecificari poteſt; cùm ſpecificatio ſit quoddam genus dependentiæ, & nullus actus voluntatis divinæ, à bonitate creata dependere poſſit: Ergo nullus actus voluntatis divinæ poteſt reſpicere bonitatem creatam, tanquam objectum motivum & primarium. Hac ergo ſolutione rejectâ.

17. Ad argumentum reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, diſtinguo Majorem: Amor benevolentiæ terminari debet ad bonum amici propter ipſum, ly *propter* excludente ordinem ad ultimum finem, nego Majorem: excludente ordinem ad alios particulares fines, concedo Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: Amor Dei nequit terminari ad creaturam rationalem propter ipſam, ly *propter* excludente ordinem ad ultimum finem, concedo Minorē: excludēte ſolùm ordinem ad alios particulares fines, nego Minorem, & Conſequentiam.

18. Explicatur & magis illuſtratur hæc ſolutio: omne bonum ad finem ultimum ordinatur, & in hac ordinatione ſita eſt illius perfectio: unde tantùm abeſt quòd deſtruatur ratio amicitiæ in Deo, reſpectu rationalis creaturæ, per hoc quod illam amet in ordine ad ultimum finem, quin potiùs amicitia non eſſet honeſta, ſi excluſo tali ordine amaretur: ad fines autem particulares creatura rationalis non ordinatur ex natura ſua, nec in tali ordinatione illius perfectio conſiſtit: unde ſi Petrus v. g. Paulum diligat in ordine ad ſe, & propter ſe, cùm perfectio Pauli in tali ordine non conſiſtat, neque illum expoſcat, talis dilectio non erit honeſta, nec amor amicitiæ, ſed concupiſcentiæ. Ut ergo Deus creaturam rationalem amore amicitiæ diligat, non oportet quod illam ad ſeipſum, ut finem ultimum non referat, imò potiùs ad divinæ amicitiæ honeſtatem hoc requiritur; ſed ſufficit quod bonum rationalis creaturæ ad alios fines particulares & intermedios non referat. Hæc ſolutio, & doctrina, vera & ſolida eſt.

19. Sed contra illam inſtari poteſt primò. De ratione amicitiæ ad minùs eſt, quod amor terminetur ad bonum amici, propter ſeipſum, eſto ſine excluſione ordinis ad ultimum finem: Sed amor divinus ad bonum rationalis creaturæ propter ipſam non terminatur: Ergo amicitia non eſt. Major patet: Minor probatur. Volitio divina terminatur ad prædictum bonum, ut ad medium præcisè, in ordine ad divinam bonitatem, tanquam ad finem, ut ex D. Thoma vidimus: At medium quod præcisè eſt medium, & nullatenus induit rationem finis, non amatur propter ſe, ſed ſolùm propter finem; cùm tota ratio diligendi medium ſit bonitas finis: Ergo non terminatur ad bonum rationalis creaturæ propter ſeipſum.

20. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: ly *propter* dicente cauſalitatem & motionem finalem ex parte objecti, concedo Majorem: reſpectu actûs amoris amicitiæ ſemper, nego Majorem: & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Itaque ut ſalvetur amor amicitiæ, ſufficit quod bonum amico dilectum, propter ipſum diligatur, ly *propter*, dicente cauſam finalem eorum, quæ tali amore diligens amico vult, cauſam, inquam, finalem non ultimam, ſed tantùm proximam: non autem requiritur quod ſit cauſa finalis, etiam proxima, actus amoris, quando amor increatus & infinitus eſt, qualis eſt amor divinus; quia hoc perfectioni talis amoris repugnat.

21. Secundò contra eandem ſolutionem argui poteſt: Deus creaturas rationales amore concupiſcentiæ amare poteſt: Sed talis amor terminatur ad illas in ordine ad Deum, & propter Deum, qui eſt finis ultimus: Ergo ex eo quòd bonum, creaturæ rationali amatum, referatur à Deo ad ſeipſum, qui eſt ultimus finis, ratio veræ amicitiæ à divino amore tollitur.

22. Reſpondent aliqui negando Majorem: Deus enim (inquiunt) ex creaturis nihil perfectionis acquirere poteſt, ſed ſolummodò gloriam & honorem extrinſecum: ut autem amore concupiſcentiæ creaturas diligeret, deberet eas amare in ordine ad ſe, acquirendo aliquid perfectionis ex ipſis.

23. Sed hæc ſolutio & doctrina repugnare videtur D. Thomæ 1. p. quæſt. 20. art. 2. ad 3. ubi ait: *Deus propriè loquendo non amat creaturas irrationales amore amicitiæ, ſed amore concupiſcentiæ, inquantum ordinat eas ad rationales creaturas, & etiam ad ſeipſum, non quaſi eis indigeat, ſed propter ſuam bonitatem, & noſtram utilitatem.* Ergo ſimiliter, ut Deus creaturas rationales amet amore concupiſcentiæ non requiritur quod illas amet in ordine ad ſe, acquirendo aliquid perfectionis ex ipſis, ſed ſufficit quod ab ipſis gloriam & honorem extrinſecum requirat. Unde

Meliùs reſpondetur, conceſſa Majori, diſtinguendo Minorem: talis amor terminatur ad illas in ordine ad Deum, ut glorificandum & honorandum, concedo Minorem: prout præcisè eſt ratio movendi ad creaturarum amorem, & prout à creaturis participabilem, nego Minorem, & Conſequentiam. Dupliciter ergo poteſt creatura diligi in ordine ad Deum: primò in ordine ad ipſum ut honorandum & glorificandum, ita ut Deus tali amore proximè intendat gloriam extrinſecam ex creaturis acquirendam; & quando ſic à Deo diligitur, amore concupiſcentiæ amatur: ſecundò poteſt diligi in ordine ad Deum, prout præcisè eſt ratio movendi ad creaturarum amorem, ut participabilis à creaturis per modum finis, cauſæ efficientis, & exemplaris; & quando ſic diligitur, amatur amore amicitiæ, quia ſub hac ratione, non amatur propter commodum & utilitatem extrinſecam.

ARTICVLVS II.

Vtrum charitas habitualis ſit aliquid creatum in anima?

MAgiſter in 1. diſt. 17. litterâ B. & ſequentibus, exiſtimavit habitualem charitatem, quâ Deum diligimus, eſſe Spiritum Sanctum, ſeu tertiam Perſonam Divinam, in juſtis manentem; quæ licèt alios actus per proprias eorum virtutes producat, actum fidei per fidem, & ſpei per ſpem, ut fatetur ibi litterâ S. circa medium, nihilominus actum dilectionis per ſeipſam operetur. Contraria ſententia eſt D. Thomæ hîc art. 2. & cæterorum communiter, qui ſententiam Magiſtri, ut erroneam, vel ſaltem ut temerariam, averſantur. Unde 24.

Dico: Charitas habitualis eſt forma creata, à Spiritu Sancto diſtincta, & animæ intrinſecæ inhærens.

Probatur primò ex Scriptura, nam ad Roman. 5. charitas dicitur diffundi per Spiritum Sanctum in cordibus noſtris, & ad Galat. 5. inter fructus Spiritus Sancti recenſetur, adeòque eſſe creatum quid, & à Spiritu Sancto diſtinctum, ſignificatur. Hinc Auguſtinus Tractatu 6. in 1. Epiſt. Joan. *Charitas* (inquit) *per Spiritum Sanctum facta eſt.* Et Bernardus Epiſt. 11. *Charitas rectè dicitur Deus & Dei donum: Dat itaque charitas charitatem; ſubſtantiva accidentalem.* Quo nihil clarius in favorem noſtræ concluſionis dici poteſt. 25.

Probatur ſecundò ex Tridentino ſeſſ. 6. cap. 7. ubi ſtatuens juſtificationem noſtram fieri per formam inhærentem, ita concludit: *Id tamen in hac impij juſtificatione fit, dum ejuſdem ſanctiſſimæ Paſſionis merito, per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui juſtificantur, atque ipſis inhæret; unde in ipſa juſtificatione, cum remiſſione peccatorum, hæc omnia ſimul infuſa accipit homo per Jeſum Chriſtum, cui inſeritur, fidem, ſpem, & charitatem.* Quibus verbis tria docet Concilium, manifeſtè cum ſententia Ma- 26.

giſtri pugnantia. Primum eſt, charitatem per Spiritum Sanctum diffundi : quod cauſalitatem Dei in charitatem importat, & conſequenter diſtinctionem charitatis à Deo. Secundum eſt, charitatem nobis infundi : quod Spiritui Sancto, ratione ſui, cum proprietate convenire non poteſt. Tertium eſt, charitatem nobis inhærere : quod etiam nequit de Spiritu Sancto dici, nec alteri quàm formæ creatæ intrinſecè inhærenti competere : Ergo juxta Tridentinum, charitas eſt forma creata, nobis intrinſecè inhærens. A

27. Dices ex verbis illis Concilij ſolùm colligi, charitatem actualem, quæ propriè charitas eſt, eſſe formam creatam, & intrinſecè inhærentem, quod Magiſter non negat ; ex illis tamen non haberi, quod charitas ſumpta pro principio quo diligendi, ab actu dilectionis diſtincto, ſit aliquid creatum nobis inhærens intrinſecè ; quod tantùm negabat Magiſter. B

28. Sed contrà : Concilium apertè loquitur de charitate, ab actuali dilectione diſtincta : nam de actu dilectionis propriè non verificatur, quod nobis infundatur à Deo ; id enim ſolùm propriè dicitur nobis infundi, quod nos ipſi liberè non producimus, ſed Deus in nobis ſine nobis liberè operantibus operatur ; actus autem charitatis à nobis liberè elicitur.

Addo quod, Concilium homini præparato & diſpoſito per actus fidei, ſpei, & charitatis, (quos inter diſpoſitiones ad juſtificationem cap. 6. enumerat) ait infundi formam juſtificantem, & dona, ſcilicet charitatem, fidem, & ſpem : At homini per actum dilectionis diſpoſito, non infunditur actualis dilectio ; cùm jam ſupponatur exiſtens : Ergo loquitur de charitate, ab actu dilectionis diſtincta. C

29. Probatur tertiò concluſio ratione Divi Thomæ : Ut potentia aliqua perfectè operetur, & operatio perfectè ab illa eliciatur, debet ſupponi intrinſecè inclinata in actum, ut ratione talis inclinationis ille actus ſit ei connaturalis ; quocirca omnia Deus ad proprios fines ſuaviter movens, ſingulis rebus indidit formas, per quas ad prædictos fines inclinarentur : Ergo ut voluntas perfectè & connaturaliter eliciat charitatis actum, neceſſarium eſt quod ad illum per intrinſecam formam inclinetur : Sed ratione ſui ad actum charitatis inclinata non eſt ; cùm talis actus ſit ei improportionatus, & vires ejus naturales excedat ; nec per Spiritum Sanctum extrinſecè aſſiſtentem inclinari poteſt intrinſecè ; cùm omnis inclinatio intrinſeca à principio aliquo interno oriatur : Ergo oportet formam creatam intrinſecè inclinantem infundi ; quæ forma charitas habitualis eſt, ſeu habitus charitatis in voluntate exiſtens. D

30. Dices, hoc argumento ſolùm convinci neceſſitatem formæ intrinſecè elevantis voluntatem, ad actum charitatis eliciendum, non verò neceſſitatem formæ elevantis permanenter : nam eo ipſo quòd per auxilium tranſiens elevetur voluntas, ratione illius inclinatur ad actum charitatis, eumque connaturaliter elicit. E

31. Sed contra primò : Dato quod actus charitatis mediante auxilio tranſeunte elici poſſit, non tamen poteſt mediante illo elici facilè & delectabiliter ; hoc enim ſolùm poteſt ab habitu provenire : Ergo ut perfectè eliciatur, hoc eſt promptè, facilè, & delectabiliter (qualiter debet elici in ordine gratiæ, & præcipuè charitatis actus) donum permanens & habituale requiritur.

32. Contra ſecundò : Inclinatio actualis perfecta ad aliquem finem, ut connaturaliter eliciatur, ſupponere debet in ſubjecto, à quo elicitur, naturam fini proportionatam : Sed actus charitatis eſt inclinatio actualis perfecta in finem ſupernaturalem : Ergo ut connaturaliter eliciatur, petit in ſubjecto, à quo elicitur, naturam proportionatam fini ſupernaturali ; ac proinde habitualem gratiam, cùm in auxilio tranſeunte ratio naturæ ordinis ſupernaturalis ſalvari nequeat. At eo ipſo quod gratia habitualis, quæ in ordine ſupernaturali tenet locum naturæ, ad actum charitatis connaturaliter eliciendum requiritur, exigitur etiam qualitas habitualis, voluntatem afficiens, pro facultate proxima ; cùm gratia habitualis non ſit immediatè & proximè operativa, ſed radicaliter tantùm & remotè : Ergo ut actus charitatis connaturaliter eliciatur, debet ab habitu permanente, & non ſolùm ab auxilio tranſeunte procedere.

33. Objicit Magiſter Sententiarum contra concluſionem ſtatutam quædam Auguſtini teſtimonia, in quibus inſinuare videtur charitatem non eſſe donum creatum, animæ inhærens, ſed ipſummet Deum, vel Spiritum Sanctum, qui immediatè, & per ſe voluntatem creatam ad eliciendum actum amoris Dei ſuper omnia inclinat, & movet. Aſſerit enim lib. 15 de Trinitate cap. 17. non eodem modo Deum dici charitatem, quo interdum dicitur ſpes, aut patientia noſtra, ſed ita dictum eſſe, Deum eſſe charitatem, ſicut dicitur eum eſſe ſpiritum. Et lib. 8. cap. 7. exponens hæc verba Joannis, *Deus charitas eſt*, ſubdit : *Apertè declarat Joannes, eandem ipſam fraternam dilectionem, quâ diligimus invicem, non ſolùm ex Deo, ſed etiam Deum eſſe.* Item lib. de moribus Eccleſiæ cap. 11. dicit *Charitate nullum bonum eſſe melius.* Unde cùm ſolus Deus ſit id quo nihil eſt melius, his verbis innuere videtur charitatem eſſe ipſum Deum.

34. Sed facilè reſpondetur, quod quando Auguſtinus appellat charitatem Deum, loquitur de ea dilectione, quâ Deus ſe & nos ipſos diligit ; quam eſſe increatam, & Deum ipſum, nemo eſt qui non videat. Unde egregiè Bernardus de hac Dei charitate loquens ſic ait : *Amat Deus, nec aliunde hoc habet, ſed ipſe eſt unde amat, & ideò vehementiùs amat, quia non amorem tam habet, quàm hoc eſt ipſe.* Si verò Auguſtinus, charitatem quâ nos Deum diligimus, Deum aliquando appellet, loquitur more Platonicorum, quorum doctrinâ imbutus fuit, ut notat D. Thomas hîc art. 2. ad 1. Illi enim perfectiones hominum, cùm ſint Dei participationes, & veluti impreſſiones, Deum ipſum ſolebant appellare, non formaliter, & entitativè, ſed cauſaliter & participativè : unde cùm dilectio ſpecialiter attribuatur Spiritui Sancto, qui eſt amor notionalis Patris & Filij, & qui charitatem in cordibus noſtris diffundit, ut ait Apoſtolus, charitatem ſpeciali titulo Spiritum Sanctum appellat. Quod verò hæc interpretatio legitima ſit, patet, tum quia S. Thomas, fideliſſimus Auguſtini diſcipulus, eam hîc art. 2. ad 1. adducit : Tum etiam quia ipſemet Auguſtinus de ſpiritu & littera cap. 31. in fine, apertè diſtinguit charitatem à Spiritu Sancto, & affirmat eſſe aliquid creatum, & inhærens, ut fidem, & juſtitiam. Verba ejus hæc ſunt ; *Charitas quippe Dei dicta eſt diffundi in cordibus noſtris, non quâ nos ipſe diligit, ſed quâ nos facit dilectores ſuos : ſicut dicitur juſtitia Dei, quâ juſti ejus*

munere efficimur; & Domini ſalus, quâ nos ſalvos facit; & fides Jeſu Chriſti, quâ nos fideles facit. Quibus verbis ſignificat, charitatem, quâ Deum diligimus actu, vel habitu, non eſſe illam ipſam, quâ Deus nos diligit; ſed diſtingui à Deo, non minùs quàm fidem; quâ in illum credimus, & utramque eſſe nobis æquè intrinſecam & inhærentem.

Quærunt hîc aliqui, utrum Deus de abſoluta potentia poſſit immediatè per ſeipſum ſupplere vices habitûs charitatis; ſed cùm hæc quæſtio ſimilis ſit illi, quæ in Tractatu de viſione beatifica agitari ſolet, an ſcilicet Deus poſſit immediatè per ſeipſum vices luminis gloriæ gerere, ab illa in præſenti abſtinemus, ne eadem ſæpiùs & inutiliter repetamus.

ARTICVLVS III.

Quodnam ſit objectum formale charitatis?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & relatis ſententijs, vera eligitur.

35. SVppono tanquam certum, objectum formale charitatis eſſe bonitatem divinam, non prout nobis bonam & commodam, ſed prout bonam Deo, ipſique convenientem.

Prima pars hujus ſuppoſitionis patet: Charitas enim eſt virtus Theologica: Sed virtus Theologica circa Deum verſatur: Ergo charitas Deum ut proprium objectum reſpicit. Et cùm charitas amor ſit, & objectum amoris ſit bonum, ideò Deum ut bonum, ſeu divinam bonitatem, ut proprium objectum attingit.

Secunda etiam pars non eſt minùs evidens: Nam in hoc amor cõcupiſcentiæ differt ab amore amicitiæ, quòd ille terminatur ad bonum, quatenùs utile amanti; iſte verò bonum amici reſpicit, prout illi conveniens eſt: Sed charitas eſt vera inter homines & Deum amicitia, ut art. 1. oſtendimus: Ergo ad divinam bonitatem, non prout nobis commodam, ſed prout Deo convenientem, terminatur.

36. Hæc ſunt certa & indubitata apud omnes. Sed cùm divina bonitas tripliciter poſſit uſurpari, nempe pro bonitate ſolius naturæ divinæ, ut ab attributis virtualiter diſtinctæ; vel pro bonitate divina, omnem Dei perfectionem tranſcendente; vel etiam pro bonitate divina, ut analogicè communi divinæ per eſſentiam, quæ in ſolo Deo reperitur; & divinæ per participationem, quæ in creaturis relucet: juxta triplicem illam divinæ bonitatis acceptionem, triplex circa propoſitam difficultatem circumfertur opinio. Prima docet objectum formale charitatis eſſe bonitatem divinam, prout analogicè communem divinæ per eſſentiam, & divinæ per participationem. Secunda bonitatem divinam, ut per tranſcendentiam, divinæ naturæ, attributis, & relationibus communem, pro objecto formali & ſpecificativo charitatis aſſignat. Tertia verò contendit ejus objectum formale eſſe bonitatem ſolius naturæ Dei, ut ab attributis & relationibus virtualiter diſtinctæ; relationes verò, & attributa, eſſe modos, aut complementa illius. Primus dicendi modus eſt Suaris hîc diſput. 1. ſect. 3. concluſ. 4. quem plures ex Recentioribus ſequuntur. Secundus Granadi & Hurtado, quibus favet Cajetanus hîc art. 4. ubi inſinuare videtur bonitatem Dei, prout coaleſcentem ex omni perfectione divina, eſſe objectum formale charitatis. Tertius verò docetur communiter à Thomiſtis. Cum quibus

Dico primò, objectum formale & primarium 37.
charitatis non eſt divina bonitas, ut communis analogicè bonitati divinæ per eſſentiam, & divinæ per participationem.

Probatur primò: Juxta D. Thomam hîc art. 4. bonum divinum, prout eſt beatitudinis objectum, eſt objectum formale charitatis (cujus doctrinæ vera & communis explicatio & intelligentia eſt, idipſum quod ſub ratione veri eſt objectum beatitudinis, ſub ratione boni eſſe objectum charitatis): Sed primum & formale objectum beatitudinis, non eſt verum divinum, abſtrahens à divino per eſſentiam, & per participationem, ſed divinum per eſſentiam; cùm omnes creaturæ ſint extra objectum primarium beatitudinis, & ad ſecundarium ſpectent, ut communiter docent Theologi in Tractatu de viſione beata: Ergo objectum formale charitatis non eſt bonitas divina, analogicè communis divinæ per eſſentiam, & per participationem, ſed bonitas divina per eſſentiam.

Probatur ſecundò concluſio: Charitas noſtra 38.
eſt formalis participatio charitatis, quâ Deus ſeipſum diligit: Sed charitas Dei non habet pro objecto formali bonitatem divinam, Deo & creaturis analogicè communem, ſed ſolam bonitatem divinam per eſſentiam: Ergo nec charitas noſtra. Major eſt certa: Minor verò patet ex his quæ in Tractatu de voluntate Dei, diſp. 2. art. 1. docuimus: ibi enim fusè oſtendimus, objectum formale motivum & terminativum voluntatis divinæ, ſubindeque charitatis increatæ Dei, eſſe ſolam bonitatem divinam & increatam, non autem bonum in communi, ut à creato & increato abſtrahens.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: 39.
Quia lumen gloriæ eſt formalis participatio luminis intellectus divini, quod non ſpecificatur à creaturis, ſed ab eſſentia divina, rectè infertur, lumen gloriæ creatum ſuam ſpecificationem non à creaturis, ſed ab eſſentia divina deſumere; & quia Theologia noſtra eſt participatio ſcientiæ Dei & beatorum, quæ non creaturas, ſed Deum, ut objectum formale reſpiciunt, rectè colligitur ſolum Deum eſſe objectum formale Theologiæ, non verò ens creatum, vel ens ut ſic, prout analogicè commune creato & increato, ut patet ex dictis in diſputatione proœmiali Theologiæ: Ergo ſimiliter ex eo quòd charitas noſtra ſit formalis participatio charitatis quâ Deus ſeipſum diligit, & charitas Dei increata non habeat pro objecto formali bonitatem divinam, Deo & creaturis analogicè communem; evidenter ſequitur objectum formale noſtræ charitatis, non eſſe bonitatem divinam, ut communem analogicè bonitati divinæ per eſſentiam, & divinæ per participationem, ſed ſolam bonitatem Dei increatam, & divinam per eſſentiam.

Probatur tertiò concluſio aliâ ratione, quam 40.
loco citato Tractatûs de voluntate Dei inſinuavimus: Virtus Theologica habet Deum pro objecto formali & primario, non verò aliquid commune Deo & creaturis: Sed charitas eſt virtus Theologica, & inter omnes præcipua: Ergo formale objectum illius eſt bonitas increata, & non boni-

tas divina creatæ & increatæ analogicè communis.

41. Dices, Ad rationem virtutis Theologicæ sufficere quod habeat Deum pro objecto principali, non autem requiri, quod aliquid increatum sit formale & primarium illius objectum.

Sed contra: Denominatio virtutis Theologicæ ab ejus objecto specificativo sumitur: Sed objectum virtutem specificans, non est objectum principale, sed primarium, & formale: Ergo ad rationem virtutis Theologicæ non sufficit quod objectum principale sit Deus, sed requiritur quod aliquid increatum, ut objectum formale & primarium respiciat. Idque patet in fide, & spe: non enim solùm objectum principale, sed etiam formale & primarium illarum virtutum est aliquid divinum & increatum, non verò aliquid analogicè commune Deo & creaturis, ut ex suprà dictis patet. Unde ex Suaris sententia sequitur, fidem, & spem, in linea virtutis Theologicæ, esse præstantiores charitate, quod est absurdum. Sequela patet: Nam perfectio virtutum sumitur ex perfectione objecti specificantis: At si objectum formale charitatis esset abstrahens à creato & increato, objectum formale fidei & spei, utpote quid increatum, objectum formale charitatis excederet: Ergo charitas non esset virtutum Theologicarum præstantissima, sed fidei & spei inferior; imò & religioni, cùm ejus objectum formale sit increata Dei excellentia, ut aliqui probabiliter existimant.

42. Denique suaderi potest conclusio, evertendo præcipuum Adversariorum fundamentum: Ideò enim illi objectum formale & specificativum charitatis in bonitate divina, ut communi analogicè bonitati divinæ per essentiam, & divinæ per participationem, constituunt, ut salvent charitatem Deum & proximum amicabiliter diligere: Sed hoc salvatur, admisso etiam quod charitas creata solam bonitatem increatam & divinam per essentiam, ut objectum formale & specificativum respiciat: Ergo præcipuum Adversariorum fundamentum ruit. Minor probatur: Charitas Dei increata, est vera amicitia, non solùm respectu Dei, & Personarum Divinarum, sed etiam respectu Angelorum & hominum; & tamen illa non habet pro objecto formali bonitatem Deo & creaturis analogicè communem, sed solam bonitatem Dei increatam: Ergo similiter charitas nostra, quæ est illius formalis participatio, Deum & proximum amicabiliter diliget, licèt solam bonitatem increatam, & divinam per essentiam, ut objectum formale respiciat.

43. Dico secundò: Bonitas divina, ut omnem Dei perfectionem transcendens, seu coalescens ex omni perfectione divina, non est objectum formale charitatis, sed bonitas solius naturæ divinæ, ut ab attributis virtualiter distinctæ.

Hæc conclusio sequitur ex fundamentis in præcedenti statutis: nam ut ex D. Thoma ostendimus, objectum formale charitatis est divina bonitas, ut Deum constituens in ratione ultimi finis: Atqui bonitas divina, ut omnem Dei perfectionem transcendens, non constituit Deum in ratione ultimi finis, sed bonitas solius naturæ divinæ, ut ab attributis & relationibus virtualiter distinctæ; cùm ratione illius omnia ad Deum ordinentur, formali aut virtuali ordinatione, & ipsa aliquo ex illis modis ad nihil ordinari possit: Ergo bonitas divina, ut omnem Dei perfectionem transcendens, non est objectum formale charitatis, sed bonitas solius naturæ divinæ, ut ab attributis virtualiter distinctæ.

Confirmatur: Idipsum quod sub ratione veri est objectum formale beatitudinis, sub ratione boni est objectum charitatis, ut ex eodem S. Doctore suprà vidimus: At primum & formale objectum beatitudinis, non est verum divinum, ut transcendens relationes, & attributa, sed sola veritas naturæ divinæ; cùm relationes & attributa pertineant solùm ad objectum secundarium visionis beatificæ, vel potiùs sint modi, complementa, aut proprietates objecti formalis & primarij, ut in Tractatu de visione beata ostensum est: Ergo bonitas divina, ut omnem Dei perfectionem transcendens, non est objectum formale charitatis, sed bonitas solius naturæ divinæ, ut ab attributis virtualiter distinctæ. 44.

Potest insuper probari conclusio hac ratione: Bonitas divina specificans charitatem est una, nedum formaliter, verùm etiam virtualiter; aliàs D. Thomas probans hîc art. 5. unitatem charitatis ex unitate bonitatis divinæ, non omnino exactè id probaret; cùm virtualis objectiva diversitas sufficiens sit ad distinctionem habitûs: At si bonitas divina, ut omnem Dei perfectionem transcendens, esset objectum formale charitatis, non esset virtualiter una, sed multiplex; cùm attributa divina tum inter se, tum ab essentia divina virtualiter distinguantur: Ergo objectum formale charitatis non est bonitas divina, ut omnem Dei perfectionem transcendens, sed bonitas solius naturæ divinæ, ut ab attributis virtualiter distinctæ. 45.

Tertiò suaderi potest conclusio specialiter contra Cajetanum, asserentem bonitatem divinam, prout coalescentem ex omni perfectione divina, esse objectum formale & motivum charitatis: Natura Dei ut ab attributis distincta, est ratione sui potens movere ad actum charitatis: Ergo bonitas Dei, ut coalescens collectivè ex omni perfectione divina, non est motivum necessarium ad actum charitatis. Consequentia est evidens: nam si omnis divinæ perfectionis collectio esset necessaria pro motivo ad dilectionem amicabilem Dei, non ingrediente formaliter omni divinâ perfectione in motivo dilectionis, dilectio Dei amicabilis non posset subsistere. Antecedens autem ostenditur primò. Natura Divina est bonum infinitum in propria linea formaliter, & in omni virtualiter: Sed bonitas sic infinita est sufficiens motivum dilectionis Dei super omnia: Ergo natura Dei, ut ab attributis distincta, est ratione sui potens movere ad actum charitatis. 46.

Secundò probatur idem Antecedens: Participatio sola naturæ divinæ, ut distinctæ ab attributis, constituit sufficienter justos in ratione objecti dilectionis Dei perfectè amicabilis: Ergo natura ipsa Dei, ut ab attributis distincta, ratione sui constituit Deum in ratione objecti diligibilis, dilectione amicabili, à nobis.

Tertiò: Dilectio Dei, ratione naturæ divinæ, est dilectio perfectissima propter ipsum, cùm sit propter id quo Deus metaphysicè constituitur: At dilectio amicabilis est dilectio objecti propter ipsum: Ergo dilectio habens pro motivo ipsam naturam divinam, prout distinctam ab attributis, est dilectio perfectissimè amicabilis; & consequenter sola natura divina, ut distincta ab attributis, est sufficiens motivum charitatis.

Quartò:

Quartò: Si per impossibile natura divina sine omni alia perfectione attributali maneret, Deus posset ratione illius diligi super omnia: Ergo natura divina ratione sui, & ut distincta ab attributis, est
47. sufficiens dilectionis & charitatis motivum.

Denique probatur conclusio, destruendo præcipuum adversæ sententiæ fundamentum. Si ob rationem aliquam bonitas divina, ut omnia Dei attributa transcendens, seu ut coalescens ex omni perfectione divina, esset formale objectum charitatis, maximè quia motivum charitatis est bonitas Dei, ut est in se à parte rei, qualiter omnem Dei perfectionem sibi identificat formaliter: Sed hæc ratio nulla est: Ergo &c. Major continet præcipuum Adversariorum fundamentum: Minor verò probatur primò. Objectum motivum intellectûs divini est divina essentia ut est in se, & tamen non omnis perfectio Dei, cum illo identificata, est motivum divini intellectûs, sed sola natura Dei sub conceptu naturæ, ut in Tractatu de
Disp. 2. art. 5. attributis fusè ostendimus: Ergo ex eo quod bonitas divina ut est in se sit objectum formale charitatis, non sequitur omnem perfectionem divinam, cum illa identificatam, esse pariter formale charitatis motivum.

Secundò probatur eadem Minor: Divina Essentia ut in se unitur beatorum mentibus per modum speciei, & tamen non omnis divina formalitas, identificata essentiæ, ipsis per modum speciei conjungitur; ut patet in relationibus divinis, quæ ratione propriæ differentiæ relativæ munus speciei non gerunt, ut in Tractatu de visione beata ostenDisp. 5. art. 2. sum est: Ergo quamvis bonitas divina ut in se sit objectum formale charitatis, non sequitur omnem Dei perfectionem, aut formalitatem ipsi identificatam, esse charitatis motivum, seu formale objectum.

Tertiò: Essentia Divina, prout in se, non solùm cum attributis, sed etiam cum relationibus identificatur formaliter, & tamen relationes, ratione illius quod addunt ad essentiam, non sunt charitatis motivum, seu formale objectum, ut fatetur Granado: Ergo idem est de attributis.

Quartò, Divina Essentia prout in se identificatur cum omni perfectione Dei, non solùm ut est author supernaturalis, sed etiam ut est author naturæ, & tamen bonitas Dei, ut authoris naturalis, non ingreditur formaliter motivum, seu objectum formale charitatis; cùm charitas sit amor Dei ut authoris & finis supernaturalis: Ergo ex identificatione divinæ essentiæ cum omni perfectione divina, non sequitur quod si divina essentia sumpta prout in se sit motivum charitatis, omnis divina perfectio sit etiam motivum seu objectum formale illius.

§. II.

Solvuntur objectiones.

48. OBjicies primò contra primam conclusionem: Bonitas supernaturalis divina, creatæ & increatæ communis, est potens specificare aliquem habitum per se infusum: At non alium quam habitum charitatis: Ergo objectum formale specificativum charitatis est hujusmodi bonitas, non verò bonitas increata & divina per essentiam. Minor videtur certa, Major verò ostenditur primò. Si bonitas supernaturalis divina, creatæ & increatæ analogicè communis, non possit unum habitum per se infusum specificare, maximè ob defectum unitatis: At ex isto capite non repugnat; cùm ad unitatem specificam habitûs sufficiat analoga unitas in objecto, ut constat in ente, analogicè tantùm uno, specificante habitum Metaphysicæ, qui est specie atomâunus: Ergo bonitas divina, creatæ & increatæ analogicè communis, potest specificare aliquam virtutem per se infusam. Probatur secundò eadem Major: Objectum potens specificare actum supernaturalem honestum, potest etiam unam virtutem specificare, cùm pro omni actu supernaturali eliciendo, possibilis sit supernaturalis virtus, ab actu immediatè specificata, & ab objecto mediatè: Sed bonitas divina, ut creatæ & increatæ analogicè communis, cùm ut sic sit diligibilis, potest terminare, subindeque specificare, actum supernaturalem specie unum: Ergo & habitum.

49. Aliqui Authores, ut ab hac difficultate se expediant, dicunt, quod sicut voluntas vivendi honestè, seu sequendi bonum honestum in communi, ab aliqua virtute morali innominata elicitur; ita actus, quo quis diligit bonitatem supernaturalem divinam, ut creatæ & increatæ analogicè communem, à quadam virtute supernaturali & innominata procedit.

50. Sed in primis hæc solutio falsum supponit: Nam ut ostendimus in Tractatu de moralitate *Disp 3. art. 1.* actuum humanorum, ad eliciendum hunc actum, *Volo honestè & studiosè vivere*, nullus requiritur habitus; quia ad amandum bonum honestum naturale in communi, sufficit sola voluntas, quæ, hoc ipso quod est potentia appetitiva rationalis, suâpte naturâ inclinatur in bonum consonum naturæ rationali ut sic, in quo ut tali nulla est difficultas.

51. Deinde, si constituenda sit virtus aliqua innominata ad attingendam bonitatem supernaturalem divinam, ut creatæ & increatæ analogicè communem, etiam admittenda erit virtus innominata, ad attingendam rationem justi, abstrahentis à justo commutativo, distributivo, & legali, & aliam ad diligendum bonum divinum, ut commune bonitati Dei prout est conveniens ipsi, & prout est nobis conveniens; & sic superfluæ erunt virtutes spei & charitatis, quia actus charitatis & spei poterunt ab illa virtute elici; quæ omnia sunt plusquam absurda, & in Theologia penitus inaudita. Unde hac solutione rejectâ.

52. Respondeo primò negando Majorem: licèt enim habitus ad sui specificationem non petant in objectis atomam unitatem, non tamen in illis tantam amplitudinem admittunt, quantam admittunt potentiæ; cùmque maxima amplitudo, quam potentiæ in suis objectis permittunt, sit illa quæ ad Deum & ad creaturas extenditur, consequens fit, quod bonitas Deo & creaturis analogicè communis, non possit in sui communitate specificare habitum unius virtutis. Ex quo ad primam probationem Majoris patet solutio. Nec obstat habitum metaphysicæ specificari ab ente, quod est Deo & creaturis analogicè commune: non enim specificatur ab ente, nisi prout subest speciali abstractioni, nempe à materia singulari, sensibili, & intelligibili, quæ abstractio non est omnibus communis; & ideò ad omnia consideranda sub propriis rationibus & differentiis non extenditur: eo autem ipso quòd aliqua virtus infusa specificaretur à bonitate divina, creatæ & increatæ analogicè communi, omnem bonitatem posset secundùm particulares rationes attingere,

quia in omnibus talis bonitas contracta invenitur; A & sic talis virtus amplitudine propriâ potentiarum gauderet.

Ad secundam probationem nego Majorem: nam ad bonum ut sic potest actus unus specie terminari, & tamen non est dabilis habitus specie unus, respiciens bonum ut sic; aliàs talis habitus adæquaret voluntatem, posset que ad omne bonum, tam naturale, quàm supernaturale terminari. Ratio autem discriminis inter habitum & actum est, quia habitus eo ipso quòd aliquam rationem communem attingat formaliter, & ab illa specificetur, potest extendi ad omnia quæ sub tali ratione continentur; ac proinde si respectu boni ut sic aliquis habitus daretur, omnia sub ratione B illa contenta ab eo attingi possent; quæ ratio non habet locum in actu: & similiter si respectu bonitatis divinæ, creatæ & increatæ analogicè communis, daretur unus habitus supernaturalis, posset omnem bonitatem, tam increatam, quàm creatam, secundùm proprias rationes attingere; quod unus habitus, ob rationem assignatam, præstare nequit.

53. Secundò responderi potest argumento principali, data & non concessa Majori, negando Minorem: nam si daretur habitus supernaturalis infusus, per se primò respiciens bonitatem divinam, ut creatæ & increatæ analogicè communem, & ab ipsa specificatus, ille esset à charitate C essentialiter distinctus, utpote habens distinctum objectum formale.

54. Objicies secundò contra secundam conclusionem: Bonitas ultimi finis est objectum formale charitatis, ut docet D. Thomas suprà citatus: Sed bonitas attributorum superaddita ad essentiam divinam, & ab ea virtualiter distincta, est bonitas ultimi finis: Ergo & formale charitatis objectum. Major patet ex suprà dictis: Minor probatur. Bonitas attributorum non est bonitas medij, nec finis intermedij, cùm utrumque dicat imperfectionem: Ergo est bonitas ultimi finis.

55. Confirmatur: Ille est finis ultimus, ad quem omnia possunt ordinari, & ipse ad nihil à se di- D stinctum ordinari potest: At bonitas attributorum ad nihil à se distinctum ordinari potest, & omnia ad ipsam possunt ordinari: Ergo est bonitas ultimi finis.

56. Ad objectionem respondeo, concessa Majori, negando Minorem, loquendo de bonitate ultimi finis constitutivè. Ad probationem, distinguo Antecedens: Bonitas attributorum non est bonitas finis, realiter intermedii, concedo Antecedens: virtualiter intermedii, nego Antecedens, & Consequentiam: quia ut esset formaliter bonitas ultimi finis, nec realiter nec virtualiter propter aliam bonitatem esse deberet; peculiaris autem bonitas attributorum, etsi non sit realiter propter E aliud (hoc enim dicit imperfectionem) virtualiter tamen est propter naturam divinam; hoc enim nullam importat imperfectionem, sicut nulla est imperfectio, quod à natura divina virtualiter dimanet. Unde ad confirmationem distinguo Majorem: Ille est finis ultimus, ad quem omnia possunt ordinari, & ipse ad nihil à se distinctum ordinatur, si nec formaliter, nec virtualiter ad aliud ordinetur, concedo Majorem: si ordinetur virtualiter, licèt non formaliter, nego Majorem: & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

57. Objicies tertiò: Deus est objectum formale & motivum charitatis, ut summè perfectus; Sed non est summè perfectus secundùm naturam solam, sed prout ex omnibus attributis, omnique divina perfectione integratur: Ergo ut sic est objectum formale & motivum charitatis.

58. Respondeo distinguendo Majorem: Deus est objectum formale & motivum charitatis, ut summè perfectus, perfectione omnis lineæ formaliter, nego Majorem: perfectione primæ lineæ, formaliter, & perfectione omnis lineæ virtualiter, seu radicaliter, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: Sed Deus non est summè perfectus secundùm naturam solam, perfectione omnis lineæ formaliter, concedo Minorem: perfectione primæ lineæ formaliter, & perfectione omnis lineæ virtualiter, seu radicaliter, nego Minorem, & Consequentiam. Solutio patet ex suprà dictis.

59. Objicies ultimò: Si divinæ relationes, & attributa, non pertinerent ad objectum formale & primarium charitatis, spectarent solùm ad ejus objectum materiale, & secundarium: Sed hoc dici nequit; aliàs non magis moverent ad dilectionem Dei, quàm creaturæ: Ergo nec illud.

60. Respondeo negando sequelam Majoris: sicut enim in Tractatu de visione beatifica diximus, *Disp. 5. art. 2. §. 2.* relationes, & attributa, non esse propriè objecta secundaria divinæ intellectionis, nec proinde visionis beatificæ, sed modos objecti formalis, & primarii, illud intimè & transcendentaliter in se claudentes: ita in præsenti dicimus, illa non esse objecta secundaria & materialia charitatis, sed modos, complementa, & affectiones, seu proprietates objecti formalis, & primarii, ab eo impræscindibiles, illudque transcendentaliter in se includere; subindeque magis intra propriam lineam ad dilectionem Dei movere, quàm creaturas, quæ sunt objecta purè materialia & secundaria charitatis.

ARTICVLVS IV.

Vtrum charitas sit virtus unius speciei atomæ?

PAtet ex dictis articulo præcedenti, charitatem, ut versatur circa Deum, non posse specie multiplicari, cùm solam bonitatem divinæ naturæ, quæ nedum formaliter, sed etiam virtualiter una est, ut objectum formale respiciat. Quia tamen illa non solùm Deum, sed etiam proximum diligit, restat adhuc gravis difficultas, an specie multiplicetur; vel eadem specie charitas sit quâ amatur Deus, & quâ diligitur proximus? Pro cujus resolutione, sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

61. DIco breviter, charitatem, ut se extendit ad Deum, & ad proximum, esse virtutem unius speciei atomæ. Ita communiter docent Theologi cum S. Thoma infrà quæst. 25. art 1. contra Gabrielem in 3. dist. 27. quæst. 1. art. 1. notabili 7. ubi asserit charitatem Theologicam non esse specie unam, sed specie multiplicari, & aliam specie charitatem esse quâ amatur Deus, & quâ diligitur proximus.

62. Probatur primò conclusio ex SS. Patribus, præsertim ex Augustino & Gregorio, qui apertè docent nostram sententiam. Ille enim in libris de

civitate Dei hæc ſcribit: *Ex una igitur eademque charitate Deum, proximumque diligimus, ſed Deum propter Deum, nos autem, & proximum propter Deum.* Iſte verò 7. Moral. cap. 10. loquens de amore Dei & proximi, ſic ait: *Sunt duo iſti amores duæ quædam partes, ſed unum totum eſt ex utriſque compoſitum; duo annuli, ſed catena una; duæ actiones, ſed una virtus; duo opera, ſed una charitas; duo apud Deum merita, ſed unum ſine alio inveniri impoſſibile eſt.*

63. Probatur ſecundò ratione, quam inſinuat S. Thomas in 3. diſt. 27. quæſt. 2. art. 4. & ad Annibaldum ibidem art. 2. *In omni genere motûs primus motor eſt unus: ſed in genere virtutum, primus motor eſt charitas, quia movet omnes alias ad ſuum finem: ergo charitas eſt una virtus.*

64. Probatur tertiò ratione fundamentali, quam idem S. Doctor tradit ibidem, & infrà quæſt. 25. art. 1. Unitas ſpecifica habitûs ſumitur ex unitate ſui objecti formalis: At licèt charitas ad plura diligenda extendatur, omnia tamen attingit ſub una ratione formali objectiva: Ergo eſt una ſpecie atomâ virtus. Major patet: Minor probatur. Objectum formale charitatis eſt bonitas increata, & divina per eſſentiam, Deum in ratione ultimi finis conſtituens, ratione cujus diligit Deum propter ſe, & proximum propter Deum, ut patet ex dictis articulo præcedenti: At bonitas increata & divina per eſſentiam, Deum in ratione ultimi finis conſtituens, eſt una & indiviſibilis: Ergo objectum formale charitatis, ratione cujus ad plura diligenda extenditur, unicum & indiviſibile eſt.

65. Confirmatur exemplo quod ibidem S. Thomas adducit: Eadem eſt ſpecie viſio quâ videtur lumen, & quâ videtur color; quia color non videtur niſi ratione lucis, quæ eſt objectum motivum potentiæ viſivæ: Atqui ſimiliter proximus non diligitur per charitatem, niſi ratione bonitatis increatæ & divinæ per eſſentiam, quæ in ipſo tanquam in effectu & imagine Dei relucet, & quæ, ut art. præcedenti oſtendimus, eſt objectum formale & motivum charitatis: Ergo illa eſt virtus unius ſpeciei atomæ.

66. Confirmatur ampliùs: Licèt fides plura credibilia attingat, & ſpes ad plura ſperanda ſe extendat; quia tamen omnia attinguntur ſub eadem ratione formali ſub qua, nimirum veracitate Dei, & ejus omnipotentia ut auxiliante, illæ virtutes ſpecie non multiplicantur: Atqui ſimiliter charitas, etſi ad plura diligenda ſe extendat, omnia tamen ſub una ratione formali bonitatis divinæ & increatæ attingit: Ergo eſt una ſpecie atomâ virtus.

§. II.

Solvuntur objectiones.

67. OBjicies primò: Si charitas quâ amatur Deus, & quâ diligitur proximus, ſit virtus unius ſpeciei atomæ, maximè quia Deus, ejuſque bonitas increata, eſt ratio diligendi proximum: Sed hæc ratio non valet: Ergo ruit præcipuum fundamentum noſtræ ſententiæ. Major patet ex ſuprà dictis, Minor probatur primò: nam colimus & honoramus Sanctos propter Deum, & tamen non eſt eadem virtus quâ colimus & honoramus Deũ, & quâ colimus & honoramus Sanctos; illa enim latria eſt, hæc dulia, quas diverſas virtutes eſſe docet D. Thomas infrà qu. 103. art. 3. in arg. *ſed contra*: Ergo licèt proximus diligatur propter Deum, ſeu quamvis Deus ſit ratio diligendi proximum, non erit tamen eadem virtus quâ diligitur Deus, & quâ diligitur proximus. Secundò probatur eadem Minor: Sicut proximum amamus propter Deum, ita concluſiones cognoſcimus propter principia; & ſicut ratio amandi proximum eſt Deus, ita ratio cognoſcendi concluſiones ſunt principia; & tamen non eſt idem habitus intellectualis quo cognoſcimus concluſiones & principia, hæc enim cognoſcimus per habitum intelligentiæ, illas verò per habitum ſcientiæ: Ergo idem quod priùs.

68. Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem, conceſſo Antecedente, nego conſequentiam, & paritatem: licèt enim Sancti colantur propter Deum, non tamen tanquam propter rationem formalem ſpecificantem virtutem quâ colitur Deus, ſed tanquam propter finem extrinſecum illius; cùm Deus non ſit formale objectum, ſed ſolùm finis religionis & latriæ, quâ colitur; ſed formale illius objectum ſit æqualitas, ſaltem proportionalis, quæ ponitur in cultu Dei. Proximus verò diligitur propter Deum, tanquam propter rationem formalem ſpecificantem virtutem quâ diligitur Deus, nempe charitatem, cùm hujus objectum formale ſit Deus, ſeu bonitas increata & divina per eſſentiam; non ſecùs ac lumen eſt objectum formale viſûs: unde ſicut eadem ſpecie eſt viſio quâ videtur lumen, & quâ videtur color propter lumen; ita eadem ſpecie eſt dilectio, quâ ex charitate diligitur Deus, & quâ diligitur proximus propter Deum, ut ſuprà dicebamus.

69. Hæc ſolutio non multùm differt ab ea quam adducit S. Thomas infrà quæſt. 25. art. 1. ad 2. ubi ait: *Amor reſpicit bonum in communi: ſed honor reſpicit proprium bonum honorati; defertur enim alicui in teſtimonium propriæ virtutis. Et ideò amor non diverſificatur ſpecie propter diverſam quantitatem bonitatis diverſorum, dummodo referantur ad aliquod unum bonum commune: ſed honor diverſificatur ſecundùm propria bona ſingulorum. Unde eodem amore charitatis diligimus omnes proximos, inquantum referuntur ad unum bonum commune, quod eſt Deus: ſed diverſos honores diverſis deferimus, ſecundùm propriam virtutem ſingulorum: & ſimiliter Deo ſingularem honorem latriæ exhibemus, propter ejus ſingularem virtutem.*

70. Dices: Objectum charitatis non eſt bonitas divina, ut communis analogicè divinæ per eſſentiam, & divinæ per participationem, ſed bonitas divina increata, ut eſt propria Dei, & divina per eſſentiam, ſicut articulo præcedenti docuimus: Atqui etiam objectum religionis eſt excellentia increata, quatenus eſt Dei propria: Ergo nulla eſt diſparitas à D. Thoma conſtituta inter amorem & honorem, quoad hoc quod eſt, proprium bonum, & bonum in communi reſpicere.

71. Reſpondeo primò, plures ex Theologis dicere, objectum formale religionis non eſſe Deum, aut divinam excellentiam, ſed æqualitatem, ſaltem proportionalem, quæ ponitur in cultu Dei, ut in prima ſolutione innuimus. Sed hoc dato, reſpondeo ſecundò, diſtinguendo Majorem: Objectum ſpecificativum charitatis, concedo Majorem: Objectum charitatis extenſivum, nego Majorem; & datâ Minori, nego Conſequentiam: nam juxta hanc ſententiam, religionis objectum, non ſolùm primarium, & ſpecificativum, ſed etiam adæquatum, & extenſivum, eſt excellentia divina, quatenus eſt propria Dei: etſi autem

objectum ſpecificativum charitatis ſit bonitas increata, quatenus eſt propria Dei; objectum tamen adæquatum extenſivum eſt bonitas divina in communi, prout eſt communis analogicè Deo & creaturis. A

Ad ſecundam probationem Minoris principalis dicendum eſt, præmiſſas formales eſſe cauſas efficientes aſſenſûs concluſionis; præmiſſas verò objectivas non eſſe rationem formalem proximam, ſed tantùm remotam & radicalem aſſentiendi concluſioni; proxima enim ratio formalis eſt veritas concluſionis, quatenus ex præmiſſis deducta, ut ſtat ſub propria abſtractione; bonitas autem divina non eſt ratio remota, ſed proxima amabilitatis proximi, reſpectivè ad charitatem: unde licèt non ſit idem habitus intellectualis, quo cognoſcimus concluſiones & principia; eſt tamen idem habitus virtutis charitas quâ amatur Deus, & charitas quâ propter Deum diligitur proximus. B

72. Objicies ſecundò: Diſtinctio ſpecifica actuum petit diſtinctionem ſpecificam habituum, cùm habitus per actus, & actus per objecta ſpecificentur: Sed dantur plures actus charitatis ſpecie diſtincti: Ergo & plures habitus. Major patet: Minor verò multipliciter oſtenditur. In primis enim amor Dei, & odium peccati, ſpecie diſtinguntur, & tamen iſti actus pertinent ad charitatem: Ergo dantur plures actus charitatis ſpecie diſtincti. Secundò, Amor Dei ſpecialiter ſumptus, & gaudium de bonitate divina, ut ab ipſo Deo poſſeſſa, diſtinguntur eſſentialiter, & tamen ad charitatem ſpectant: Ergo &c. Tertiò, Gaudium de Deo quatenus eſt poſſeſſus à beatis, eſſentialiter diſtinguitur à gaudio de bonis Dei, quatenus à Deo poſſeſſis; & tamen utrumque gaudium provenit à charitate, cùm non eliciatur à ſpe, quæ in beatis non remanet, ut diſp. præcedenti art. 4. oſtendimus: Ergo idem quod priùs. Denique amor efficax & amor inefficax Dei, diſtinguntur eſſentialiter; cùm primus eſſentialiter pugnet cum peccato mortali, & cum eo ſit incompoſſibilis, ſecundus verò cum illo poſſit conjungi; & tamen uterque à charitate elicitur: Ergo dantur plures actus ſpecie diverſi, à charitate eliciti. C D

73. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Diſtinctio ſpecifica actuum, quæ formalis eſt comparatione ad habitus, petit diſtinctionem ſpecificam habituum, concedo Majorem. Diſtinctio ſpecifica actuum, quæ ſolùm materialiter ſe habet comparatione ad habitus, nego Majorem: & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam.

Explicatur ſolutio: Poſſe elicere plures actus ſpecie diſtinctos, convenit non ſolùm habitibus infuſis, ſed etiam acquiſitis: metaphyſica enim eſt unus ſpecie atomâ habitus, & tamen omnes actus quos elicit, non ſunt ejuſdem ſpeciei; nam actus quo aſſentitur concluſionibus demonſtratis de Angelo, diverſus eſt ſpecie ab actu quo aſſentitur concluſionibus demonſtratis de homine; & ſimiliter aſſenſus ſcientificus de paſſionibus accidentis, eſſentialiter diſtinguitur ab aſſenſu ſcientifico de paſſionibus ſubſtantiæ. Sicut ergo metaphyſica, quamvis unus ſpecie atomâ habitus, ad actus ſpecie diverſos poteſt ſe extendere; quia nempe, licèt tales aſſenſus adinvicem comparati, formaliter diſtinguantur, differunt tamen materialiter, comparatione ad habitum, eò quòd ab illo ſub eadem ratione formali ſub qua attinguntur: ita ſimiliter charitas, licèt ſit unus ſpecie atomâ habitus, plures tamen actus ſpecie diverſos inter ſe elicere poteſt; quia talis diverſitas ſpecifica actuum ſe habet materialiter, comparatione ad habitum, eò quòd ab illo non prout differunt inſpiciantur, ſed quatenus conveniunt in eadem ratione formali ſub qua, ab illo primariò inſpecta; vel quia non primariò, & ex æquo, ſed cum ordine primarij & ſecundarij ab illo reſpiciuntur. E

Neque hanc doctrinam & ſolutionem infringunt exempla in objectione adducta: nam amor Dei, & odium peccati, quatenus eſt Dei offenſa, procedunt ab habitu charitatis, cum ordine primarij & ſecundarij, & eandem rationem formalem attingunt; odio enim peccatores proſequimur, ratione bonitatis divinæ amicabiliter dilectæ. Gaudium etiam, & amor ſpecialiter ſumptus, ſunt de bonitate divina propter ſeipſam, unde cadunt ſub eadem ratione formali: gaudium verò elicitum à beatis de Deo, prout ab ipſis poſſeſſo, eſt de Deo ut poſſeſſo ab ipſis, quatenus ſunt aliquid Dei; unde etiam illud movetur à bonitate divina, primariò à charitate inſpecta; quod ſufficit ut ſecundariò à charitate eliciatur. Denique amor efficax & inefficax Dei, non æquè primò pertinent ad charitatem, ſed efficax primariò, & inefficax ſecundariò: in peccatore autem iſte elicitur ab auxilio, cùm virtutes non dentur pro actibus imperfectis. Unde quamvis illorum actuũ diſtinctio formalis ſit, comparatione factâ inter ipſos, materialis tamen eſt, collatione factâ cum habitu charitatis à quo eliciuntur; quare ille habitus eſt ſpecie atomâ unus. 74.

Objicies tertiò: Charitas viæ & charitas patriæ diſtinguntur ſpecie: Ergo charitas, prout ad viatores & comprehenſores extenditur, non eſt unus ſpecie atomâ habitus. Conſequentia patet, Antecedens probatur: Tum quia charitas viæ regulatur per fidem, & cognitionem obſcuram; charitas verò patriæ, per lumen gloriæ, & viſionem claram; diverſitas autem regulæ arguit in actibus regulatis ſpecificam diſtinctionem: Tum etiam quia amor viæ eſt liber, amor verò patriæ eſt neceſſarius; quod videtur ſufficere ad inducendam diverſitatem ſpecificam in actus, & per conſequens in habitus. 75.

Reſpondeo negando Antecedens. Et ad primam ejus probationem dico, quod cùm apprehenſio intellectûs non ſit ratio formalis objecti voluntatis, ſed duntaxat conditio applicans (ut docent communiter noſtri Thomiſtæ in Philoſophia) diverſitas cognitionis non ſufficit ad inducendam diverſitatem ſpecificam in actus voluntatis, *niſi diverſitati apprehenſionis, diverſitas apprehenſorum conjungatur*, ut loquitur S. Doctor quæſt. 25. de verit. art. 1. ad 6. id eſt niſi per diverſas cognitiones, diverſa bonitas voluntati proponatur & repræſentetur: quare cùm per cognitionem claram in patria, & per obſcuram in via, idem bonum ut diligendum proponatur, ejuſdem ſpeciei eſt charitas viæ, & charitas patriæ; licèt cognitio per quam in duplici illo ſtatu regulatur, ſit ſpecie diverſa. Unde S. Thomas 1. 2. quæſt. 67. art. 6. docet charitatem viæ non evacuari per gloriæ perfectionem, ſed eandem numero manere. Et ſecundo loco ſibi objicit: *Habitus & actus diſtinguntur ſecundùm objecta: ſed objectum amoris eſt bonum apprehenſum: cùm ergo alia ſit apprehenſio præſentis vitæ, & alia apprehenſio futuræ vitæ, videtur quòd non maneat eadem charitas utrobique.* Cui objectioni ſic reſpondet: *Ad ſecundum dicendum, quod charitas non habet pro objecto ipſam cognitionem; ſic enim non eſſet eadem in via* 76.

& in patria; ſed habet pro objecto ipſam rem cognitam, quæ eſt eadem, ſcilicet ipſum Deum.

Ad ſecundam probationem Antecedentis dicendum eſt, libertatem & neceſſitatem non diſtinguere eſſentialiter actus voluntatis, ſed ſolùm accidentaliter, vel modaliter; quia ſunt tantùm denominationes extrinſecæ, ut quidam docent, vel, ut alij probabiliùs ſentiunt, modi quidam intrinſeci reſpectu illorum: unde licèt amor viæ ſit liber, & amor patriæ neceſſarius, non ſequitur actus charitatis viæ & patriæ diſtingui eſſentialiter. Et quamvis hoc daretur, ex hoc non poſſet inferri, non eſſe eundem ſpecie habitum charitatis in via & in patria: poteſt enim idem habitus, actus eſſentialiter diſtinctos elicere, dummodo ſub eadem ratione formali contineantur, ut liquet ex dictis in ſolutione præcedentis objectionis.

ARTICVLVS V.

Vtrum charitas ſit cæteris virtutibus excellentior, tam in eſſe phyſico, quàm morali?

77. NEgant Lutherus & ſequaces, exiſtimantes fidem, etiam in eſſe moris & virtutis conſideratam, charitati præſtare; cùm per fidem, inquiunt, non verò per charitatem juſtificemur. Calvinus verò lib. 3. inſtit. cap. 18. ſect. 8. ait charitatem erga Deum eſſe ſimpliciter perfectiorem fide, & aliis virtutibus: charitatem verò erga proximum non eſſe ſimpliciter & intenſivè perfectiorem fide, & cæteris virtutibus, ſed tantùm extenſivè; quoniam habet uberiores fructus, & latiùs patet, utpote movens & inducens homines ad actiones reliquarum virtutum exercendas: unde duplicem videtur conſtituere habitum charitatis, unum quo Deus, alterum quo proximus diligatur; quod præcedenti articulo impugnatum eſt. Ex Catholicis verò quidam exiſtimant, quod licèt charitas omnibus virtutibus, in eſſe moris & virtutis, excellentior ſit, tamen in genere entis & naturæ, fides, utpote ad genus intellectivum pertinens, eſt illâ perfectior. Sic docent Ferrarienſis 3. contra Gent. cap. 26. & Marcus à Serra, hîc art. 6. dubio unico. Pro reſolutione hujus difficultatis

78. Dico primò: Charitas in genere moris & virtutis, eſt ſimpliciter perfectior fide, & omnibus aliis virtutibus.

Concluſio eſt certa de fide: dicitur enim 1. ad Corinth. 13. *Major autem horum eſt charitas*; quod ad minus verificari debet de majori perfectione morali. Et Matth. 22. de præcepto charitatis ait Chriſtus: *Hoc eſt primum & maximum mandatum*; utique quia eſt de actu maximæ virtutis. Item 1. ad Timoth. 1. dicitur: *Finis præcepti eſt charitas:* finis autem excellentior eſt his quæ ad ipſum referuntur. Denique Apoſtolus 1. ad Corinth. 12. loquens de charitate ait: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonſtro.* Quæ verba expendens D. Thomas ibidem ait: *Dilectio eſt via quâ directiùs in Deum itur.* Cui concinit pius Idiota contempl. cap. 17. dicens: *Illa eſt via rectiſſima abſque devio, via brevis abſque tædio, via plana abſque tumulo, via ſecura abſque periculo, via jucunda cum bono ſocio, ſcilicet cum te Domine, amantiſſimo duce.*

A Confirmatur ex SS. Patribus, qui idem paſſim profitentur, tum in parabolam de decem virginibus, ubi uno ore per oleum, quod reliquis liquoribus ſupernatat, charitatem intelligunt: Tum in aliam, in qua agitur de vocatis ad nuptias, ubi per veſtem nuptialem volunt ſignificari ipſam charitatem, quam etiam vocant margaritam illam pretioſam Evangelij, pro qua Chriſtus dicit omnia eſſe relinquenda, & tanquam lutum æſtimanda. Denique docent magnitudinem animæ ex magnitudine charitatis eſſe metiendam. Ita D. Bernardus ſerm. 27. in Cantica, ubi hæc ſcribit: *Quantitas cujuſcumque animæ æſtimetur de menſura charitatis quam habet: ut verbi gratiâ, quæ multum habet charitatis, magna ſit; quæ parum, parva; quæ verò nihil, nihil; dicente Apoſtolo: ſi charitatem non habuero, nihil ſum.* 79.

Ratio etiam ſuffragatur: Nam ut diſcurrit D. Thomas hîc art. 6. cùm perfectio virtutis conſiſtat in attingendo primam regulam humanorum actuum, qui eſt ultimus finis, virtutes Theologicæ, quæ Deum ut ultimum finem immediatè attingunt, nobiliores ſunt moralibus, quæ circa media duntaxat verſantur: ex virtutibus verò Theologicis, charitas eſt nobilior fide, & ſpe, cùm perfectiùs Deum attingat: *Nam fides & ſpes* (inquit S. Doctor) *attingunt quidem Deum, ſecundùm quod ex ipſo provenit nobis vel cognitio veri, vel adeptio boni: ſed charitas attingit ipſum Deum, ut in ipſo ſiſtat:* juxta illud Joan. 4. *Deus charitas eſt, & qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.* Ubi tract. 9. Auguſtinus: *Neſcio utrum magnificentiùs nobis charitas commendari poſſit, quàm ut diceretur,* Deus charitas eſt. *Brevis laus, & magna laus: brevis in ſermone, ſed magna intellectu! Quàm citò dicitur,* Deus charitas! *Breve eſt, ſi numeres: Si appendas, quantum eſt! &c.* 80.

Confirmatur: Fidei & ſpei quædam imperfectiones eſſentialiter annexæ ſunt, ut ſpei amor concupiſcentiæ, quo Deus amatur prout in commodum hominis cedit, & fidei obſcuritas: At verò in charitate nullus ex his defectibus reperitur; ſiquidem fertur in Deum, prout eſt in ſe bonus, & ſummè perfectus, nullâ habitâ ratione noſtri commodi; neque ullam habet ex ſe obſcuritatem, nam in patria, ubi nulla ſuberit obſcuritas ipſius objecti, illa perfectè vigebit. 81.

Confirmatur ampliùs: Fides & ſpes poſſunt conſiſtere cum peccato, manent enim in peccatoribus, ut ſuprà ſatis declaravimus; at verò charitas illud omnino expellit, ſicut lux tenebras; nec in peccatoribus, ſed ſolùm in juſtis reperiri poteſt. Unde Gregorius ſuper Ezechiël. *Antiquus inimicus caſtitatem in nobis, ſi ſine charitate viderit, non timet: quia ipſe carne non premitur, ut luxuriâ diſſolvatur. Abſtinentiam non timet: quia ipſe cibo non utitur, qui neceſſitate corporis non urgetur. Diſtributionem terrenarum rerum non timet, ſi eidem operi charitas deſit: quia divitiarum ſubſidiis nec ipſe eget. Valde autem in nobis charitatem timet: quia hanc nos tenemus in terra, quam ipſe tenere nolens, amiſit in cœlo.* Ergo charitas eſt omnium virtutum excellentiſſima, & ut loquitur D. Irenæus, *omnium chariſmatum eminentiſſimum.* Unde Auguſtinus ſerm. 39. de tempore, admonens piam animam, ſalutis ſuæ ſtudioſam: *Si non vacat* (inquit) *omnes paginas ſanctas perſcrutari, omnia involucra ſermonum evolvere, omnia Scripturarum ſecreta penetrare;* 82.

tene charitatem, ubi pendent omnia : ita tenebis quod ibi didicisti, tenebis etiam quod nondum didicisti. Si enim nosti charitatem, aliquid nosti, unde & illud pendet quod fortè non nosti; & in eo quod in scripturis intelligis, charitas patet; in eo quod non intelligis, charitas latet. Ille itaque tenet & quod patet & quod latet in divinis sermonibus, qui charitatem tenet in moribus. Quapropter sectamini charitatem, dulce ac salubre vinculum mentium, sine qua dives pauper est; & cum qua pauper dives est. Hæc in adversitatibus tolerat, in prosperitatibus temperat, in duris passionibus fortis, in bonis operibus hilaris, in tentationibus tutissima, in hospitalitate latissima, inter veros fratres latissima, inter falsos patientissima. In Abel per Sacrificium grata, in Noë per diluvium secura, in Abrahæ peregrinationibus fidelissima, in Moyse inter injurias lenissima, in David tribulationibus mansuetissima : in tribus pueris blandos ignes innocenter expectat, in Machabæis sævos ignes fortiter tolerat : casta in Susanna erga virum, in Anna post virum, in Maria præter virum. Libera in Paulo ad arguendum, humilis in Petro ad obediendum, humana in Christianis ad confitendum, divina in Christo ad ignoscendum.

83. Dico secundò, charitatem, non solùm moraliter, & in ratione virtutis, sed etiam physicè & in esse entis, esse perfectiorem fide, & aliis habitibus supernaturalibus intellectualibus, qui sunt in via.

Hanc conclusionem existimo esse de mente D. Thomæ hîc art. 6. ubi docet charitatem esse perfectiorem fide : quod enim loquatur de charitate non solùm in esse morali, sed etiam in esse entitativo, constat ex eo quod primo loco sibi objicit : *Altioris potentiæ altior est virtus, sicut & altior operatio : Sed intellectus est altior voluntate, quia dirigit ipsam : Ergo fides, quæ est in intellectu, est excellentior charitate, quæ est in voluntate.* Quod argumentum, ut patet, procedit contra excellentiam physicam, & non contra moralem : unde si S. Doctor non intenderet charitatem esse perfectiorem fide, etiam physicè & entitativè, in vanum sibi illud opponeret; & unico verbo, facilique distinctione, illud dilueret, dicendo scilicet hîc tantùm sermonem esse de excellentia charitatis in esse virtutis, non verò in esse physico; quod tamen non facit, sed aliter argumento occurrit : respondet enim, quod quamvis intellectus sit potentia nobilior voluntate, non tamen oportet, quod omnis ejus operatio sit perfectior quacumque operatione voluntatis : *Et ideò*, inquit, *eorum quæ sunt infra nos, nobilior est cognitio, quàm dilectio; propter quod Philosophus in 7. Ethic. prætulit virtutes intellectuales moralibus : sed eorum quæ sunt supra nos, & præcipuè dilectio Dei, cognitioni præfertur : & ideò charitas est excellentior fide.* Quibus verbis rationem fundamentalem nostræ conclusionis insinuat : nã hîc in via, ubi cognitio nostra est obscura & ænigmatica, amor superiorum perfectior est cognitione superiorum : Ergo cùm charitas & fides superiora respiciant, Deum scilicet, qui nobis superior est, charitas viæ perfectior erit fide; licèt charitas patriæ non sit perfectior lumine gloriæ, & visione beatificâ; quia ista Deum ut est in se perfectissimo modo attingunt, & fidei obscuritatem ac imperfectionem non habent.

84. Objicies primò contra primam conclusionem : Regula est nobilior regulato : Sed fides est regula charitatis, ipsam enim dirigit & regulat in suis actibus : Ergo est ipsâ perfectior.

Confirmatur : Fides per charitatem operatur, ut ait Apostolus ad Galat. 5. Sed id per quod aliud operatur, videtur esse eo inferius; sicut minister per quem dominus aliquid operatur, est ipsi inferior : Ergo charitas fidei inferior est.

85. Ad objectionem datâ Majori, nego Minorem : licèt enim hîc in via charitas per accidens reguletur per fidem, & cognitionem obscuram : per se tamen, & ex natura sua, petit regulari per lumen gloriæ, & claram Dei visionem; cùm sit prima proprietas gratiæ sanctificantis, quæ est radix luminis gloriæ, & visionis beatificæ, & fons aquæ salientis in vitam æternam, ut dicitur Joan. 4.

Ad confirmationem dicendum cum S. Thoma hîc art. 6. ad 2. *quod fides non operatur per dilectionem, sicut per instrumentum, ut dominus per servum, sed sicut per formam propriam : & ideò ratio non sequitur.*

86. Objicies secundò contra secundam conclusionem : Genus intellectivum est perfectius entitativè genere appetibili, ut communiter docent nostri Thomistæ, & colligitur ex S. Doctore 1. p. quæst. 81. art. 3. Ergo omnes species contentæ sub genere intelligibili, & omnes habitus pertinentes ad potentiam intellectivam, sunt perfectiores entitativè quacumque specie, & quocumque habitu pertinente ad genus & potentiam appetitivam, intra eundem ordinem; subindeque fides entitativè, & in ordine physico, perfectior est charitate. Consequentia videtur legitima : nam eo ipso quòd aliquod genus sit perfectius, tota illius extensio debet esse perfectior, & consequenter omnes illius species debent excedere in perfectione species contentas sub genere imperfectiori. Ergo &c.

87. Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam : licèt enim species perfectissima generis perfectioris debeat esse perfectior specie perfectissimâ generis inferioris, non tamen necessarium est, quod species non perfectissima generis perfectioris, excedat perfectissimam generis inferioris; sed interdum species perfectissima generis imperfectioris, potest esse nobilior aliquâ specie generis perfectioris, quia ratione differentiæ contrahentis genus imperfectius, excessus ille genericus compensari potest : v. g. licèt qualitas activa ex suo genere perfectior sit quàm passiva, tamen potest dari aliqua qualitas seu potentia passiva, quæ ratione differentiæ nobilior sit aliquâ qualitate activâ; calor enim est qualitas activa, potentiæ verò cognoscitivæ, inquantum recipiunt species, sunt passivæ, & tamen ratione differentiæ specificæ elevantur supra activitatem caloris, & aliorum accidentium materialium; & corpus corruptibile, si sit animatum, potest esse perfectius corpore incorruptibili quod non vivit, licèt ratio corporis incorruptibilis perfectior sit de se quàm corpus corruptibile. Similiter ergo, licèt genus intellectivum sit perfectius entitativè genere appetibili, nihilominus charitas, ratione differentiæ specificæ, seu nobilioris modi tendendi in Deum, fidem, prophetiam, & alia dona intellectualia quæ dantur viatoribus, superare potest, & absolutè ipsis esse perfectior.

ARTICVLVS VI.

Vtrum charitas habitualis augeri poſſit in via, & quomodo ad ejus augmentum actus noſtri concurrant?

OLim Begardi & Beguinæ cenſebant charitatem in hac vita habere certum quemdam terminum, quem interdum poſſit attingere, & ultra quem non poſſit ulteriùs progredi: quorum errorem Concilium Viennenſe Clement. *Ad noſtrum* de hæreticis expreſsè damnavit. Unde

88. Dico primò, charitatem habitualem, quandiu ſumus in ſtatu viæ, augeri poſſe. Concluſio eſt certa de fide: colligitur enim apertè ex variis Scripturæ locis, præſertim ex illo ad Epheſ. 4. *In charitate creſcamus*: & ad Philip. 1. *Oro ut charitas veſtra magis ac magis abundet*: Proverb. 4. *Juſtorum ſemita quaſi lux ſplendens procedit, & creſcit uſque ad perfectum diem.* Ubi per diem perfectum ſignificatur ille, quo beatificâ viſione perfruemur. Unde Pſal. 87. dicitur: *Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus deorum in Sion*: id eſt creſcent in virtute & charitate, donec ad illam viſionem perveniant. Et ad Galat. 6. *Bonum autem facientes non deficiamus: tempore enim ſuo metemus non deficientes: Ergo dum tempus habemus, operemur bonum.* Quibus verbis ſignificat Apoſtolus, totum hujus vitæ tempus aptum eſſe ad benè operandum, & ſerendum quod metamus in altera. Denique Apocal. ultimo D. Joannes ait: *Qui juſtus eſt, juſtificetur adhuc*; & Sapiens Proverb. 4. *Ne verearis uſque ad mortem juſtificari.* Quibus duobus poſterioribus teſtimoniis Concilium Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 10. definit & explicat juſtitiæ ſeu charitatis augmentum, & ibidem ait: *Hoc juſtitiæ incrementum petit Sancta Eccleſia, cùm orat: da nobis fidei, ſpei, & charitatis augmentum.*

89. Favent etiam SS. Patres: Proſper enim in lib. ſentent. D. Auguſtini, ſentent. 102. ſic ait: *In hac vita quæ tota tentatio eſt, etiam in ſublimiſſimis Sanctis non apprehenditur illa perfectio, cui non ſuperſit aſcenſio.* Hieronymus ſuper Pſal. 83. *Quicunque Sanctus quotidie in priora extenditur, & præteritorum obliviſcitur.* Athanaſius in vita S. Antonij refert, illum paulò ante mortem Diſcipulis hæc dixiſſe: *Hoc ſit primum cunctis in commune mandatum, nullum in arrepti propoſiti vigore laſſeſcere, ſed quaſi incipientem debere ſemper augere quod cœperit.* Item Leo Papa ſerm. 2. de Quadrageſima ait: *Hæc eſt perfectorum vera juſtitia, ut nunquam præſumant ſe eſſe perfectos: ne ab itineris nondum finiti intentione ceſſantes, incidant in deficiendi periculum, ubi proficiendi depoſuerint appetitum.* Denique D. Bernardus ait: *Vir bonus nunquam dicit ſatis eſt, ſed ſemper eſurit, ſititque juſtitiam, & ſi ſemper viveret, ſemper de bono in melius proficeret.* Et iterum: *In via vitæ non progredi, regredi eſt, cùm nihil adhuc in eodem ſtatu permaneat.* Item Epiſt. 91. & 253. ad eum ſenſum refert quod Angelos per ſcalam aſcendentes ac deſcendentes vidit Jacob, neminem verò ſtantem; quia ſpiritum noſtrum, ſicut & corpus, vel creſcere vel decreſcere neceſſe eſt. In hunc etiam ſenſum dixit rectè Sapiens: *Cum conſummaverit homo, tunc incipiet.* Quaſi diceret, in virtute & charitate nulla eſt conſummatio, ſeu nullus terminus, ſed in ea tanquam incipientes perpetuò verſamur.

A Ratio etiam id ſuadet: nam ut diſcurrit D. Thomas hîc quæſt. 23. art. 4. juſti quandiu ſunt in hac vita, tandiu ſunt viatores: de ratione autem viæ eſt, ut quantò aliquis magis per eam progreditur, tantò magis ad terminum accedat: unde cùm charitas ſit via quâ ad Deum tendimus, juxta illud Apoſt. ad Corinth. 12. *Adhuc excellentiorem viam vobis demonſtro*, de ratione charitatis viæ eſt ut poſſit augeri, ut quò magis augetur, eò magis procedamus, & accedamus ad Deum, cui non appropinquamus paſſibus corporis, ſed affectibus mentis, ut ait Auguſtinus: alioquin ſi charitas viæ non poſſet augeri, ſed haberet præfixum ſibi aliquem terminum, ceſſaret jam viæ proceſſus, & juſti in hac vita viatores eſſe deſinerent; quod eſt B maximum inconveniens, & ſacris litteris, ratione apertè repugnans. 90.

Addit S. Doctor quæſt. 24. art. 7. non poſſe præfigi terminum augmento charitatis in hac vita, ratione ipſius formæ, cùm charitas ſit participatio quædam infinita charitatis Dei; nec ex parte agentis, cùm cauſa producens charitatem ſit infinitæ virtutis, ſcilicet Deus; nec ex parte ſubjecti, cùm ſemper charitate creſcente, ſuperexcreſcat habilitas ad ulterius augmentum: Ergo in hac vita charitas non habet terminum augmenti, ſed ſemper poteſt creſcere & augeri. 91.

Objiciebāt tamen hæretici Begardi: Si charitas in hac vita non habet terminum augmenti, ſequitur quod quilibet juſtus poſſit æquare, vel ſuperare in intenſione gratiæ & charitatis Chriſtum, C aut B. Virginem. Sed negatur ſequela: quamvis enim quilibet juſtus ſemper poſſit in gratia & charitate proficere, de facto tamen non excedet terminum ex divina præordinatione ſeu prædeſtinatione præfixum: unde cùm nullus ad tantam gratiam & charitatem prædeſtinatus ſit, quantam Chriſtus & B. Virgo poſſident, nullus eos in gratia & charitate excedere vel æquare poteſt. 92.

Quæres, an charitas viæ poſſit pervenire ad perfectionem intenſivam charitatis patriæ? 93.

Reſpondeo, quod ſi ſit ſermo de charitate quam idem homo habet in via, & poſtea habebit in patria, charitas viæ nunquam pertingit ad perfe- D ctionem intenſivam charitatis patriæ; quia cùm Deus præmiet ultra condignum, & præmium beatitudinis, ſaltem ſecundariò, conſiſtat in dilectione & amore Dei, charitas quam in patria habet beatus, non manet in eo ſtatu & gradu, in quo fuit in ultimo inſtanti viæ, ſed aliquod incrementū accipit, cùm primùm homo beatus fit. Si verò comparatio fiat charitatis cujuſlibet viatoris ad charitatem cujuſlibet beati, exiſtimo plurimos viatores habere charitatis habitum intenſiorem, quàm plurimos Beatos & comprehenſores; ut patet in Sanctis eximiis, qui longo vitæ tempore ſacramenta cum magna devotione & creberrimè frequentant, plurimaque pro Deo E patiuntur & agunt, & continuò ferè in intenſis actibus amoris divini occupantur: hi enim longè ſuperant habitum charitatis exiſtentem in infantibus, cum ſola gratia baptiſmali decedentibus; ſicut & charitatem exiſtentem in illis, qui brevi poſt converſionem & primam juſtificationem moriuntur, aut diu quidem vivunt, ſed remiſsè operantur.

Adverte tamen, quod licèt interdum charitas viæ poſſit, in ſenſu explicato, pervenire ad perfectionem intenſivam charitatis patriæ, iſta tamen ſemper illam excedit in ſtatu & modo operandi: quia charitas patriæ eſt conjuncta lumini 94.

gloriæ, & visioni beatificæ, secundùm quam operatur, eique proportionatur; unde quantùm differt in perfectione visio clara Dei à cognitione obscura fidei, tantùm differt dilectio patriæ à dilectione viæ. Quare meritò D. Thomas hîc qu. 24. art. 7. ad 3. affirmat charitatem patriæ habere quantitatem alterius rationis, quæ non potest attingi per charitatem viæ, actualem scilicet: hæc enim sequitur cognitionem fidei, illa verò claram visionem, quâ præsuppositâ toto conatu fertur in Deum, sine ulla interruptione, sine amissionis periculo, sine ullius contrarij admixtione, cum summo gaudio, & longe majori communicatione cum Deo, quàm fuerit in via.

95. Ex his facilè intelliges id quod de S. Joanne Baptista dixit Christus, Matth. 11. *Qui minor est in regno cœlorum, major est illo*: si enim hoc intelligatur de eo qui minor est in beatitudine patriæ cœlestis, ut aliqui ex SS. Patribus exponunt, sensus est, quod quilibet beatus major est quolibet viatore, non in intensione charitatis habitualis, sed in statu & modo operandi illius, & in præcipuis etiam perfectionibus beatificis, secundùm quas maximè judicandum est de excessu perfectionis beatorum supra viatores.

96. Dico secundò, hominem justum mediantibus suis actibus non concurrere efficienter physicè ad augmentum charitatis habitualis, sed dispositivè tantùm; illos tamen non esse solùm dispositiones morales, sed etiam physicas ad tale augmentum. Ita D. Thomas in 1. dist. 17. quæst. 2. art. 3. in corpore, ubi sic ait: *Non eodem modo se habet actus informatus charitate ad augmentum charitatis, & actus præcedens charitatem ad habendam charitatem: actus enim qui est ex charitate, ordinatur ad augmentum charitatis, & per modum dispositionis & per modum meriti: sed actus præcedens charitatem ordinatur ad consequendam charitatem solùm per modum dispositionis, & non per modum meriti; quia ante charitatem nullum potest esse meritum. Neuter autem actus ordinatur ad habendam charitatem, vel augendam, per modum alicujus efficientiæ, sicut actus nostri ad habendos habitus acquisitos.* Quibus posterioribus verbis apertè denegat actibus nostris meritoriis efficientiam physicam in ordine ad augmentum charitatis; prioribus verò ponit in illis rationem meriti & dispositionis, subindeque dispositionem non solùm moralem, sed etiam physicam, respectu talis augmenti.

97. Ratio etiam suffragatur. In primis enim quod opera bona, ex gratia & charitate procedentia, non efficienter physicè, sed tantùm moraliter in augmentum gratiæ & charitatis influant, probatur breviter contra nostrum Martinem, docentem oppositum 1. 2. quæst. 112. art. 1. dubio 1. concluf. 3. Eadem est ratio augmenti alicujus habitûs, & productionis illius; cùm augmentum sit veluti continuata ipsius rei productio: Sed actus nostri non concurrunt effectivè ad productionem habitûs charitatis: Ergo actus nostri non concurrunt effectivè physicè, sed tantùm moraliter, ad augmentum charitatis. Minorem concedit Martinez, eamque communiter docent Theologi, & ratio manifesta convincit: cùm enim habitus charitatis sit prima gratiæ sanctificantis proprietas, non potest efficienter physicè produci, nisi ab eo qui potest efficienter physicè gratiam habitualem producere: Sed gratia habitualis non potest per actus nostros efficienter physicè produci, cùm à solo Deo infundatur, & nulla creatura quantumcumque perfecta, nec ipsa etiam Christi humanitas, possit eam efficienter principaliter causare, ut in Tractatu de gratia ostensum est: Ergo nec charitas per nostros actus produci potest. *Disp. 4. art. 1.*

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Ideò gratia quoad primum esse, & similiter charitas nostris actibus non efficiuntur, quia sunt dona per se infusa: Sed etiam augmentum gratiæ & charitatis est aliquid per se infusum, cùm sit ejusdem rationis cum primo esse harum formarum: Ergo actibus nostris meritoriis non causatur efficienter. Unde D. Thomas quæst. 1. de virtutibus art. 11. ad finem corporis, & expressiùs in resp. ad 14. ait quod *Charitas, & aliæ virtutes infusæ non augentur activè ex actibus, sed tantùm dispositivè & meritoriè.* 98.

Respondet Martinez, augmentum illarum formarum esse ejusdem rationis cum illarum primo esse in genere entis, non autem in ratione effectûs, eò quòd ad primum esse illarum non supponatur forma illud physicè præcontinens; ad augmentum verò supponatur gratia & charitas in subjecto operante, ratione quarum continere potest augmentum, & illud efficienter causare. 99.

Sed contra primò: Intensio formarum, in sententia D. Thomæ, & Discipulorum ejus, consistit in magis educi de potentia subjecti, magis illi uniri, & perfectiùs in eo radicari: Sed quod non potest formam educere de potentia subjecti, vel eam unire, aut radicare in subjecto, non potest illam magis educere, vel magis unire, aut facere quod magis in subjecto radicetur: Ergo augmentum intensivum gratiæ & charitatis est ejusdem rationis cum primo esse illarum, non tantùm in genere entis, sed etiam in ratione effectûs. 100.

Contra secundò: Etsi ante augmentum supponantur gratia & charitas, non tamen supponuntur intensæ, sed in gradibus remissis: At gratia & charitas remissæ præcontinere nequeunt physicè augmentum conferendum in præmium; cùm effectus superare nequeat perfectionem causæ, in qua physicè & principaliter continetur: Ergo nihil in subjecto supponitur, dans ei physicam continentiam augmenti gratiæ & charitatis. 101.

Dices: D. Thomas 1. 2. quæst. 114. art. 8. cùm sibi secundo loco objeciisset: *Nihil agit ultra suam speciem: Sed principium meriti est gratia, vel charitas: Ergo nullus potest majorem gratiam vel charitatem mereri, quàm habeat.* Respondet: *Ad secundum dicendum, quod augmentum gratiæ non est supra virtutem præexistentis gratiæ, licèt sit supra quantitatem ipsius: sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.* Ergo sentit augmentum gratiæ & charitatis, licèt excedat quantitatem gratiæ remissæ, non excedere tamen virtutem effectivam illius. 102.

Sed facilè respondetur ex Cajetano ibidem, D. Thomam loqui de virtute meritoria gratiæ, non autem de virtute activa illius.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit actus charitatis esse dispositiones physicas ad augmentum illius, probatur contra Suarem, & alios Recentiores, existimantes illos moraliter solùm ad ejus augmentum disponere: nam ut suprà dicebamus, eadem est ratio augmenti alicujus habitûs, & productionis illius: Sed actus charitatis physicè disponunt ad primam infusionem gratiæ & charitatis, ut in Tract. de Gratia ostensum est: Ergo & ad ejus augmentum. 103. *Disp. 4. art. 3.*

Confirmatur: D. Thomas hîc quæst. 24. art. 6. ad 104.

ad augmentum charitatis requirit diſpoſitionem proportionantem ſubjectum ad formam : ex quo infert in reſp. ad 1. quod licèt quilibet actus charitatis mereatur ejus augmentum, non tamen poſito quolibet actu remiſſo ſtatim augetur charitas, ſed ſolùm quando ponitur actus intenſior habitu, ut conſtabit ex dicendis articulo ſequenti : At ſi actus charitatis ſolùm moraliter & meritoriè concurrerent ad augmentum habitûs, non requireretur talis proportio & coaptatio inter actum & habitum, ut de ſe patet : Ergo juxta D. Thomam, actus charitatis ſunt diſpoſitiones phyſicæ, & non ſolùm morales, ad augmentum habitûs.

105. Dices: Si actus charitatis ſint diſpoſitiones phyſicæ ad ejus augmentum, ſubindeque requiratur actus intenſior, ut detur augmentum, nunquam actui remiſſo correſpondebit ſuum præmium; quia cùm ille actus intenſior etiam mereatur, & diſponat ad augmentum ſibi correſpondens, relinquitur actus remiſſus præcedens ſine aliqua diſpoſitione, quæ non ſit occupata ſuo proprio augmento : Ergo vel nunquam dabitur illi præmium, vel eadem diſpoſitio deſerviet pro augmento actûs remiſſi, & actûs intenſi, quod eſt ponere, aliquod augmentum dari ſine diſpoſitione phyſica ſibi correſpondente.

106. Hoc argumentum tangit præcipuam hujus diſputationis difficultatem, quæ Theologorum ingenia mirum in modum exercet, & torquet. Unde bellè ait Goranus ſerm. 2. in Dominicam 22. poſt Pentecoſt. *Clerici diſputant de augmento charitatis : ſed ſancti orant pro augmento charitatis &c.* Ut ergo plenè & dilucidè hæc difficultas reſolvatur, duo à nobis breviter hîc diſcutienda ſunt : primum eſt, an actus charitatis, etiam remiſſi, mereantur augmentum ejus : ſecundum, quandonam tale augmentum pro actibus remiſſis conferatur, an quando actus remiſſus elicitur, vel quando ponitur actus intenſior habitu, aut ipſi æqualis, vel utrum uſque ad finem vitæ differatur? Unde ſit

ARTICVLVS VII.

An actus charitatis remiſſi augmentum gratiæ, charitatis, & gloriæ mereantur?

107. PArtem negantem tenent D. Bonaventura, & Durandus, quibus favent Victoria, Soto, & Vega, exiſtimantes actus remiſſos charitatis eſſe quidem meritorios augmenti gratiæ, & gloriæ, ſed non charitatis : ſupponunt enim iſti Authores gratiam, & charitatem in adultis æquales non eſſe, nec ſibi mutuò correſpondere, ſed aliquem poſſe in gratia eſſe valde perfectum, qui tamen in charitate erit ſatis imperfectus : ſicut (inquiunt) in Chriſto gratia fuit infinita, & tamen in ipſo non fuit infinita charitas. Bannez autem hîc qu. 24. art. 6. dubio 1. & in relect. de augmento charitatis, concedit quidem actus charitatis remiſſos mereri de condigno gratiæ, charitatis, & gloriæ augmentum, ſed ait illud non eſſe diſtinctum ab eo quod debetur actibus intenſioribus habitu, eundemque gradum gratiæ, charitatis, & gloriæ eſſentialis dari à Deo pluribus titulis; & ad ſummum actibus remiſſis majorem gloriam accidentalem correſpondere. Pro explicatione veræ, & communis ſententiæ, ſit

§. I.

Vera ſententia ſequentibus concluſionibus ſtatuitur.

DIco primò, actus charitatis remiſſos de condigno promereri gratiæ, charitatis, & gloriæ augmentum.

Probatur primò ex Scriptura : Nam Matthæi 10. & Marci 9. dicitur eum qui dederit calicem aquæ frigidæ in nomine Chriſti, non fore privandum mercede ſuâ : Atqui iſtud opus eſt valde remiſſum, & minimum inter opera pietatis : Ergo actibus etiam remiſſis charitatis correſpondet merces vitæ æternæ, & augmentum gloriæ; ſubindeque etiam gratiæ & charitatis, quibus gloria menſuratur. Ibidem etiam dicit Chriſtus Dominus : *Veſtri autem capilli capitis omnes numerati ſunt*, hoc eſt, omnia opera veſtra bona, omnes cogitationes, quantumvis leves, & capillis ſimiles, tamen numeratæ ſunt apud Deum, ut iis dignam mercedem in die judicij largiatur, ſicut explicat Ambroſius lib. 2. de Spiritu Sancto, his verbis : *Quid mihi prodeſt ſi Deus ipſe omnes meos novit capillos? Illud mihi redundat, & proficit, ſi bonorum operum pervigil teſtis remunerationem gloriæ donet æternæ.* 108.

Confirmatur ex illo 2. ad Corinth. 9. *Qui parcè ſeminat, parcè & metet.* Quorum verborum ſenſus legitimus eſt, juxta communem explicationem Doctorum, quod qui operatur remiſsè, recipiet remiſſum gradum gloriæ, & pro paucis operibus parvos gloriæ gradus conſequetur. Unde S. Bernardus hunc locum explicans, ait : *Parva ſeminis detractio, magna ſegetis eſt diminutio.* 109.

Probatur ſecundò ex Tridentino ſeſſ. 6. cap. 10. ubi docet juſtos per bona opera, quibus mandata Dei & Eccleſiæ obſervant, creſcere in gratia quâ juſtificati ſunt : Sed ad obſervationem mandatorum non eſt neceſſarium quod juſti operentur ex actu intenſiori, quàm ſit habitus præexiſtens : Ergo ut creſcant in gratia & charitate, ſubindeque in gloria, non requiritur quod actus meritorius ejuſdem augmenti ſit intenſior habitu præexiſtente; & per conſequens per actus remiſſos charitatis, augmentum gratiæ, charitatis, & gloriæ, de condigno merentur. 110.

Confirmatur : In eodem Concilio, eadem ſeſſione 6. can. 32. ſic dicitur : *Si quis dixerit juſtificatum bonis operibus quæ ab eo per Dei gratiam, & Jeſu Chriſti meritum fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipſius vitæ æternæ, ſi tamen in gratia deceſſerit, conſecutionem, atque etiam gloriæ augmentum, anathema ſit.* Sed quilibet actus charitatis, etiam remiſſus, eſt opus bonum, factum à juſto, per Dei gratiam, & Jeſu Chriſti meritum : Ergo eſt meritorius augmenti gratiæ & gloriæ. 111.

Confirmatur ampliùs : Concilium Tridentinum, Scriptura, & Patres, meritum tribuentes noſtris operibus, indiſtinctè loquuntur, neque inter actus intenſos & remiſſos ullo modo diſtingunt : At ubi jura non diſtingunt, nec nos diſtinguere debemus : Ergo &c. 112.

Probatur tertiò concluſio ex D. Thoma 1. 2. quæſt. 114. art. 8. ad 3. ubi ait : *Quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ.* Et hîc quæſt. 24. art. 6. ad 1. dicit : *Quilibet actus charitatis, meretur charitatis augmentum.* Ex quibus verbis hoc argumentum formari poteſt : Meritum augmenti gratiæ & charitatis, non ſtat abſque 113.

merito augmenti gloriæ ; cùm gratia ſit ſemen gloriæ, & charitas menſura luminis gloriæ, & viſionis beatificæ, ut ex eodem S. Doctore infrà oſtendemus: Sed D. Thomas in priori teſtimonio docet quoſlibet actus charitatis mereri augmentum gratiæ, & in poſteriori, mereri charitatis augmentum : Ergo ſentit quemlibet actum charitatis, etiam remiſſum, promereri gloriæ, gratiæ, & charitatis augmentum.

114. Quartò probatur ratione : Actui charitatis remiſſo, hoc eſt non adæquanti intenſionem habitûs, conveniunt omnes conditiones, ad meritum de condigno augmenti gratiæ & gloriæ neceſſariæ ; eſt enim ſupernaturalis, in obſequium Dei factus, ab homine grato procedens, & à charitate elicitus ; quæ ſolùm conditiones ad meritum de condigno requiruntur, ut in Tractatu de merito oſtendimus : Ergo actus remiſſi charitatis ſunt meritorij de condigno augmenti gratiæ & gloriæ.

Diſp. 2. art. 2.

115. Quintò ſuaderi poteſt eadem concluſio ex abſurdo & inconvenienti, quod ſequitur ex adverſa ſententia : Si enim per actus remiſſos juſti non mererentur augmentum gratiæ & charitatis, ſequeretur eum qui operaretur remiſſiùs, aliquando mereri, non verò eum qui operatur intenſiùs, ſeu qui ferventiorem charitatis actum elicit : v. g. ſi in aliquo ſit charitas ut unum, & operetur intensè ut duo, merebitur augmentum gratiæ & charitatis; ſi verò in alio ſit charitas ut ſex, & operetur intensè ut quatuor, aut quinque, juxta Adverſariorum ſententiam, augmentum gratiæ & charitatis non merebitur; quod abſurdiſſimũ eſſe, & à ratione penitùs alienum, nemo eſt qui non videat : ſic enim idem actus, prout fieret à ſanctiore, non eſſet meritorius ; prout verò fieret à minùs ſancto, eſſet meritorius.

116. Denique probari poteſt ſpecialiter contra Victoriam, Sotum, & Vegam, ac demonſtrari, quod repugnet actus charitatis remiſſos mereri de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ, niſi etiam augmentum charitatis mereantur. In primis enim, juxta D. Thomam 1. 2. quæſt. 110. art. 4. ad 1. charitas dimanat à gratia, ſicut potentiæ ab anima : Sed non ſtat augmentum eſſentiæ, abſque incremento proprietatum, ſicut non ſtat abſque proprietatibus exiſtere eſſentiam: Ergo non poteſt gratia habitualis creſcere, abſque augmento charitatis : ſubindeque repugnat actus charitatis remiſſos, mereri de condigno augmentum gratiæ, & tamen non mereri de condigno augmentum charitatis.

117. Confirmatur : Si augeretur gratia, & tamen charitas non augeretur, ſequeretur quod ille qui magis eſſet dilectus à Deo, minùs diligeret Deũ, contra illud Proverb. 8. *Ego diligentes me diligo*; & iſtud Joan. 14. *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eum, & manifeſtabo ei meipſum.* Quibus verbis ſignificatur, quod magis diligentes Deum, magis diliguntur à Deo: charitas enim eſt mutua amicitia inter Deum & hominem, ut art. 1. oſtendimus. Sequela patet: Nam per gratiam homo diligitur à Deo, cùm gratia faciat hominem objectum congruum divinæ dilectionis, ut in Tract. de gratia declaravimus ; per charitatem verò homo diligit Deum, cùm illa ſit principium proximum diligendi: Ergo ſi eſſet major gratia in aliquo, quàm charitas, & ſi habitus gratiæ ſanctificantis augeretur, non aucto habitu charitatis, homo magis dilectus à Deo, non magis diligeret Deum.

Diſp. 1. art. 7.

118. Deinde quòd etiam repugnet hominem mereri augmentum gloriæ & viſionis beatificæ, abſque eo quòd mereatur augmentum charitatis, oſtenditur ex D. Thoma qui variis in locis docet gloriam proportionari, & menſurari ſecundùm quantitatem charitatis, ſed præſertim 1. p. qu. 12. art. 6. in corpore ubi ait : *Qui plus habebit de charitate, perfectiùs Deum videbit, & beatior erit.* Et ibidem docet, inæqualitatem viſionis proximè reduci in luminis gloriæ inæqualitatem, & iſtam in inæqualitatem charitatis. Item 1. 2. qu. 114. art. 8. probat hominem ſuis actibus mereri augmentum charitatis & gratiæ, quia tale augmentum eſt via ad augmentum gloriæ; qui autem ultimum meretur terminum, meretur etiam intermedium. Demum in 1. diſt. 17. qu. 2. art. 3. ad 2. & ad Annibaldum ibidem ad 3. cùm ſibi objeciſſet : Qui poteſt ad majus, poteſt etiam ad minus: Sed homo quolibet actu charitatis meretur augmentum vitæ æternæ, quod eſt majus augmento charitatis : Ergo multò magis augmentum charitatis. Reſpondet negando eſſe majus, mereri augmentum vitæ æternæ, quàm augmentum charitatis, quia meritum augmenti charitatis eſt meritum augmenti vitæ æternæ, & èconverſo. Cenſet ergo D. Thomas, hominem per actum intenſum, vel remiſſum, non poſſe mereri augmentum gloriæ, & viſionis beatificæ, niſi etiam augmentum charitatis mereatur.

Dico ſecundò : Actibus remiſſis non correſpondet diverſis titulis idem gradus gratiæ, charitatis, & gloriæ, qui debetur actui intenſiori, ad augmentum habitûs diſponenti, ſed diverſus. Ita communiter docent noſtri Thomiſtæ, contra Bannem ſuprà citatum.

119. Probatur primò : Concilium Tridentinum, ſuprà citatum, definit juſtos creſcere in gratia & charitate per bona opera, quibus mandata Dei & Eccleſiæ obſervant, ſubindeque per actus charitatis etiam remiſſos ; cùm ad obſervationem mandatorum non ſit neceſſarium, quod homo eliciat actus intenſiores habitu, ut ſuprà arguebamus: Atqui ſi actibus remiſſis, non correſponderet aliquis gradus gratiæ & charitatis, diverſus ab eo qui reſpondet actui intenſiori, ad augmentum habitûs diſponenti, ſed idem gradus daretur pluribus titulis, juſtus non poſſet dici cum proprietate per actus remiſſos charitatis creſcere in gratia & charitate ; cùm forma non dicatur cum proprietate creſcere & augeri, niſi creſcat in intenſione, & novum aliquem, quem antea non habebat, gradum acquirat : Ergo actibus charitatis remiſſis reſpondet aliquis gradus gratiæ & charitatis, diverſus ab eo qui debetur actui intenſiori, non verò idem, ut datus pluribus titulis.

120. Confirmatur : Idem Concilium ſeſſ. 6. cap. 16. ait. *Bene operantibus uſque in finem proponenda eſt vita æterna, tanquam merces, ex ipſius Dei promiſſione bonis ipſorum operibus & meritis fideliter reddenda* : Ubi cùm nullum opus bonum excludatur à merito vitæ æternæ, colligitur non ſolùm actus charitatis intenſos, ſed etiam remiſſos, eſſe meritorios præmij vitæ æternæ, ejuſque augmenti, ac per conſequens augmenti gratiæ & charitatis: Atqui ſi idem gradus gloriæ, & gratiæ, ac charitatis, qui reſpondet actui intenſiori, ad augmentum habitûs diſponenti, reſponderet diverſis titulis actibus remiſſis, non reſponderet ut merces ad æqualitatem juſtitiæ, & ut præmium ipſis adæquatum ; ſicut denarius jam ex juſtitia debitus operanti pro opere unius

diei, non reſponderet ut merces operi alterius A diei, quamvis diceretur debitus alio titulo; v. g. ſi aliquis laboraret in vinea alterius per tres dies, & mereretur quolibet die viginti aſſes, qui vellet remunerare laborem illum trium dierum, ſolvendo tantùm viginti aſſes, ſed pluribus titulis, cenſeretur laborem duorum dierum, ſuâ mercede fraudare: Ergo idem quod priùs.

121. Dices, ad ſalvandam cum rigore doctrinam Concilij, & ejus definitionem, ſufficere quod fateamur, actibus remiſſis charitatis reſpondere novam gloriam accidentalem.

Sed contra: Concilium locis citatis indifferenter loquitur de bonis operibus, intenſis, vel remiſſis: Ergo ſicut bonis operibus intenſioribus B correſpondet intenſior gloria, non ſolùm accidentalis, ſed etiam eſſentialis; ita & actibus remiſſis reſpondet novus gradus gloriæ eſſentialis, & non ſolùm nova gloria accidentalis.

122. Probatur ſecundò concluſio: Pluribus operibus ſatisfactoriis non correſpondet remiſſio ejuſdem pœnæ pluribus titulis, ſed majoris pœnæ condonatio: Ergo ſimiliter pluribus actibus remiſſis charitatis non reſpondet, diverſis titulis, idem gradus gratiæ, charitatis, & gloriæ, qui debetur actui intenſiori, ad augmentum habitûs diſponenti, ſed diverſus. Conſequentia patet ex paritate rationis: eadem enim videtur eſſe ratio de merito, ac de ſatisfactione; cùm non minùs in C merito, quàm in ſatisfactione, juſtitiæ æqualitas ſervanda ſit. Antecedens etiam videtur manifeſtum: Si enim aliquis eadem intenſione & charitate jejunet decies, plus ſatisfaciet pro peccatis, & pœnis eis debitis, quàm ſi ſolùm jejunet ſemel: Ergo pluribus operibus ſatisfactoriis non correſpondet remiſſio ejuſdem pœnæ, pluribus titulis, ſed majoris pœnæ condonatio.

123. Probatur tertiò: Diverſa peccata puniuntur in inferno diverſis pœnis particularibus, non verò eâdem pœnâ, ut pluribus titulis inflictâ: Ergo pluribus actibus remiſſis charitatis correſpondere debet diſtinctus & particularis gradus gloriæ, non verò idem pluribus titulis. Antecedens eſt cer- D tum: Conſequentia verò videtur manifeſta. Nam ut rectè ait Victoria, relectione de augmento charitatis, parte primâ: *Indignum videtur divinâ bonitate, ut pro actu malo, quantumcumque remiſſo, recipiat quis pœnam* (ſcilicet particularem & diſtinctam) *& pro bono actu remiſſo non habeat mercedem*, ſcilicet diſtinctam à mercede actûs intenſioris, ad augmentum habitûs diſponentis, ſed eandem diverſo titulo.

124. Quartò ſuaderi poteſt concluſio hac ratione: Actus intenſus ut octo, elicitus ab habente charitatem ut decem, majoris eſt dignitatis, melioriſque conditionis, quàm actus intenſus ut quatuor, elicitus ab habente charitatem ut unum; cùm ille E iſtum in intenſione excedat; & aliàs ratione majoris dignitatis ſubjecti operantis non decreſcat, ſed augeatur potiùs dignitas aut valor operis: Sed iſte ſecundus actus eſt meritorius augmenti gratiæ, charitatis, & gloriæ, diſtincti ab augmento quod in præmium correſpondet cuilibet alteri actui charitatis, ſive antecedenti, ſive ſubſequenti: Ergo etiam primus actus, etſi remiſſior habitu, meretur novum gradum gratiæ, charitatis, & gloriæ, ac diverſum ab eo qui debetur actui intenſiori, ad augmentum habitûs diſponenti.

125. Denique probatur concluſio ex abſurdis & inconvenientibus, quæ ſequuntur ex adverſa ſententia: Si enim per actus remiſſos homo non mereatur gradum aliquem gloriæ, diverſum ab eo qui actui intenſiori ad augmentum habitûs diſponenti debetur, ſequitur hominem ſanctiſſimum, qui per quinquaginta, vel ſexaginta annos vitam ſanctiſſimam duceret, eliciendo innumeros actus charitatis, ſolùm intenſos ut octo, & tandem cùm actu charitatis intenſo ut decem martyrium pateretur, non recepturum majus præmium eſſentiale, quàm hominem flagitioſiſſimum, qui per multos annos vitam egerit turpiſſimam, & omni vitiorum ac flagitiorum genere refertam, & ſolùm unico inſtanti ante mortem elicuit actum charitatis ut decem: quod rationi, ac divinæ juſtitiæ & æquitati parùm conſonum videtur.

Sequitur etiam ex eadem ſententia, quod ſi homo eliciat plures actus remiſſos, & nunquam actum ferventiorem, & ſic moriatur, actus illi perpetuò carebunt ſuo præmio, & nequidem habebunt augmentum gratiæ & gloriæ pluribus titulis ipſis correſpondens; ſubindeque ſequitur quod juſtus omnino privabitur præmio, quod meruit de condigno: Sed hoc dici nequit; aliàs Deus in præmiando non eſſet tam liberalis, quàm juſtus in puniendo; ſi quidem non relinquit demeritum ſine pœna, & relinqueret meritum ſine præmio, ut rectè ratiocinatur Illuſtriſſimus Avenionenſium Archiepiſcopus, hîc art. 6. cap. 3. ubi egregiè ac eruditè Bannis ſententiam confutat.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam concluſionem: D. Thomas in 1. diſt. 17. qu. 2. art. 3. ad 2. ſic ait: *Quilibet actus charitatis, inquantum eſt informatus tali habitu, ordinatur ad præmium ſubſtantiale, non tamen ad augmentum præmij, ſed nec ad augmentum charitatis.* Idem habet ad Annibaldum ibidem art. 3. in corp. 2. & in 2. diſt. 27. quæſt. 1. art. 5. ad 2. ubi inquit: *Non oportet quod quilibet actus meritorius augmentum gratiæ mereatur, quia non in quolibet actu meritorio invenitur illa conditio, per quam ex actu conſequitur augmentum habitûs, ſed ſolùm in illo actu quo quis utitur gratiâ acceptâ, ſecundùm proportionem ſuarum virium, ita ut in nullo deſit gratia Dei.* Ergo ex D. Thoma actus remiſſi charitatis non merentur augmentum gloriæ, nec gratiæ, nec charitatis. 126.

Ad primum locum reſpondeo D. Thomam ibi loqui de actu primo charitatis, qui eſt ultima diſpoſitio ad infuſionem gratiæ, qui etiam ſi intenſiſſimus ſit, nec ad augmentum præmij, nec ad augmentum charitatis ordinatur, ſed ſolùm ad præmium ſubſtantiale, cùm ſit primus qui hominem dignum præmio gloriæ facit, & non præſupponat præmium debitum quod augeat, ut ait idem S. Doctor in 3. diſt. 17. quæſt. 2. art. 3. in corp. & ad 2. 127.

Reſpondeo ſecundò, quod ſi D. Thomas verba illa dixit propter actum remiſſum, à charitate priùs infuſa procedentem, ſolùm voluit talem actum non mereri augmentum charitatis, ſtatim conferendum: ut enim ex actu ſtatim ſequatur augmentum habitûs, non ſufficit ut ſit talis augmenti meritorius, ſed inſuper requiritur ut ſit cauſa, & ſufficiens diſpoſitio phyſica, qualis non eſt actus remiſſus, ut dicemus articulo ſequenti. Et per hoc patet ad ſecundum teſtimonium: ibi enim manifeſtè loquitur S. Doctor de merito, cui ſtatim redditur augmentum, ut conſtat ex 128.

verbis illis: *Quia non in quolibet actu meritorio invenitur illa conditio, per quam ex actu consequitur augmentum habitûs.* A

129. Objicies secundò cum Durando: Ille solùm dignus est accipiendi, qui benè utitur jam acceptis: Sed habens habitum intensum, & remissè operans, non utitur habitu debito modo, quia actus non proportionatur intensioni habitûs: Ergo per tales actus non meretur augmentum charitatis, sed solùm per illos, qui excedunt, vel adæquant habitûs intensionem.

130. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: cùm enim nullum sit præceptum divinum, aut naturale, operandi secundùm totam habitûs intensionem, utens habitu remissè, non indebito, B sed debito modo illo utitur, & actum undequaque bonum, id est nullâ circunstantiâ vitiatum, exercet, etsi non ita bonum, ac si habitu adæquatè uteretur, sicque potest esse dignus præmio augmenti charitatis; non secùs ac qui benè operatur, servans Dei præcepta, meretur præmium, etsi non faciat quod melius est, servans consilia.

131. Objicies tertiò: Inter meritum de condigno, & præmium, debet esse æqualitas: Sed hæc non reperitur inter actum remissum charitatis, & augmentum ejus, cùm incrementum habitûs actum remissum excedat: Ergo actus remissus charitatis non meretur de condigno augmentum habitûs.

132. Respondeo primò, inter meritum de condigno, C & præmium, non requiri æqualitatem mathematicam, sed sufficere proportionalem, ut docet D. Thomas in 3. dist. 18. quæst. 1. art. 2. & 1.2. *Disp. 2. art. 4. & 5.* quæst. 114. art. 1. & nos in Tractatu de merito declaravimus: hæc autem inter actum charitatis remissum, & ejus augmentum reperitur; nam æqualitas proportionis meriti cum præmio illud excedente subsistit, ut patet in actionibus & passionibus hujus vitæ, quæ licèt citò transeant, & parùm durent, ratione tamen gratiæ & charitatis à qua procedunt, habent proportionem cum gloria & visione beatifica, quæ interminabilis est, & æternitate mensuratur, eamque de condigno promerentur, juxta illud Apostoli 2. ad Corinth. 4. *Quod momentaneum est & leve tribulationis nostræ, æternum gloriæ pondus operatur in nobis.* D

133. Respondeo secundò, concessâ absolutè Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicatur, quod licèt incrementum habitûs excedat actum remissum, in genere physico, & secundùm suam physicam entitatem, non tamen excedit valorem moralem illius, sumptum ex gratia, aliisque capitibus, ex quibus dignitas actûs meritorij consurgit: sicut pœnarum acerbitas, in æternum duratura, physicè excedit temporaneam delectationem captam ex peccato mortali, non tamen illius gravitatem moralem; & sicut visio beatifica excedit physicam entitatem actûs charitatis, non tamen valorem meritorium illius, ut loco citato fusè expendimus. E

134. Objicies quartò contra secundam conclusionem: Christus Dominus per actus consequentes illum quem in primo instanti conceptionis elicuit, verè meruit, & tamen non meruit aliquid de novo, sed tantùm id quod antea meruerat per primum actum, ut docent Theologi in Tractatu de Incarnatione: Ergo similiter poterit salvari verum meritum in actibus charitatis, etiam remissis, quamvis non correspondeat illis novus gradus gloriæ essentialis, sed idem pluribus titulis.

135. Confirmatur: Quando quis per pœnitentiam resurgit à peccato, gratia præcedens, & omnia bona opera meritoria quæ fecerat ante peccatum, verè & propriè reviviscunt per pœnitentiam, & tamen non datur pro illis novus gradus gratiæ, vel gloriæ essentialis, sed solùm datur novo titulo idem gradus gloriæ, qui correspondet pœnitentiæ, seu contritioni, & charitati per quam resurgit: Ergo similiter, ut salvetur actus charitatis remissos, esse verè & propriè meritorios augmenti gratiæ, charitatis, & gloriæ, non requiritur quod intuitu illorum detur à Deo novus gradus gratiæ, charitatis, & gloriæ, sed sufficit quod idem gradus qui actui intensiori correspondet, pluribus titulis tribuatur. Consequentia videtur legitima, ex paritate rationis. Antecedens verò expressè docetur à D. Thoma 3. p. quæst. 89. art. 5. ad 3. ubi ait: *Ille qui per pœnitentiam resurgit in minori charitate, consequetur quidem præmium essentiale, secundùm quantitatem charitatis in qua invenitur: habebit tamen majus gaudium de operibus in prima charitate factis, quàm de operibus quæ in secunda fecit, quod pertinet ad præmium accidentale.* Sentit ergo S. Doctor, quod in tali casu non dabitur novum præmium essentiale, propter præcedentia opera, per pœnitentiam vivificata, sed solùm accidentale, ita tamen quod idem gradus gloriæ essentialis dabitur novo titulo.

Ad objectionem, concesso Antecedente, nego consequentiam, & paritatem: nam Christus Dominus per actus subsequentes meruit novo titulo id quod jam per primum actum meruerat, quia quilibet actus illius erat infinitè meritorius: unde per plures actus non meruit magis quàm per unum; quia infinito, qua ratione infinitum est, nulla potest fieri additio: hæc autem ratio non habet locum in meritis nostris, quæ finita sunt: unde non est simile. 136.

Ad confirmationem dicendum, quod argumentum illud tangit celebrem illam difficultatem, de qua disputant Theologi in Tractatu de pœnitentia, qualiter scilicet bona opera facta in gratia & charitate, & per peccatum subsequens mortificata, per pœnitentiam reviviscant: unde non est præsentis instituti illam hîc resolvere, & mentem D. Thomæ, quæ hac in parte paulò videtur obscurior, indagare: sed de hoc in dicto Tractatu de pœnitentia ex professo agendum erit. 137. *Disp. 6. art. 2.*

ARTICVLVS VIII.

Quando detur augmentum gratiæ & charitatis, actibus remissis debitum?

HÆc est difficilior pars hujus celebris controversiæ, quam in fine art. 6. proposuimus: licèt enim omnes ferè Theologi, paucis exceptis, quos articulo præcedenti impugnavimus, fateantur actus remissos mereri augmentum gratiæ & charitatis, sicut & vitam æternam, in explicando tamen tempore, quo gratiæ & charitatis augmentum, actibus remissis debitum, à Deo confertur, valde inter se divisi sunt: quidam enim attendentes ad solam rationem meriti de condigno, asserunt tale augmentum dari statimatque elicitur actus meritorius, sive intensus, sive remissus. Ita præter Nominales docent Suarez, Vazquez, Zumel, & alij, qui existimant ad augmentum gratiæ non requiri dispositionem physicam, sed sufficere moralem & meritoriam. 138.

Thomistæ verò, qui oppositum sentiunt, & qui utramque dispositionem ad augmentum gratiæ & charitatis cum S. Doctore requirunt, considerantes non solùm rationem meriti, sed etiam rationem dispositionis, quâ subjectum debet proportionari formæ recipiendæ, negant statim dari augmentum gratiæ & charitatis quod debetur actibus remissis, & dicunt illud differri quoadusque subjectum fuerit sufficienter dispositum, ut expressè docet S. Thomas, locis infra referendis. Sed adhuc restat difficultas, & controversia inter illos, an homo per actus æquales vel intensiores habitu, quos elicit in hac vita, sufficienter ad ejus augmentum disponatur, vel solùm in ingressu gloriæ, seu in primo instanti visionis beatificæ, in quo eliciet actum charitatis, ad minus tantæ intensionis, quantæ fuit meritum actuum remissorum viæ. Pro resolutione hujus difficultatis,

139. Notandum est ex S. Thomæ 3 p. quæst. 7. art. 11. quod gratia potest dupliciter considerari: primò in esse habitûs & qualitatis, secundùm physicam realitatem quam habet: secundò in esse gratiæ, quatenus videlicet justus per illam acceptatur ad gloriam, medijs bonis operibus meritorijs. Similiter etiam charitas potest considerari in esse habitûs & qualitatis: vel secundùm rationem propriam charitatis, id est amicitiæ erga Deum. Hoc præmisso, sit

§. I.

Tribus conclusionibus difficultas resolvitur.

140. DIco primò: Gratia in esse gratiæ, & similiter charitas in esse charitatis, statim augentur per actus etiam remissos. Ita docent Alvarez, Nugno, Marcus à Serra, Joannes à S. Thoma, & alij ex nostris Thomistis, sequiturque manifestè ex dictis articulo præcedenti: cùm enim justus per actus remissos charitatis de condigno mereatur augmentum gratiæ, charitatis, & gloriæ, ut ibidem ostendimus, mox ut actum remissum charitatis elicit, acquirit jus ad novum gradum gratiæ, charitatis, & gloriæ, & à Deo tunc acceptatur ad illum: Ergo per talem actum statim augetur gratia in esse gratiæ. Consequentia patet: nam ut notabili præcedenti declaravimus, gratiam augeri in esse gratiæ, nihil aliud est, quàm illam novum jus acquirere ad gloriam, & justum ratione illius ad majus præmium à Deo acceptari, seu destinari.

141. Dico secundò, gratia & charitas, in esse habitûs & qualitatis, non augentur statim per actus habitu remissiores.

Hæc conclusio docetur expressè à D. Thoma varijs in locis, præsertim 1. 2. quæst. 114. art. 8. ad 3. ubi sic ait: *Quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, sicut & gratiæ consummationem, quæ est vita æterna. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore, ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cùm scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiæ augmentum.* Quæ verba D. Thomæ de actibus remissis procedunt, ut patet ex argumento quod sibi objicit: Ergo censet augmentum gratiæ & charitatis, actibus remissis debitum, non conferri statim, saltem in esse habitûs & qualitatis, nec per actus remissos gratiam & charitatem statim augeri. Unde hîc quæst. 24. art. 6. ad 1. *Quilibet* (inquit) *actus charitatis meretur vitam æternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum, non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum.*

Respondet Zumel 1. 2. quæst. 114. art. 8. D. Thomam solùm negare, actibus charitatis remissis augeri statim gratiam & charitatem, dispositivè, & connaturaliter, non tamen excludere, quin statim illis actibus meritoriè augeantur.

Sed contra primò: Propositio D. Thomæ negativa est, & consequenter omnem modum augmenti charitatis & gratiæ, statim collati, excludit. Secundò, Duo asserit S. Doctor: primum est augmentum gratiæ, actibus remissis debitum, non statim dari: secundum est, dari suo tempore, cùm scilicet aliquis fuerit sufficienter dispositus: Sed hoc secundum esset falsum, si statim tale augmentum daretur titulo meriti, alioquin dicendum esset actibus remissis duplex dari augmentum, unum titulo meriti, & aliud titulo congruæ dispositionis; quod absurdissimum est, sic enim actus remissi essent melioris conditionis, quàm intensi, cùm istis unum tantùm augmentum respondeat: Ergo illa interpretatio non est legitima, nec ad mentem S. Thomæ.

142. Potest insuper suaderi conclusio ratione fundamentali, quam idem S. Doctor loco secundo citato in corpore articuli insinuat. Solus ille actus auget statim gratiam & charitatem, in esse physico qualitatis, in quo reperitur ratio meriti, & ratio proportionatæ dispositionis ad augmentum recipiendum: Sed actus remissi, etsi habeant rationem meriti, non habent tamen rationem proportionatæ dispositionis ad augmentum recipiendum: Ergo non augent statim gratiam & charitatem in esse physico qualitatis. Major probatur, Gratia habitualis in prima sui infusione datur dependenter à dispositionibus, & juxta earum proportionem, ut docet D. Thomas 1. 2. quæst. 112. art. 2. constatque tum ex Tridentino sess. 6. cap. 7. dicente: *Justitiam in nobis recipientes, unusquisque secundùm propriam cujusque dispositionem:* tùm ex D. Hieronymo in illud ad Ephes. 4. *Unicuique autem secundùm propriam mensuram*, ubi sic ait: *Gratia juxta mensuram credentibus datur, &c. Juxta mensuram vasculorum Deus infundit liquorem, tantùm muneris largiens, quantùm potest ille cui donatur accipere:* Ergo etiam augmentum gratiæ, & charitatis, non solùm meritoriè, sed etiam dispositivè dependet à nostris actibus; per easdem enim causas per quas fiunt habitus, etiam augentur, & consequenter solùm per illos actus augebuntur gratia & charitas, in quibus præter rationem meriti invenietur ratio proportionatæ dispositionis ad illarum augmentum. Unde licèt Deus possit absque nostra dispositione augere, & majorem ac intensiorem reddere in nobis gratiam & charitatem, hoc tamen non erit propriè augmentum: sicut teste D. Thomâ 1. de cœlo lect. 7. non est propriè augmentum in elementis, quando per juxtapositionem absque eorum actione augentur, sed solùm in animalibus, & plantis, quorum augmento idem S. Doctor hîc quæstione 24. articulo 6. in corp. simile esse dicit augmentum spirituale charitatis: ideòque sicut augmentum viventium non fit, nisi per actum potentiæ vegetativæ & augmentativæ, physicè concurrentem ad illud; ita augmentum charitatis non fit nisi per actum charitatis, physicè ad illud disponentem & concurrentem.

143. Minor verò, quæ asserit actus remissos charitatis non habere rationem proportionatæ dispositionis ad ipsius augmentum, manifesta videtur: nam ut communiter docent Theologi cum S. Thoma 1. 2. quæst. 52. art. 3. actus naturales remissi non disponunt sufficienter ad augmentum habitûs acquisiti: Ergo cùm author gratiæ in supernaturalibus ad instar naturalium agentium incedat, & in supernaturalibus, quantùm fieri potest, juxta modum naturalium procedendum sit, actus supernaturales remissi non sunt dispositiones sufficientes ad augmentum habitûs supernaturalis.

144. Respondebis negando consequentiam: quia habitus acquisiti dependent à nostris actibus in genere causæ efficientis physicæ, quæ non agit ultra propriam intensionem: habitus autem infusi non efficiuntur, nec augentur physicè nostris actibus, sed tantùm moraliter: & ideò possunt augeri per actus supernaturales remissos.

145. Sed contra primò: Etsi actus fidei non causet efficienter physicè fidei habitum, nec augmentum ejus, tamen solus actus, habitu præexistente intensior, ad augmentum fidei sufficienter disponit in homine peccatore: Ergo quamvis charitas nec causetur, nec augeatur efficienter physicè nostris actibus, solus tamen actus præexistente habitu intensior, erit sufficiens dispositio ad ejus augmentum.

146. Contra secundò: Quamvis gratia in prima sui infusione non efficiatur physicè nostris actibus, infunditur tamen juxta mensuram & intensionem illorum, eodem modo quo habitus acquisiti juxta suorum actuum intensionem causantur; & idem est de charitate dicendum: Ergo cùm eadem sit ratio augmenti habitûs, & productionis illius, eò quòd augmentum sit veluti continuata ipsius rei productio, gratia & charitas juxta suorum actuum intensionem augentur, etsi per actus nostros efficienter physicè non augeantur.

147. Dices, esse discrimen inter primam gratiæ infusionem, & ipsius augmentum: nam respectu gratiæ, quatenus primò infusæ, actûs nostri non comparantur ut merita, sed tantùm ut dispositiones; & ideò infunditur juxta illorum intensionem: respectu verò augmenti obtinent rationem meriti; & ideò, licèt non sint proportionatæ dispositiones, statim consequuntur augmentum.

148. Sed contra primò: Forma quæ ex natura rei petit fieri in subjecto disposito, etiam in sui augmento prævium petit dispositionem; cùm augmentum formæ, & prima ejus productio, ejusdem sint rationis, ut suprà dicebamus, & per easdem causas aliquid augeatur & fiat: Sed gratia quoad suum fieri, & primum sui esse, petit ex natura rei prævias dispositiones, ut in Tractatu de Gratia ostensum est: Ergo etiam in sui augmento prævias dispositiones exposcit; & consequenter, quamvis actus nostri sint meritorij augmenti gratiæ, illud tamen augmentum non infundetur à Deo, nisi prævia dispositio illi proportionata præcèdat.

Disp. 4. art. 3.

149. Contra secundò: Juxta Suarem, & alios Recentiores, actus contritionis, & charitatis, quibus ad primam gratiam justificantem disponimur, eam de congruo promerentur; & tamen quamvis in ratione meriti crescant, nisi etiam in ratione dispositionis intensivè augeantur, non nisi æqualem gratiam inducunt: v. g. si actus charitatis sit tantùm intensus ut duo, quamvis in valore meritorio ex aliis capitibus crescat, non disponet nisi ad gratiam ut duo: Ergo quamvis actus nostri, respectu augmenti gratiæ, obtineant rationem meriti; quia tamen simul habent rationem dispositionis, præparantis animam ad illud recipiendum, illud non consequentur de facto, donec sufficienter ad illud disponant, seu nisi sint proportionatæ dispositiones respectu illius.

150. Dico tertiò: Augmentum gratiæ & charitatis, actibus remissis debitum, non datur in hac vita, quando homo æqualem, vel intensiorem actum charitatis elicit, sed differtur usque ad ingressum gloriæ, seu usque ad primum instans glorificationis, in quo homo prorumpit in actum ferventissimum charitatis, qui non habet rationem meriti, sed tantùm dispositionis ad recipiendum augmentum debitum actibus remissis, in via elicitis. Ita docent Thomistæ suprà citati, quibus subscribit Illustrissimus Dominus de Marinis, ubi suprà cap. 4.

151. Prima pars probatur: Tunc homo recipit augmentum gratiæ, actibus remissis debitum, quando sufficienter ad illud recipiendum disponitur, ut docet D. Thomas locis suprà adductis: Sed actus habitui præexistenti æqualis non disponit sufficienter ad augmentum ejus: Ergo non recipit homo augmentum actibus remissis debitum, quando elicit actum charitatis, æqualem habitui præexistenti. Major patet ex suprà dictis, Minor probatur ex D. Thoma hîc art. 6. in corp. ubi ait: *Habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorem dilectionis, quousque conetur ad charitatis profectum, & tunc charitas augetur in actu.* Ergo sentit D. Thomas, solum actum intensiorem habitu esse sufficientem dispositionem ad augmentum habitûs recipiendum.

152. Nec obstat quòd idem S. Doctor in 1. dist. 17. quæst. 2. art. 3. videatur docere oppositum, his verbis: *Quando actus charitatis procedit ex tota virtute habentis, & quantùm ad virtutem naturæ, & quantùm ad virtutem habitûs infusi; tunc unus actus disponit, & meretur augmentum charitatis, ut statim fiat.* Non obstat, inquam, cùm enim S. Doctor asserit hominem disponi ad augmentum habitûs recipiendum, per actum procedentem ex tota virtute habitûs infusi, & ex tota virtute naturæ, loquitur de natura elevata per auxilium transiens, ex quo simul cum habitu componitur causa adæquata actûs intensioris habitu. Unde ex verbis illis D. Thomæ non colligitur, actum adæquantem habitum ad illius augmentum statim recipiendum disponere. Et ratio etiam id suadet: Nam actus æquales non augent habitum naturalem & acquisitum, ut docent nostri Thomistæ 1. 2. quæst. 52. art. 3. Ergo cùm de supernaturalibus (ut suprà dicebamus) juxta modum naturalium, quantùm fieri potest, philosophandum sit, etiam actus supernaturales, habitui infuso & supernaturali æquales, non disponent sufficienter ad augmentum ejus statim recipiendum.

153. Secunda verò pars conclusionis, quæ asserit augmentum actibus remissis debitum, non dari, quando justus in hac vita actum ferventiorem charitatis elicit, breviter suadetur. Quando justus in hac vita in ferventiorem actum charitatis prorumpit, se disponit quidem per talem actum ad augmentum gratiæ & charitatis recipiendum, & de facto ipsum recipit, sed tunc tale augmentum datur solùm pro ipso actu ferventiori, & adæquatè ipsi correspondet, eodem planè modo, ac si nullus præcessisset actus remissus: Ergo tunc

non tribuitur augmentum actibus remissis debitum, sed illud tantùm quod actui intensiori debetur. A

154. Respondent aliqui, quod licèt actus intensior charitatis, ratione sui disponat solùm ad augmentum sibi correspondens, & proportionatum, in virtute tamen actuum remissorum præcedentium, disponit ad recipiendos aliquos gradus gratiæ & charitatis, actibus remissis debitos: unde dicunt, quando ponitur actus intensior, non solùm conferri augmentum illi debitum, & correspondens, sed insuper dari gradus aliquos gratiæ & charitatis, actibus remissis debitos; v. g. si actus charitatis habitum præexistentem duobus gradibus superet, quando ille elicitur, quatuor B gradus gratiæ & charitatis conferuntur, duo pro præsenti dispositione, & duo propter actus remissos præcedentes; alij verò gradus, actibus remissis debiti, in ingressu gloriæ conferentur.

155. Sed contra primò: Vel actus intensior ad illos gradus charitatis disponit in virtute præcedentium actuum remissorum, transitivè, vel intransitivè? Non primum: ad hoc enim necessarium erat, quod ex actibus præcedentibus aliquid à se distinctum reciperet, ratione cujus virtuosior, & potentior in ratione dispositionis redderetur; nihil autem actus intensior à præcedentibus actibus remissis recipi. Nec etiam secundum: tunc enim aliquid agit vel disponit in virtute alterius intransitivè, quando seipso est virtus illi subordinata, C sicut calor est virtus subordinata igni: actus autem intensior non est seipso virtus præcedentium actuum remissorum: Ergo in nullo vero sensu disponit in virtute præcedentium actuum remissorum ad duos illos gradus actibus remissis correspondentes.

156. Contra secundò: Si actus intensior disponat in virtute actuum remissorum præcedentium, debet disponere ad totum augmentum actibus remissis debitum, non verò solùm ad aliquos gradus gratiæ & charitatis illis debitos; v. g. si præcesserint viginti actus remissi charitatis, & actus sequens sit intensus ut decem, debet disponere ad triginta gradus gratiæ & charitatis: Sed hoc D ab illis Authoribus non admittitur: Ergo non loquuntur consequenter ad sua principia. Sequela Majoris patet: causalitas enim alicui competens non ratione sui, sed ratione alterius, debet illi proportionari, seu commensurari; nam accidens v. g. quia agit in virtute substantiæ, producit substantiam: Ergo si actus intensior ad augmentum charitatis disponat in virtute actuum remissorum præcedentium, debet in virtute illorum disponere ad totum augmentum illis debitum, quamvis ratione sui non possit nisi ad suæ intensionis gradus disponere.

157. Tertia denique pars, quæ asserit augmentum actibus remissis debitum, usque ad ingressum gloriæ, seu primum instans glorificationis differri, E sequitur ex dictis in præcedentibus: cùm enim actus remissi charitatis meentur de condigno augmentum gratiæ & charitatis, ut articulo præcedenti ostendimus, & meritum de condigno nunquam frustretur suo præmio; si homo augmentum illud gratiæ & charitatis non recipit in hac vita, quando æqualem habitui, vel illo intensiorem actum charitatis elicit, ut jam ostendimus, supereſt solùm ut illud recipiat in altera vita, & in ingressu gloriæ, seu in primo instanti glorificationis. Unde D. Thomas 1. 2. qu. 114. art. 8. ad 3. de actibus remissis loquens, ait: *Quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, sicut & gratiæ consummationem, quæ est vita æterna.* Ergo sicut actibus remissis non meretur gratiæ consummationem, seu gloriam, statim, aut in hac vita conferendam, sed in alia vita, in qua erit dispositus per lumen gloriæ ad videndam Dei essentiam; ita nec meretur gratiæ & charitatis augmentum, statim, aut in hac vita tribuendum, sed in alia vita, & in ingressu gloriæ, seu in primo glorificationis instanti: tunc enim anima eliciet actum charitatis, ad minus tantæ intensionis, quantæ fuit meritum actuum remissorum viæ, & in illo actu sufficienter disponetur ad gratiæ & charitatis augmentum, quod meruerat in via per actus remissos; talique actui (non quidem ut merito, cùm non sit actus viatoris) sed ut physicæ dispositioni, respondebit augmentum gratiæ & charitatis, quod in eodem instanti habebit; sicut habetur forma in eodem instanti, in quo est ultima dispositio ad illam.

158. Neque hoc voluntariè, & absque fundamento dicitur, ut perperam nobis aliqui objiciunt: nam ut art. 6. dicebamus, charitas beatorum non manet in eodem statu intensionis, in quo fuit in ultimo instanti viæ, sed maximum incrementum accipit, cùm primùm homo fit beatus; quod non erit absque dispositione physica intensioris actûs dilectionis Dei, qui proinde tunc animam præparare & disponere potest ad recipiendum totum augmentum, actibus remissis, in via elicitis, debitum. Unde D. Thomas in supplem. qu. 93. art. 3. ait, *mansiones distingui in cœlo, secundùm charitatem patriæ, quæ quantò in aliquo erit perfectior, tantò reddet eum capaciorem divinæ charitatis, secundùm cujus augmentum augebitur perfectio divinæ visionis.* Quibus verbis apertè declarat, actum charitatis patriæ se habere ut principium proximum, animam disponens ut sit capacior charitatis divinæ, ejusque augmentum recipiat, quod in hac vita, defectu dispositionis physicæ, eam ultimò ad illud recipiendum præparantis, infusum non fuerat.

Addo quod altera vita est tempus recipiendi præmium adæquatum, quod homo meruit per actus præcedentes in via: Ergo præmium quod non confertur in hoc sæculo, debet conferri in alio.

§. II.

Solvuntur objectiones.

159. OBjicies primò contra primam & secundam conclusionem: Repugnat gratiam augeri in esse gratiæ, & non augeri in esse qualitatis: Ergo duæ primæ conclusiones inter se pugnant. Consequentia patet: nam in prima diximus, per actus remissos gratiam statim augeri in esse gratiæ; & in secunda asseruimus eam non augeri tunc in esse habitûs & qualitatis. Antecedens verò probatur: Gratiam augeri in esse gratiæ, est eam augeri in ratione juris & acceptationis ad gloriam: Sed repugnat eam in ista ratione augeri, nisi etiam in ratione habitûs & qualitatis augeatur: Ergo repugnat gratiam augeri in esse gratiæ, & non augeri in esse qualitatis. Major patet: Minor probatur. Dare jus ad gloriam, non est denominatio extrinseca in gratia, sed prædicatum intrinsecum, quod consequitur ad physicam ejus entitatem: Ergo repugnat gratiam, ut dantem jus ad gloriam, augeri, nisi etiam physicè, & in ratione habitûs & qualitatis augeatur.

160. Confirmatur primò : Quia cognoſcibilitas ſequitur immaterialitatem , repugnat augeri entis cognoſcibilitatem , non auctâ illius immaterialitate : Sed jus & acceptatio ad gloriam , à gratia habituali proveniens , conſequitur ad ejus phyſicam entitatem : Ergo repugnat illam , ut dantem jus ad gloriam, augeri, niſi etiam phyſica ejus entitas augeatur. A

161. Confirmatur ſecundò : Non poteſt augeri ratio ſpecifica , niſi etiam ratio generica augeatur, v. g. ſi intenditur albedo , debet etiam intendi color : Sed ratio habitûs & qualitatis eſt generica ad rationem gratiæ, ut patet : Ergo illa non poteſt augeri in eſſe gratiæ, niſi ſtatim in eſſe habitûs & charitatis augeatur.

162. Confirmatur tertiò : Si per actus remiſſos ſtatim augetur gratia in eſſe gratiæ , & tamen non augeatur in eſſe habitûs & qualitatis , niſi in ingreſſu gloriæ , ſeu in primo glorificationis inſtanti, ut in tertia concluſione aſſeruimus , ſequitur quod in hac vita nunquam ſalvetur æqualitas inter gratiam in eſſe gratiæ , & in eſſe habitûs & qualitatis , poſtquam homo juſtus aliquos actus remiſſos charitatis elicuit : Sed hoc videtur abſurdum : Ergo & illud. B

163. Ad objectionem reſpondeo , negando Antecedens. Ad cujus probationem, diſtinguo Majorem: Gratiam augeri in eſſe gratiæ, eſt eam augeri in ratione juris phyſici ad gloriam , ut hæreditatem , nego Majorem : eſt eam augeri in ratione juris moralis ad gloriam , ut præmium & coronam , concedo Majorem : & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. C

Explicatur ſolutio : Quando dicimus per actus remiſſos gratiam in eſſe gratiæ ſtatim augeri, non intendimus illam per tales actus augeri in eſſe gratiæ intrinſecè , ſeu acquirere majus jus intrinſecum ad majorem gloriam ut hæreditatem; cùm enim tale jus ſit filiationis divinæ, non datur niſi auctâ formâ intrinſecâ, dante & conſtituente rationem filij : ſed tantùm volumus per illos actus meritorios dari jus morale & meritorium ad majorem gloriam recipiendam , mediatè, id eſt mediante actu intenſiori , qui in primo inſtanti glorificationis elicitur , & diſponit phyſicè ad recipiendum augmentum gratiæ & gloriæ , actibus remiſſis in via elicitis debitum, ut in tertia concluſione declaravimus. D

164. Ex quo patet ſolutio ad primam confirmationem : conceſſa enim Majori , Minor diſtinguenda eſt : Jus phyſicum & intrinſecum ad gloriam ut hæreditatem conſequitur ad phyſicam gratiæ entitatem , concedo Minorem : Jus morale & extrinſecum ad gloriam , ut præmium & coronam, ſequitur ad phyſicam gratiæ entitatem, nego Minorem ; iſtud enim jus ſequitur immediatè ad actus meritorios de condigno vitæ æternæ, quales ſunt actus remiſſi charitatis , ut articulo præcedenti oſtendimus : unde licèt parvulis, cum gratia baptiſmali decedentibus , detur gloria per modum hæreditatis, non tamen per modum præmij & coronæ , quia nulla habent propria merita. E

165. Ad ſecundam, conceſſa Majori, diſtinguo Minorem: Ratio habitûs & qualitatis eſt generica ad rationem gratiæ , phyſicè ſpectatæ , concedo Minorem : conſideratæ eſſe moris, nego Minorem. Similiter diſtinguo Conſequens : Ergo illa non poteſt augeri in eſſe gratiæ , niſi ſtatim in eſſe habitûs & qualitatis augeatur , in eſſe gratiæ phyſicè ſpectatæ , concedo : in eſſe gratiæ moraliter conſideratæ , nego. Gratia igitur in eſſe gratiæ conſideratur dupliciter : primò in eſſe phyſico , ſecundùm quod eſt ultima differentia contrahens habitum ad talem ſpeciem : ſecundò in eſſe morali , quatenus mediantibus operibus meritoriis , per illam acceptatur homo ad gloriam ut coronam. Unde dicimus, quod quando gratia ſecundùm propriam rationem ſpecificam gratiæ augetur in eſſe phyſico , etiam debet augeri in ratione habitûs ; non tamen neceſſarium eſt, quod augeatur gratia in eſſe habitûs , quando augetur in eſſe gratiæ , in genere morali. Eſt exemplum in habituali gratia Chriſti , quæ quidem in eſſe phyſico finita eſt, etiam ſecundùm differentiam ſpecificam gratiæ, ut 3. p. qu. 7. art. 11. docent communiter Theologi cum S. Thoma, tamen ſecundùm moralem dignitatem, inquantum nempe eſt principium infiniti meriti, & ſatisfactionis infinitæ , eſt in genere gratiæ infinita, ratione ſuppoſiti operantis , ut ibidem docet S. Doctor.

166. Ad tertiam confirmationem dico, nullum eſſe inconveniens , quod in via non ſemper ſalvetur æqualitas & proportio inter quantitatem gratiæ in eſſe habitûs , & quantitatem ejuſdem in eſſe gratiæ , ſeu meriti ; ſed ſufficere quod ſervetur in patria, ubi etiam ſervabitur æqualitas inter quantitatem gratiæ , & quantitatem gloriæ ; nam in patria omnia conſummata erunt & perfecta. Imò in Chriſto non ſalvatur , nec ſalvari poteſt talis æqualitas & proportio ; cùm repugnet gratiam Chriſti in eſſe habitûs & qualitatis eſſe infinitam , licèt per illam meruerit præmium infinitum , ſaltem in eſſe moris, ſeu infiniti valoris & pretij , de quo Tractatu de Incarnatione , quando de gratia Chriſti diſſeremus.

167. Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem. Concilium Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 16. & can. 24. docet juſtificatos de die in diem per bona opera , ſubindeque per actus remiſſos charitatis , creſcere in accepta juſtitia, & magis juſtificari , ac ſanctiores fieri : Ergo cenſet per actus remiſſos charitatis, gratiam in eſſe phyſico qualitatis ſtatim augeri.

168. Sed negatur conſequentia : ut enim juſti cenſeantur per actus etiam remiſſos de die in diem creſcere in accepta juſtitia, & magis juſtificari, ac ſanctiores fieri , non oportet gratiam & charitatem in illis phyſicè actu augeri, majoremque fieri ſecundùm intenſionem , ſed ſufficit illam fieri majorem moraliter & jus ad majorem gloriam & charitatem , ſuo tempore conferendam, acquirere : ſicut peccatores per actus remiſſos vitiorum dicuntur creſcere in injuſtitia , & pejores fieri, licèt per tales actus nihil reale phyſicum in ipſis producatur; habitus enim vitioſi, ſicut & virtutes acquiſitæ, phyſicè non extenduntur, nec augentur per actus remiſſos , ſed ſolùm per actus habitu intenſiores, ut communiter docent Theologi.

169. Objicies tertiò : Id quod cadit ſub merito de condigno , confertur infallibiliter : Sed actus remiſſi merentur de condigno augmentum gratiæ & charitatis, ut ſtatim conferendum : Ergo tale augmentum ſtatim confertur. Major patet : Minor probatur. Actus remiſſi adæquant ſuo valore augmentum gratiæ & charitatis, prout conferendum ſtatim ; cùm in illo ſtatim dando non ſit major æſtimabilitas , quàm in illo ſecundùm ſe ſumpto: Ergo de condigno merentur tale augmentum, prout ſtatim conferendum.

Confirmatur

180. Confirmatur: Actus intenſus ut ſex, elicitus ab habente charitatem ut octo, majoris eſt dignitatis actu intenſo ut quatuor, elicito ab habente charitatem ut duo: Sed iſte ſecundus actus meretur augmentum gratiæ & charitatis, ut ſtatim conferendum: Ergo & primus.

181. Confirmatur ampliùs: Actus intenſus ut ſex habet, quantùm eſt de ſe, ut ſit meritorius de condigno augmenti gratiæ & charitatis, ut ſtatim conferendi: Sed hanc vim non amittit ex eo quod in ſubjecto intenſior gratia præcedat, aliàs pejoris conditionis redderetur ob majorem ſanctitatem ſubjecti, ut articulo præcedenti contra Bannem arguebamus: Ergo etiam in ſubjecto, in quo major gratia præcedit, & quod habet charitatem ut octo, meretur augmentum gratiæ & charitatis, ut ſtatim conferendum.

182. Ad objectionem, conceſſa Majori, neganda eſt Minor. Ad cujus probationem, nego Antecedens: actus enim charitatis non adæquant ſuo valore præmium, niſi connaturaliter conferendum: augmentum verò gratiæ & charitatis non datur connaturaliter, niſi proportionata diſpoſitio præcedat, qualem diſpoſitionem non eſſe actum remiſſum, vel æqualem, ſed ſolùm actum habitu intenſiorem, ſuprà oſtendimus; & ideò actus remiſſi charitatis cum tali augmento ut ſtatim conferendo non adæquantur moraliter. Unde

183. Ad primam confirmationem dicatur, ex eo quòd actus intenſus ut ſex, elicitus ab habente charitatem ut octo, majoris ſit dignitatis actu intenſo ut quatuor, elicito ab habente charitatem ut duo, ſolùm colligi talem actum eſſe majoris augmenti gratiæ & charitatis meritorium, non tamen augmenti ut ſtatim conferendi, propter rationem jam dictam.

184. Ad ſecundam verò, conceſſa Majori, nego Minorem: ſi enim actus charitatis ut ſex eliciatur à ſubjecto, habente charitatem habitualem intenſam ut octo, per accidens non erit meritorius de condigno augmenti gratiæ & charitatis, ſtatim conferendi: hoc tamen non provenit ex eo quòd, ratione majoris dignitatis ſubjecti, pejoris conditionis fiat quantùm ad dignitatem; ſed ex eo quòd augmentum ſtatim conferendum alterius ſit rationis & conditionis, & præter meritum A proportionatam diſpoſitionem in ſubjecto requirat, ut jam diximus.

185. Objicies quartò contra tertiam concluſionem: Si actus ferventiſſimus charitatis, quem homo in primo inſtanti glorificationis elicit, diſponeret ad augmentum gratiæ & charitatis, actibus remiſſis in via elicitis debitum, diſponeret etiam conſequenter ad augmentum luminis gloriæ, tali gratiæ & charitati correſpondens: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet: Minor probatur. Actus charitatis quem homo B in primo inſtanti glorificationis elicit, non procedit à fide, quæ in patria non remanet, nec per eam reguſatur, ſed per viſionem beatam: Ergo priùs intelligitur lumen gloriæ, ſeu viſio beatifica in ſubjecto, quàm talis actus charitatis in voluntate; & aliunde viſio illa ſemel data non poteſt ampliùs augeri: Ergo cùm nihil diſponat ad formam quam præſupponit in ſubjecto, & à qua dependet & profluit, talis actus charitatis ad augmentum luminis gloriæ diſponere nequit.

186. C Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam: licèt enim actus ille charitatis, quem homo in primo inſtanti glorificationis elicit, & per quem ad recipiendum augmentum gratiæ & charitatis, actibus remiſſis in via elicitis debitum, phyſicè ſe diſponit, procedat à viſione beata, & per ipſam reguletur; hoc tamen non obſtat quin poſſit eam in genere cauſæ diſpoſitivæ præcedere, ſubindeque ad augmentum luminis gloriæ phyſicè animam diſponere: D ſicut quælibet diſpoſitio ultima præcedit formam in genere cauſæ diſpoſitivæ, & ab illa procedit, ac in genere cauſæ efficientis dependet: *Calor enim, qui eſt diſpoſitio ad formam ignis, eſt effectus profluens à forma ignis*, inquit S. Thomas 3. p. quæſt. 7. art. 13. ad 2. & organizatio corporis eſt diſpoſitio ad receptionem animæ, & tamen corpus non habet eſſe organicum, niſi ab anima, ut docet idem S. Doctor 1. p. quæſt. 76. art. 4. ad 1. Eandem doctrinam, ac mutuam cauſarum dependentiam, & cauſalitatem, pluribus alijs exemplis in Tractatu de juſtificatione elucidavimus: unde hîc diutiùs immorari non expedit. *Diſp. 1. art. 8.*

TRACTATVS UNDECIMVS.

De quatuor Virtutibus Cardinalibus & vitijs oppoſitis.

Ad quæſtionem 57. D. Thomæ, & alias ſequentes.

PRÆFATIO.

NON ſatis de virtute bene mereri me arbitrarer, niſi poſt explicatas & commendatas virtutes Theologicas, brevem Synopſim & compendioſam tractationem ſubjungerem virtutum moralium, ac præcipuè earum quas Cardinales vocant, quibus cæteræ veluti cardinibus innituntur, & quæ cujuſque ſortis hominum negotia omnia & otia moderantur. Quare hoc unicum erit Diſputationum quas aggredior Argumentum: Virtutum ſcilicet quatuor moralium, quæ principem locum obtinent, & earum omnium Quæſtionum, quas ſupra centum D. Thomas in ſecunda ſecundæ inſtituit, expedita & dilucida explicatio. Atque ut primùm à nomine incipiam: ſolent hæ virtutes Cardinales vocari, quòd inter cæteras morales præcipuæ ſint, & primariæ actionum noſtrarum moderatrices, eâ prope ratione, quâ D. Gregorius domorum vel Eccleſiarum præpoſitos & rectores Cardinales nuncupavit, & quod ſolet dici ad alios regendos præponi, ipſe inuſitato vocabulo, incardinari *vocavit.*

Quòd verò ad partitionem attinet: quatuor eſſe duntaxat eas virtutes omnino neceſſè eſt; cùm potentiæ & facultates animæ virtutum capaces, quatuor duntaxat ſint, quarum quælibet earum virtutum unam ſibi vendicat, velut aliarum, quæ in eadem facultate recipiuntur, immobilem cardinem. Prudentia cæteris ſuperior, in prima & principe potentia, ſcilicet intellectu, ſedem obtinet: Juſtitia voluntatem regit, fortitudo appetitum iraſcibilem coërcet, temperantia concupiſcibilem moderatur. Jam verò ſi earum officia & munera exigas, ita paucis accipe. Prudentia rationis rectitudinem in rebus omnibus conſtituit: Juſtitia æqualitatem efficit in his operationibus quæ circa alios verſantur: Fortitudo robur & firmitatem habet, quibus timores compeſcit, & pericula non detrectat: Temperantia demum eas appetitiones, quæ in delectabile bonum toto impetu feruntur, veluti injectis habenis moderatur.

Hæc, quæ ad nomen, partitionem, & munera virtutum Cardinalium attinent, paucis explicari potuerunt. At quis eas laudes, quibus Sancti Patres eas virtutes exornarunt, vel integro volumine complecteretur? Sed cùm non minùs indecorum eſſet omnes præterire, quàm difficile omnes proſequi: quaſdam leviter & veluti ſummâ manu decerpam. D. Gregorius Cardinales virtutes egregiè quatuor ſpiritualis ædificij angulos vocat, quos ſi contingeret turbinibus concuti & everti, domus tota peſſum iret. D. Nilus eas eſſe dixit quatuor aromatum ſpecies, quibus cœleſte Thimiama conficitur, & quæ cœleſtes animas, menteſque, ac Deum ipſum, gratiſſimo odore perfundunt. Hildebertus Cenomanenſis quatuor rotas vocat currus myſtici, quo anima poſt partam victoriam in ſpeciem triumphi vehitur. Olympiodorus quatuor Cardinales ac præcipuos ventos, quibus animæ regio perflatur, ut inde

2. Moral. cap. 3.
l. de Orat. cap. 1.
Epiſt. 31.
In cap 1. Eccleſ.

aromata largiſſimè fluant. Sed demum fuſiùs D. Ambroſius quatuor virtutes Cardinales, quatuor ſpiritualis Paradiſi fluenta vocat. Confert enim ſapientiæ & vitæ fontem, ut Scriptura vocat, cum celeberrimo illo Paradiſi fonte; atque ut quatuor inſignes fluvij, Phiſon, Geon, Tygris, Euphrates, è Paradiſi fonte manabant, amœniſſimam regionem rigaturi: ita virtutes (inquit) *quatuor Cardinales, ad irrigandam & fœcundandam tellurem animæ, è Sapientiæ fonte dimanant. Sed poſtea, eâ collatione ſemel inſtitutâ, earum virtutum cum his fluminibus analogiam eleganter & fusè proſequitur. Prudentiam, inquit, per Phiſon velut per imaginem aut ſymbolum quoddam expreſſam fuiſſe, ob inſignes divitias, pulchritudinem, & oblimationem quam animæ confert. Geon temperantiam refert: ut enim hîc fluvius Æthiopiæ terram alluit, ita temperantia* abluit corpus abjectum, & carnis viliſſimæ reſtinguit incendium. *Fortitudinem Tygris rapidiſſimus repræſentat:* Hæc *enim* quodam curſu rapido reſiſtentia quæque tranſverberat, nec aliquibus curſus ejus impedimentorum hæret obſtaculis. *Demum juſtitiæ ſpeciem aliquam Euphrates exhibet; quòd vel ſolo Euphratis nomine fœcunditas, ubertas, lætitia, deſignentur. Quid verò juſtitiæ virtute fœlicius, quæ virtutum eſt fœcunda propago, quæ fructuum honoris & honeſtatis abundantiâ animam paſcit, quæ demum ſummâ lætitiâ, tum ipſum qui eâ præditus eſt, tum & cæteros etiam perfundit? Sed nefas eſſet non aliqua D. Ambroſij verba ſubnectere. Hæc pauça accipe.* Fons vitæ *(inquit)* ſapientia, fons gratiæ ſpiritualis, ita fons virtutum eſt cæterarum, quæ nos ad æternæ curſum dirigunt vitæ. Ex anima igitur quæ culta eſt, fons iſte procedit ut irriget Paradiſum, hoc eſt quædam diverſarum fruteta virtutum, quarum ſunt initia in quæ ſapientia dividitur. Quæ ſunt quatuor initia iſta virtutum, niſi unum prudentiæ, aliud temperantiæ, tertium fortitudinis, quartum juſtitiæ? Itaque ſicut fons eſt ſapientia, ſic flumina quatuor ſunt fluenta virtutum &c. *Item lib. 1. de officijs cap. 24. poſtquam Abraham, Joſeph, Job, & Davidis varias recenſuit virtutes, ut coronidem illis imponat, addit:* Quod his viris principalium virtutum officium defuit? Quarum primo loco conſtituerunt prudentiam, quæ in veri inveſtigatione verſatur, & ſcientiæ plenioris infundit cupiditatem; ſecundò juſtitiam, quæ ſuum unicuique tribuit, alienum non vendicat, utilitatem propriam negligit, ut communem æquitatem cuſtodiat; tertiò fortitudinem, quæ & in rebus bellicis excelſi animi magnitudine, & domi eminet, corporiſque præſtat viribus; quartò temperantiam, quæ modum ordinemque ſervat omnium quæ vel agenda vel dicenda arbitramur.

Lib. de Parad. cap. 3.



DISPVTATIO PRIMA.

De Prudentia & partibus ejus.

QVAMVIS prudentia in intellectu ſit, & per conſequens ſimpliciter virtus intellectualis ; quia tamen non ſiſtit in ſolo intellectu, ſed extenditur ad rectificandum appetitum, meritò à purè intellectualibus ſecernitur, & inter morales collocatur, veluti illarum regula, dux, & magiſtra : unde Philoſophus 6. Ethic. prudentiam *animæ ex virtute operantis veluti oculum* eſſe dicit, Chryſoſtomus in Pſalm. 13. *Lucernam animæ, Reginam cogitationum, magiſtram eorum quæ bona ſunt & honeſta*; & Maximus Tyrius diſſert. 40. prudentiam ait non aliter quàm matremfamilias ex rationis præſcripto omnia dirigere in familia proborum. Quod videtur ſumpſiſſe à Philoſopho, qui 1. magnorum moralium in ipſo fine prudentiam commendat, tanquam architectum quendam virtutum, & ſapientiæ velut atrienſem, toti virtutum familiæ præfectum, diſpenſantemque in ea, & præſcribentem munera ſingularum, ut ſapientiæ tanquam dominæ, cohibito affectuum tumultu, & omnibus domi rectè compoſitis, otium ad functiones ſuas, & liberum, enubilatis ijs quæ officere poterant, altiſſimarum rerum proſpectum paret. Porro ut hujus illuſtris virtutis naturam clarè percipiamus, definitio ejus breviter explicanda eſt ; Deinde quæ ſint partes integrales, ſubjectivæ, & potentiales illius, exponemus.

A gem, dirigit actus humanos & liberos, qui ſunt ipſa agibilia.

Tertiò notandum eſt, quod nomine agibilium intelligenda ſunt primò & præcipuè moralia, id eſt quæ ad bonos mores pertinent (à quibus boni ſimpliciter denominamur) & ad finem moraliter bonum, id eſt honeſtum conducunt ; ſecundariò verò & minùs principaliter quædam alia, quæ pertinent ad bonum & commodum vitæ humanæ, & ad benè vivendi quomodocumque rationem. Prudentia enim monaſtica v. g. non ſolùm valet ad dirigendos mores uniuſcujuſque in ordine ad honeſtatem, ſed etiam ad quærenda aliqua licita vitæ commoda, vel ad vitanda incommoda & pericula ; ad captandam aliorum benevolentiam, & vitandam offenſionem ; ad diſcernenda aliorum ingenia, & vivendum cum illis pacificè, & ſimilia. Unde Paulus Actor. 23. prudenter egit, quando ut impetum Judæorum declinaret, in mortem ipſius conſpirantium, injecit quæſtionem de reſurrectione mortuorum, ut Phariſæos & Sadducæos inter ſe committendo, utrorumque vim contra ſe frangeret. Prudenter, inquam, egit, ſive hoc fecerit ex altiori & honeſto fine, ut Evangelium diutiùs prædicaret, ſive tantùm ut vitæ ſuæ conſuleret. Chriſtus etiam prudentiſſimè reſpondit Phariſæis & Herodianis, *Reddite quæ ſunt Cæſaris Cæſari, & quæ ſunt Dei Deo*, ut invidiam quam ipſi conflare volebant, declinaret ; fuiſſetque reſponſum illud prudens, quamvis Chriſtus nihil aliud intendiſſet, quàm Judæorum calliditatem eludere.

3. Idem patet in prudentia œconomica, politica, & militari : prudentia enim œconomica non eò ſolùm pertinet, ut familia honeſtè vivat, curando ut omnes domeſtici mores ſuos conforment ad præſcriptum rectæ rationis, verùm etiam ut familiæ benè & commodè ſit in ijs quæ ad victum & veſtitum, aliaſque vitæ humanæ neceſſitates ſpectant, juxta illud Chriſti Lucæ 12. *Fidelis diſpenſator & prudens, quem conſtituit Dominus ſupra familiam ſuam, ut det illi in tempore tritici menſuram.* Prudentia etiam politica non ſolùm curat ut cives honeſtè vivant ſervando leges, verùm etiam ut abundent copiâ rerum neceſſariarum, & ut concorditer vivant & pacificè. Item prudentia militaris non curat ſolùm ut milites honeſtè vivant, & virtutem fortitudinis, aliaſque ſuo ſtatui convenientes exerceant, ſed etiam ut adhibeantur quæcumque alia ad bellum benè gerendum, & victoriam conſequendam neceſſaria : cujuſmodi ſunt, providere ſapienter de commeatu, captare opportunum locum, tempus, & occaſionem pugnandi, & alia hujuſmodi.

ARTICVLVS PRIMVS.

Definitio prudentiæ explicatur.

1. DEfinitur prudentia à Philoſopho 6. Ethic. cap. 5. *Recta ratio agibilium.* Circa quam definitionem primò obſervandum eſt, quòd duplex poteſt eſſe ratio agibilium, una generalis & communis, per quam regulæ benè operandi traduntur ; alia particularis, quâ in ſingulis actionibus præſcribitur quid hîc & nunc liceat, vel expediat, aut debeat fieri ſecundùm rectam rationem. Prima non pertinet ad prudentiam, ſed ad Theologiam, vel Philoſophiam moralem : ſecunda verò ſpectat ad prudentiam, quæ non circa univerſalia, ſed duntaxat circa ſingularia verſatur.

2. Secundò advertendum eſt, quòd ratio agibilium adhuc poteſt eſſe duplex : alia quæ ſe tenet ex parte potentiæ per modum habitûs operativi, & hæc eſt prudentia : alia quæ ſe habet per modum objecti inſpecti & conſiderati, & iſta eſt lex, quæ non eſt virtus, neque habitus operativus, ſed comparatur ad prudentiam, ut idea artificis ad artem : nam ſicut ars inſpiciendo ideam, perficit artefactum, ſic prudentia attendendo ad le-

ARTICVLVS II.

Quæ ſint partes integrales, ſubjectivæ, & potentiales prudentiæ?

5. TRiplex genus partium in qualibet virtute diſtingui ſolet: aliæ vocantur integrales; aliæ ſubjectivæ; aliæ potentiales. Partes integrales dicuntur non aliqui habitus aut actus partiales, ex quibus ipſa virtutis eſſentia coaleſcat (eſt enim quælibet virtus una ſimplex qualitas omnino indiviſibilis) ſed quædam conditiones, aut diſpoſitiones, aut actus, quibus perficitur opus virtutis. Partes ſubjectivæ ſunt ſpecies virtutis, de quibus illa eſſentialiter prædicatur, ſicut animal de homine, equo, leone &c. unde totum id quod eſt de ratione virtutis diviſæ, debet in ſingulis ejus partibus ſubjectivis reperiri. Partes denique potentiales vocantur quædam virtutes minùs principales, quæ alteri principaliori adjunguntur, cujus rationem non perfectè attingunt, ſicut partes ſubjectivæ; habent tamen cum illa connexionem, vel quia ordinantur ad actus minùs principales in eadem materia, vel quia in modo procedendi, & moderandi paſſiones & actus appetitûs, aſſimilantur modo proprio talis virtutis.

6. Partes igitur integrales prudentiæ à D. Thoma 2. 2. quæſt. 49. octo aſſignantur, nempe memoria, intellectus, vel intelligentia, docilitas, ſolertia, ratio, providentia, circunſpectio, & cautio. Ex quibus quinque priores ſpectant ad prudentiam ſecundùm quod eſt cognoſcitiva, conſiliando per eubuliam, & judicando per ſineſim, vel gnomen; nam omnes illæ deſerviunt perfecto conſilio & judicio. Tres verò poſteriores pertinent ad prudẽtiam ſecundùm principalem actum, qui eſt præcipere, vel applicare ad opus.

Memoria ergo eſt recordatio præteritorum, quæ plurimùm valet ad prudentiam. Intellectus ſive intelligentia dicit præſentium notitiam: ut enim prudenter judicemus, neceſſe eſt præſentem ſtatum rei nobis eſſe probè perſpectum. Docilitas importat affectum & promptitudinem ad diſcendum, quæ etiam multùm juvat ad prudentiam. Solertia deſervit ad hoc ut homo per ſeipſum inquirendo, citò aſſequatur perfectam rei æſtimationem. Ratio dicit aptitudinem ratiocinandi, & aliud ex alio legitimè colligendi; unde non ſumitur pro ipſa potentia ratiocinativa, ſed magis pro bona ejus diſpoſitione & uſu. Providentia importat proſpectum futurorum, vel, ut alij volunt, dicit rectam ordinationem eorum quæ ſunt ad finem. Circunſpectio dicit attentionem ad omnia quæ occurrunt, & conferentiam illius quod in finem ordinatur cum his quæ circunſtant, ne quid ex neceſſarijs deſit in opere. Cautio denique importat attentionem ad præcavenda mala, quæ bonis admiſceri poſſunt.

7. Partes verò ſubjectivæ prudentiæ, ſeu ſpecies ejus, ſunt duæ, nimirum prudentia monaſtica, quâ unuſquiſque regit ſeipſum, ſuoſque actus, intendens bonum proprij ſuppoſiti in ordine ad finem humanæ vitæ; & polyarchica, per quam multitudo gubernatur. Et hæc ſubdividitur in quatuor ſpecies, nempe in regnativam, politicam, œconomicam, & militarem, de quibus diſſerit S. Thomas 2. 2. quæſt. 50.

Prudentia regnativa eſt ipſa Regis prudentia, quâ civitatem vel regnum regit. Politica eſt illa quâ homines ſeipſos regunt in obediendo præfectis in ordine ad bonum commune. Oeconomica eſt illa quæ reſpicit adminiſtrationem bonorum familiæ. Militaris denique ea eſt quæ dirigit milites ad hoſtes oppugnandos, vel eorum inſultus repellendos.

Regnativa rurſus ſubdividitur in Monarchicam, quâ unus multitudini præſidet; Ariſtocraticam, quâ pauci, & magnates; & Democraticam, quâ multi, ut populus, gubernant in Republica.

8. Partes tandem potentiales prudentiæ, ſive quæ ordinantur ad actus minùs principales, deſervientes principaliſſimo, ſunt tres, nempe Eubulia, Sineſis, & Gnome. Etenim in intellectu practico in ordine ad agibilia, præter univerſalia judicia circa finem, quæ rectificat ſyndereſis, tres tantùm ſunt actus verſantes circa media, nimirum conſilium, judicium, & imperium; ex quibus perfectiſſimus eſt imperium, ad quod tam judicium quàm conſilium ordinantur; unde illud pertinet immediatè ad ipſam prudentiam, quæ inter virtutes media reſpicientes eſt perfectiſſima, ut fusè oſtendimus in Tractatu de actibus humanis diſp. 11. quæ eſt de uſu & imperio. Pro rectificando verò conſilio ponitur Eubulia, quæ idcirco bene conſiliativa dicitur. Ad rectificandum verò judicium ponuntur duæ virtutes, nempe Sineſis & Gnome, quarum prima judicat ſecundùm communes leges, & ideò eſt directiva communis juſtitiæ legalis; altera verò judicat ſecundùm rationem naturalem de his, in quibus deficit lex communis; à qua proinde dirigitur epiĸeia, quæ eſt altior juſtitia, quàm legalis communiter dicta. De his partibus prudentiæ, ſeu virtutibus illi annexis agit S. Thomas 2. 2. quæſt. 51. ubi fusè proſequitur quæ nos breviter & compendiosè expendimus.

9. Porro quàm virtus hæc homini neceſſaria ſit, tum ſacri tum prophani Authores paſſim docent; eamque unanimi conſenſu, certatimque commendant. Sic Proverb. 3. *beatus vir* dicitur *qui affluit prudentiâ*, vel Hebraïcè, *beatitudines viri*, ut multiplex beatitudo viri prudentis commendetur. Sic Ambroſius lib. de Paradiſo, quadruplicem fluvium inde promanantem explicans: *Phiſon prudentia eſt* (inquit) *& ideò aurum optimum habet.* Et paulò infrà: *Bene utique primo loco fluvius hic poſitus eſt, quia non unam gentem circunfluit: non enim anguſta quædam, ſed dives utilitatum prudentia eſt quæ pluribus proſit: ideò prima ut ſi quis de Paradiſo fuerit egreſſus, velut quoddam eum prudentiæ flumen excipiat, ne citò poſſit areſcere, ſed per hanc ad Paradiſum facilè revertatur.* Et lib. 1. de officijs cap. 27. *Primus officij fons eſt prudentia, qui fons & in cæteras virtutes derivatur: neque enim poteſt juſtitia ſine prudentia eſſe, cùm examinare quid juſtum quidve injuſtum ſit, non mediocris ſit prudentiæ.* Auguſtinus lib. de moribus Eccleſiæ cap. 24. *Non diutius de prudentia differendum eſt, ad quam dignoſcentia pertinet appetendorum ac vitandorum; quæ ſi deſit, nihil eorum de quibus jam dictum eſt* (ad juſtitiam, fortitudinem, temperantiam pertinentium) *effici poteſt.* Baſilius in conſtitutionibus monaſticis cap. 15. *Prudentiâ remotâ nihil cujuſvis generis eſt, quod licèt bonum videatur, non in vitium recidat, ſi aut alieno tempore, aut non adhibitâ moderatione fiat; ratio verò & prudentia ubi rebus bonis idoneum tempus ac modum definiunt, mirabile eſt quantus ex earum uſu fructus*

redundet &c. Demum Tullius quæſt. 2. Tuſculana: *Sine prudentia ne intelligi quidem ulla virtus poteſt &c.*

DISPVTATIO II.

De Juſtitia, & partibus ejus.

JVSTITIA ſecunda Cardinalium virtutum, prima eſt & præſtantiſſima inter morales: unde Philoſophus 5. Ethicorum cap. 1. *Præclariſſima virtutum* (inquit) *eſt juſtitia; & neque Heſperus, neque Lucifer ita admirabilis. Hæc* (ait Ambroſius) *virtus publica eſt, alijs nata, non ſibi: foris tota eſt, & quidquid habet, quadam inclementiâ ſui, dum rapitur amore communi, transfundit in proximos. Hæc* (ſubdit Ribadeneira lib. 2. de Principe Chriſtiano cap. 3.) *principio fundavit regna, fundata ſtabilivit, ſtabilita auxit, ornavitque, & quam obtinent amplitudinem, majeſtatemque conceſſit. Hæc populi vulneribus medetur, ſeditiones reſtinguit, exaſperatos animos mitigat, pacem firmat, bellis obſiſtit, Reges glorioſos facit, regnis ſecuritatem præſtat, & in primis Deum honorat ac reveretur, cui nullum poteſt eſſe ſacrificium gratius, nulla hoſtia acceptior, quàm victima juſtitiæ, cujus vinculo cœlum cum terra, ſuprema cum infimis, & extremæ, maximèque divulſæ mundi partes, inter ſe conjunguntur.* Demum ut ſcitè ait Porphyrius lib. 3. de abſtinentia, *Juſtitia virtutum omnium obſonium eſt:* nam ſicut fames, juxta Socratem, ciborum omnium condimentum eſt; ita juſtitia omnibus virtutibus gratiam atque ſaporem conciliat. De hac ergo tam præclara & illuſtri virtute, cujus (inquit Philo lib. de creat. princ.) tanta excellentia eſt, *ut nullus Poëta, nullus Scriptor ſatis laudaverit*, breviter hîc agendum eſt, & priùs ejus definitio explicanda, deinde partes ipſius recenſendæ.

ARTICVLVS PRIMVS.

Explicatur definitio juſtitiæ.

1. JVſtitia ſumitur duobus modis: Primò largè, pro collectione omnium virtutum, ſive prout dicit ſtatum omnium virtutum collectione perfectum; & hæc vocatur juſtitia generalis, de qua Chriſtus Matth. 5. dicebat: *Niſi abundaverit juſtitia veſtra pluſquam Scribarum & Phariſæorum, non intrabitis in regnum cœlorum:* & Matth. 1. Joſeph vocatur juſtus, id eſt perfectus in omni virtute, ſeu omnibus virtutibus exornatus. Unde quia radix omnium virtutum eſt gratia & charitas, multoties illæ nomen juſtitiæ ſibi aſſumunt, ut patet ex Auguſtino de natura & gratia cap. 38. & cap. ultimo, ubi ſic ait: *Charitas inchoata, inchoata juſtitia eſt: Charitas magna, magna juſtitia eſt: Charitas perfecta, perfecta juſtitia eſt:* & omnes in gratia conſtitutos, vocamus juſtos, propter ipſam gratiam. Secundò juſtitia ſumitur ſtrictè & determinatè pro virtute aliqua morali, quę eſt ad alterum, ponitque æqualitatem juris inter perſonas diverſas: unde definitur ab Ariſtotele 5. Ethic. cap. 1. & à Cicerone libro de officijs cap. de juſtitia, nec non ab Ulpiano lege *juſtitia* ff. de juſtitia & jure: *Perpetua & conſtans voluntas, jus ſuum unicuique tribuens.* Quæ definitio perfectè declarat naturam juſtitiæ, ut oſtendit D. Thomas 2. 2. quæſt. 58. art. 1. nam per hæc verba: *Perpetua & conſtans voluntas,* indicatur quòd juſtitia ſit virtus, cùm ſit voluntaria, ſive ex electione, ac firma & ſtabilis, quæ ſunt conditiones virtutis ut ſic; imò innuitur quòd ejus ſubjectum ſit voluntas, in qua ſola juſtitia ex moralibus virtutibus ſubjectatur, ut patet ex dictis in Tractatu de virtutibus in communi. Per reliqua verò verba, ſcilicet *jus ſuum unicuique tribuens*, indicatur proprium objectum juſtitiæ, ſive materia circa quam verſatur: aliæ quippe virtutes morales ſunt præcipuè in ordine ad operantem, & ad proprias ejus operationes; juſtitia autem eſt præcipuè circa ea quæ ad alterum ſunt, ſicut circa propriam materiam, & jus alienum ut ad æqualitatem ſervandum, tanquam proprium objectum reſpicit. Unde medium juſtitiæ, dicitur *medium rei*; medium verò aliarum virtutum, *medium rationis:* non quòd ipſa juſtitia non attendat etiam medium conſtitutum per prudentiam, atque adeò medium rationis; ſed quia hæc in materia juſtitiæ non aliter conſtituit medium, quàm per æqualitatem ſecundùm rem, ut ſcilicet tantùm reddatur, quantùm reipſa debetur: cùm tamen in materia temperantiæ & fortitudinis medium non ſit æqualitas à rebus determinata, ſed quam prudentia attentis omnibus circunſtantijs conſtituit, quæ proinde modò erit plus, modò minùs, modò ſic, modò aliter, ſecundùm quod circunſtantiæ temporis, loci, perſonarum &c. variantur. *Diſp. 2. art. 2. & 3.*

2. Porro jus quod eſt objectum juſtitiæ, adæquatè dividitur in jus naturale, & jus poſitivum, ut docet D. Thomas 2. 2. quæſt. 57. art. 2. Jus enim, ſive juſtum, eſt illud quod eſt adæquatum ſeu commenſuratum alteri: dupliciter autem poteſt alicui homini eſſe aliquid adæquatum, nimirum vel ex ipſa natura rei, putà cùm aliquis tantùm dat, ut tantumdem recipiat, & hoc vocatur *jus naturale*; vel ex aliquo condicto, ſive privato, ſive publico, & hoc appellatur *jus poſitivum*, quod ſubdividitur in divinum & humanum, rurſuſque humanum in Canonicum & Civile: nam licèt apud Philoſophos jus humanum non ſit niſi quod dicitur civile ſive temporale, eò quòd apud illos ſola externa & merè temporalis politia comperta eſſet; tamen apud Chriſtianos, qui agnoſcunt duplicem hominis ſocietatem, pro duplici proximo fine in quem homo dirigi poteſt, duplex quoque jus poſitivum, à duplici poteſtate fines illos intendente promanans, eſt agnoſcendum.

3. Si autem quæras, quid ſit jus gentium, & an à jure naturali & poſitivo diſtinguatur? Ad primam partem quæſiti reſpondeo, jus gentium dici illud quod eſt omnibus gentibus benè inſtitutis commune, & earum conſenſu vel ſaltem uſu inductum. Nam ſicut omnes gentes, tametſi regnis & provincijs diviſæ, habent ſemper moralem aliquam unitatem, & mutuâ communicatione indigent; ita etiam indigent jure aliquo & legibus, ſaltem uſu ipſo latis, & tantopere diffuſis, quantùm communicatio illa quam dirigunt. Ad ſecundam verò quæſtionem dico jus gentium contineri ſub jure poſitivo humano, quamvis aliquid participet de jure naturali.

4. Prima pars hujus reſolutionis probatur primò ex D. Thoma 2. 2. quæſt. 57. art. 3. ubi expreſsè docet jus gentium non eſſe jus naturale ; quod etiam apertè indicat 1. 2. quæſt. 94. art. 5. ad 3. & quæſt. 95. art. 4. & 2. 2. quæſt. 66. art. 2. ad 1.

Probatur ſecundò : Id quod ex libera hominum conſtitutione dependet, eſt jus poſitivum : Sed jus gentium ex libera hominum conſtitutione dependet : Ergo non eſt jus naturale, ſed poſitivum. Major patet, Minor probatur ex Juſtiniano in inſtitutis, de jure naturali, gentium & civili, ubi ait : *Jus gentium omni humano generi commune eſt : nam uſu exigente, & humanis neceſſitatibus, gentes humanæ jura quædam ſibi conſtituerunt.* Idemque habetur in cap. *Omnis lex.* Et Caius in Lege *Omnes populi* ff. de juſtitia & jure : *Quod naturalis ratio* (inquit) *inter homines conſtituit, id apud omnes æquè cuſtoditur, vocaturque jus gentium.* Ergo jus gentium non eſt determinatum ex rei natura, ſed ex hominum beneplacito, conformi naturali juri.

Tertiò : Jus naturale eſt immutabile & indiſpenſabile : Sed jus gentium poteſt variari, & in rigore in illo diſpenſari hominum authoritate ; nam cùm jure gentium ſit introductum, ut capti in bello juſto ſint ſervi capientium, de facto in fidei favorem in hoc eſt diſpenſatum ; dum ſtatutum eſt ab Eccleſia, ne Chriſtiani ab alijs Chriſtianis capti in bello juſto, ſint ſervi capientium, nec capientes habent verum dominium ſupra captos : Ergo jus gentium non eſt jus naturale, ſed poſitivum.

5. Secunda pars, quæ aſſerit jus gentium aliquid participare de jure naturali, colligitur ex D. Thoma 1. 2. quæſt. 95. art. 4. ad 1. ubi ait : *Jus gentium eſt quidem aliquo modo naturale homini, ſecundùm quòd eſt rationale, inquantum derivatur à lege naturali per modum concluſionis, quæ non eſt multùm remota à principijs, unde de facili homines in hujuſmodi conſenſerunt : diſtinguitur tamen à lege naturali, maximè ab eo quod eſt omnibus animalibus commune.* Ergo licèt jus gentium ſub jure poſitivo contineatur, aliquid tamen de jure naturali participat. Quare Bannez 2. 2. quæſt. 57. art. 3. dubio 3. concluſ. 3. dicit jus gentium eſſe quaſi medium, affinitatem habens cum jure naturali & civili poſitivo : quia cum jure naturali convenit primò in hoc quòd neutrum jus oportet eſſe ſcriptum : ſecundò, quòd ad ſui promulgationem non requiritur convocatio hominum, ſed in omnibus nationibus abſque præcone acceptatur : tertiò, quia jus gentium habet modum juris naturæ, quia jus naturæ eſt principium vel concluſio neceſſaria ; at verò jus gentium eſt quaſi modus quidam maximè neceſſarius ut jus naturæ ſervetur : quartò conveniunt in hoc quòd jus naturæ & jus gentium ubique apud omnes gentes cuſtoditur, & ſi oppoſitum fiat, omnes judicant malè fieri. Similia tradit Medina 1. 2. quæſt. 95. art. 4.

ARTICVLVS II.

Partes integrales, ſubjectivæ, & potentiales juſtitiæ recenſentur.

6. DVæ tantùm dantur partes integrales juſtitiæ, ſcilicet boni operatio, & mali vitatio ; non quidem ſecundùm quòd bonum & malum ſumuntur in communi, quia ſic pertinent ad omnem virtutem ; ſed prout bonum habet rationem debiti ad proximum, & malum rationem nocivi ; ſic enim ſpectant ad juſtitiam, & ex illo duplici actu completum munus & finis juſtitiæ coaleſcit. Cùm enim perfecti agentis ſit, & rem conſtituere, & conſtitutam conſervare, oportet ut ad eandem juſtitiam, cujus eſt conſtituere æqualitatem ad alterum, tribuendo illi quod ſuum eſt, pertineat etiam conſervare æqualitatem conſtitutam, vitando & removendo mala injuſtitiæ, per quæ deſtruitur. Primum dicitur *facere bonum* ; ſecundum *declinare à malo* ; unde ſine his duobus non eſt juſtitiæ opus integrum & perfectum.

7. Partes verò ſubjectivæ juſtitiæ, ſeu illius ſpecies ſunt tres, nimirum juſtitia commutativa, diſtributiva, & legalis. Prima eſt juſtitia partis ad partem ; ſecunda totius ad partes ; tertia partium ad totum. Cùm enim munus juſtitiæ ſit æqualitatem inter aliqua conſtituere, ut ſcilicet unumquodque alteri reddat quod ipſi debetur, juxta diverſas habitudines illorum, inter quæ ponitur æqualitas, diſtinctæ ſpecies juſtitiæ conſurgunt. Hujuſmodi autem habitudo tantùm eſt triplex, nempe vel partis ad partem, ut unaquæque det alteri quod ſuum eſt ; & hæc eſt juſtitia commutativa, ad quam pertinent commutationes, emptiones, venditiones, & omnes contractus ex quibus conſurgit obligatio unius partis ad alteram. Vel poteſt eſſe habitudo totius ad ſuas partes, ita quòd ipſum totum unicuique parti tribuat quod ei competit ; & hæc vocatur juſtitia diſtributiva, ad quam ſpectat diſtributio præmiorum, & bonorum communium : utraque verò dicitur juſtitia particularis, quia attendit bonum partium. Vel denique prædicta habitudo poteſt eſſe partium ad ſuum totum, ut ſcilicet unaquæque pars ita ſe habeat, ſicut bono totius expedit, tribuatque communitati quod debet ; & iſta appellatur juſtitia legalis, quia potiſſimùm curat, ut leges in ſuo robore conſerventur, & obſerventur, quatenus, mediâ hac obſervatione, ipſum bonum commune cõſervatur ; dividiturque in eam quæ reſpicit bonum commune & legum obſervantiam, attendendo ad verba legis, & non niſi juxta illa ad intentum legiſlatoris ; quæ retinet nomen communis juſtitiæ legalis, & dirigitur à Sineſi, quæ eſt virtus judicativa ſecundùm leges & regulas communes ; & in eam quæ prætermittendo verba legis, ſolùm attendit legiſlatoris intentionem & animum, ut ita fiat ſicut in hoc caſu attentis omnibus circunſtantijs fieri vellet ; & iſta vocatur Epikeia, & dirigitur à virtute judicativa ſupra communes regulas, ſcilicet Gnome, ut in fine articuli præcedentis dicebamus.

8. Partes demum potentiales juſtitiæ ſunt novem, nimirum religio, pœnitentia, pietas, obſervantia, gratitudo, vindicativa, veritas, amicitia, & liberalitas ; cujus novenarij numeri hæc ratio reddi poteſt. Virtus ordinata ad alterum, ſolùm poteſt deficere à perfecta juſtitia, vel quia id quod alteri reddit, deficit à ratione æqualis, vel quia deficit à ratione debiti. Primo modo deficiunt virtutes quæ ſunt ad Deum ; quidquid enim homo illi reddat, reddit minus quàm debet. Hujuſmodi verò ſunt religio, quæ tribuit Deo reverentiam & cultum, & pœnitentia, quæ exhibet illi pro peccatis ſatisfactionem. Similiter à ratione æqualis deficiunt virtutes quæ reſpiciunt patriam, & parentes, & perſonas in aliqua digni-

tate conſtitutas, & virtute, ſapientiâ, aliâve prærogativâ inſignes, nempe pietas & obſervantia, quia neque his à quibus naturale eſſe accepimus, neque his qui nobis exhibent documenta & exempla virtutum, poſſumus æquale reddere.

Secundo modo deficiunt virtutes, quarum materia non cadit ſub debito rigoroſo, quod eſt debitum legale, ſed dicuntur debiti earum actus ex ſola decentia & honeſtate virtutis, quod appellatur debitum morale. In quo debito eſt duplex gradus: nam vel poteſt eſſe neceſſarium ſimpliciter, ita ut ſine illo honeſtas morum conſervari non poſſit; vel ſolùm ad melius eſſe, ſine quo proinde rectitudo morum poteſt conſiſtere, licèt non perfectè. Et rurſus neceſſarium ſimpliciter poteſt attendi vel ex parte debentis; & ſic ponitur veritas, pertinet enim ad tale debitum, ut qualis homo eſt, talem ſe exhibeat alteri in factis & in verbis, in quo conſiſtit veritas, ſeu veracitas: vel poteſt attendi ex parte ejus cui debetur, prout aliquis recompenſatur ſecũdùm id quod fecit; quandoque quidem in bonis, & ad hoc ponitur gratitudo; quandoque verò in malis, & ad hoc ponitur vindicativa. Pro debito neceſſario ſolùm ad melius, ponuntur duæ virtutes, nempe amicitia, per quam homo tam verbis quàm factis convenienter ſe habet ad alios quibus convivit; & liberalitas, per quam convenienter dat, non alio titulo, niſi quia ipſum dantem decet: unde in his duabus virtutibus minimum eſt de ratione debiti.

9. De juſtitia eleganter diſſerit Ambroſius lib. de paradiſo cap. 3. ubi eam comparat Euphrati, qui eſt unus è quatuor fluminibus è paradiſi fonte promanantibus: *Euphrates* (inquit) *fœcunditas atque abundantia fructuum nuncupatur, præferens quoddam inſigne juſtitiæ, quæ omnem paſcit animam. Nulla enim virtutum lætiores videtur habere fructus quàm juſtitia, quæ magis alijs quàm ſibi prodeſt; & utilitates ſuas negligit, communia emolumenta præponens &c. Cauſam autem cur cæteri quâ commeant fluvij deſcribuntur, illam accipimus, quia ejus aqua vitalis aſſeritur, & quæ foveat ac augeat: Deinde quia ubi prudentia, ibi & malitia; ubi fortitudo, ibi iracundia; ubi temperantia, ibi & intemperantia plerumque eſt, aut alia vitia: ubi autem juſtitia, ibi concordia virtutum eſt cæterarum; ideò non ex locis quà fluit, hoc eſt non ex parte, cognoſcitur: non enim pars eſt juſtitia, ſed quaſi mater eſt omnium &c.*

DISPVTATIO III.

De religione, & actibus ejus.

AGIMVS priùs & ſpecialiter de religione, quàm de alijs virtutibus juſtitiæ annexis: tum quia primum tenet locum inter juſtitias potentiales: tum etiam quia inter virtutes morales præſtantiſſima eſt. Iſidorus Peluſiota lib. 3. Epiſt. 268. ait quod quemadmodum in corpore valentior pulchritudinis pars eſt oculorum pulchritudo; ita etiam in animo præcipua pulchritudinis pars eſt pietas, ſeu religio. Et Philo lib. de charitate ferè in fine, adjungi ait huic uni virtuti omnes alias, & ab ea non magis divelli poſſe, quàm umbram à corpore quod in Sole verſatur. Additque eò per illam ſubvehi hominem, ut qui eâ excultus fuerit, divinus quodammodo efficiatur, & ipſius Dei exiſtimatione non minùs honoretur, quàm totus populus, & totius qui gentis dignitatem obtineat. Ratio verò tantæ in hac virtute præſtantiæ eſt, quia hominem, à Deo quaſi per creationem abjunctum, eidem per cultum debitum religat, ut egregiè declarat S. Thomas opuſc. 19. contra impugnantes religionem cap. 1. ubi ſic diſcurrit: *Religio iteratam ligationem importans, oſtendit ad illum aliquem ligari, cui primò conjunctus fuerat, & ab eo diſtare incœpit; & quia omnis creatura priùs in Deo extitit, quàm in ſeipſa, & ab eo proceſſit, quodammodo ab eo diſtare incipiens ſecundùm eſſentiam per creationem; ideò rationalis creatura ad ipſum Deum debet religari, cui primò conjuncta fuerat, antequam eſſet, ut ſic ad locum, unde exeunt flumina, revertantur.* Religio ergo, juxta D. Thomam, *à religando* dicitur, quia homines quodammodo Deo religat: vel *à relegendo*, ut vult Cicero, quia religioſus debet ea quæ ſunt divini cultûs frequenter legere, & in corde revolvere: vel ut docet Auguſtinus 10. de civit. cap. 4. *à religendo*, quia Deum religere debemus, quem amiſeramus negligentes. His præmiſſis, ut hujus præſtantiſſimæ virtutis naturam percipiamus, ejus definitionem breviter explicare, & præcipuos ejus actus recenſere oportet.

ARTICVLVS PRIMVS.

Explicatur definitio religionis.

DEfinitur communiter religio: *Virtus quæ debitum cultum Deo tribuit, tanquam primo omnium principio.* 1. Dicitur primò *virtus*, quia eſt habitus bonus, & principium operationis laudabilis: eſt enim bonum & laudabile Deum colere debito ſeu convenienti modo. Unde hac particulâ rejicitur ſuperſtitio, ſeu falſa religio, quæ non eſt virtus, ſed vitium rectæ rationi oppoſitum: quia vel falſum Deum pro vero colit, ut faciunt Ethnici & Pagani; vel licèt verum Deum colat, non tamen honeſto & convenienti modo, ſed vel ſuperfluis cæremonijs à Deo rejectis, ut faciunt Judæi; vel inutilibus ad ſalutem animæ, & in errore contra fidem fundatis, ut Turcæ, Hæretici, & ſimiles. Quare particula *debitum*, ſignificat hoc loco idem quod conveniens. Nomine verò *cultus* non ſolùm importatur proteſtatio excellentiæ divinæ; ſed etiam ſubmiſſio ſeu ſubjectio hominis ad Deum: cultus enim, ſtrictè ſumptus & propriè, addit honori ſimplici ſubmiſſionem quandam ejus qui honorem exhibet, ita ut ſeipſum inferiorem profiteatur eo quem honorat. Unde fit ut cultus non poſſit eſſe niſi circa excellentiorem; cùm tamen honor id non poſtulet: & ideò Deus Sanctos ſuos honorat, palam faciens eorum excellentiam; non tamen propriè colit, quia nullo modo tali excellentiæ ſe ſubjicit. Nota etiam quòd quamvis hoc quod eſt, Deo ſe ſubmittere, videatur proprium humilitatis, non tamen ſecundùm eam rationem, ſecundùm quam religioni tribuitur: nam humilitas reſpicit talem ſubmiſſionem præcisè quia congruit noſtræ utilitati, ut nos intra limites conditionis noſtræ contineamus, ne per elationem extra eos feramur; religio verò reſpicit illam præcisè ut declarativam & proteſtativam divinæ eminentiæ, & ut ipſam tali ſubmiſſione honoremus. Denique in definitione adducta ſubditur,

tanquam

tanquam primo omnium principio, quia honor qui Deo exhibetur ut patri, & principio noſtræ originis, pertinet ad virtutem pietatis; qui verò ipſi ob beneficia ab eo accepta tribuitur, ſpectat ad virtutem gratitudinis, quæ formaliter reſpicit beneficium: ſed cultus, qui Deo debetur ob ſingularem & infinitam excellentiam in omni genere perfectionis, ex qua ipſi competit eſſe primum principium, ſupremumque omnium Dominum, à virtute religionis exhibetur. Unde objectum materiale hujus virtutis eſt cultus Deo conveniens, conſiſtens in actionibus internis vel externis, quibus Dei excellentiam proteſtamur, adorando, laudando, ſacrificando, &c. objectum verò formale illius eſt ſpecialis honeſtas, ſeu convenientia cum recta ratione, quæ eſt in eo quod ſupremæ excellentiæ divinæ reddatur honor, & cultus illi conveniens. Quæ ratio diſtinguit virtutem religionis ab aliis virtutibus, ſeu Theologicis, ſeu moralibus; quippe quæ non verſantur circa tale objectum formale, nec exercentur ad exhibendum Deo honorem, ob ſupremam ejus excellentiam, ſed propter alia motiva particularia, putà ob ſupremam ejus veracitatem, aut infinitam bonitatem,

2. Ex his intelliges, quanta ſit præſtantia virtutis religionis ſupra alias morales: nulla quippe earum habet objectum ita elevatum, ſicut eſt divinus cultus, ratione cujus ipſa religio Deum quodammodo attingit. Unde Divus Thomas hîc qu. 81. art. 6. in corp. ſic diſcurrit: *Ea quæ ſunt ad finem ſortiuntur bonitatem ex ordine in finem; & ideò quantò ſunt fini propinquiora, tantò ſunt meliora: virtutes autem morales ſunt circa ea quæ ordinantur in Deum ſicut in finem: religio autem magis de propinquo accedit ad Deum, quàm aliæ virtutes morales, inquantum operatur ea quæ directè & immediatè ordinantur in honorem divinum: & ideò religio præeminet inter alias virtutes morales.*

5. Intelliges etiam, religionem non eſſe virtutem theologicam, ſed moralem: nam virtus theologica habet ipſum Deum pro objecto quod & immediato, ut patet in fide, ſpe, & charitate; illæ enim reſpiciunt & attingunt Deum immediatè, & tanquam objectum quod; fides quidem ut ſupremam veritatem; ſpes ut ſummum bonum noſtrum; charitas verò ut ſummũ bonum in ſeipſo, ſummèque amabilem propter ſe. At religio aliquid creatum immediatè reſpicit, nimirum cultum qui Deo offertur, ut termino & fini cui; divina autem excellentia eſt ſolùm ratio ob quam Deo debetur talis cultus, non verò objectum formale & immediatum religionis. Poteſtque id explicari & illuſtrari exemplo juſtitiæ commutativæ, quam unus homo habet ad alium: ſicut enim objectum talis juſtitiæ, nec eſt ipſe proximus, nec jus exiſtens in illo, ſed res quæ ex tali jure proximo debetur; ſic objectum religionis, quæ eſt juſtitia hominis ad Deum, neque eſt ipſe Deus, nec jus quod habet, ratione ſummæ excellentiæ, ut ſummè à creaturis colatur, ſed ipſe creatus cultus, debitus propter talem excellentiam.

ARTICVLVS II.

De actibus internis religionis.

4. DVo tantùm ſunt actus interni religionis, de quibus agit S. Thomas hîc quæſt. 82. & 83. Primus eſt devotio, quæ eſt voluntatis quædam promptitudo ad Dei cultum & famulatum: non enim qualiſcumque voluntas ſerviendi Deo, vel oblatio ad ejus famulatum, meretur nomen devotionis, ſed illa tantùm quæ cum promptitudine & fervore ſpiritûs conjuncta eſt: unde promptitudinem illam cum devotione jungit Scriptura Exodi 35. ubi ſic dicitur: *Egreſſaque omnis multitudo filiorum Iſraël obtulerunt mente promptiſſimâ atque devotâ primitias Domino.* Utramque etiam SS. Patres ſimul conjungunt, ut Ambroſius lib. 1. de Caïn & Abel cap. 8. ubi de Abraham Patriarcha loquens ſic ait: *Adhuc cognoſce celeris ſtudia devotionis. Cucurrit, inquit, & accepit vitulum unum tenerum & bonum, & dedit puero, & feſtinavit facere eum. Vbique impigra devotio, & ideò fuit munus ejus acceptum.* Talem verò devotionem, & animi promptitudinem, in his quæ ad Dei obſequium pertinent, eſſe actum religionis formaliter & propriè, probat S. Thomas loco citato quæſt. 82. art. 2. hoc diſcurſu. Ad eandem virtutem pertinet velle facere aliquid, & promptam habere voluntatem ad illud faciendum; quia utriuſque actus eſt idem objectum & motivum formale: Sed operari ea quæ ſpectant ad Dei cultum & famulatum, pertinet propriè ad religionem: Ergo ad illum quoque pertinet habere promptam voluntatem ad illa exequenda, quod eſt eſſe devotum.

Neque valet, ſi dicas, illud multò magis pertinere ad charitatem, quæ nos impellit ut Deo nos totos tradamus, illique toto corde, totâ animâ, totâ mente, totiſque viribus adhæreamus, & ſerviamus. Reſpondetur enim, diverſum eſſe utriuſque virtutis motivum: nam charitas intendit Deo ut amico placere, illique ut tali nos unire, & ad bona opera prompto & ferventi animo exercenda impellit, quatenus illa Deo grata ſunt: religio verò intendit Deo ſervire propter ſupremam ipſius excellentiam, cultu & honore ſupremo dignam. Similiter licèt ſpes, obedientia, gratitudo, & aliæ quædam virtutes nos inclinent ad famulandum & obſequendum Deo, id tamen faciunt ex alio motivo, quàm ex ſola ſpeciali honeſtate, quæ eſt in ipſo cultu divino, ſive quia Deus ob ſupremam ſuæ naturæ excellentiam eſt dignus cui prompto animo ſervire velimus.

5. Secundus actus internus religionis eſt oratio, ut docet S. Thomas hîc quæſt. 83. art. 3. ubi ſic diſcurrit: *Ad religionem propriè pertinet, reverentiam & honorem Deo exhibere; & ideò omnia illa per quæ Deo reverentia exhibetur, pertinent ad religionem: per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, inquantum ſcilicet ei ſe ſubjicit, & profitetur orando ſe eo indigere, ſicut authore ſuorum bonorum: unde manifeſtum eſt quòd oratio eſt propriè religionis actus.*

Ut hæc doctrina clariùs percipiatur, & declaretur quâ ratione oratio, quæ pertinet ad intellectum, utpote quædam interna locutio & manifeſtatio, ſit propriè actus religionis, quæ reſidet

in voluntate, cùm ſit pars potentialis juſtitiæ obſervandum eſt cum Cajetano hîc quæſt. 81. art. 4. D. Thomam in aſſignando virtutibus proprios actus potiùs reſpexiſſe ad identitatem ipſarum virtutum, quàm ad identitatem potentiarum: & ideò omnem actum qui non reſpicit niſi unicam virtutem, appellat proprium talis virtutis, in quacunque potentia ſit. Quod ſi plures virtutes reſpiciat, illius vocat proprium, à qua habet primam ſpeciem boni & virtuoſi actûs, ac proinde cujus finem primariò reſpicit. Hac ratione idem S. Doctor ſuprà quæſt. 3. art. 1. confeſſionem externam dicit eſſe actum proprium fidei, quamvis illa ſit in potentia externa, & hæc in intellectu; quia prima bonitas talis confeſſionis ex fide eſt, & ejus finem reſpicit, non verò ex alia virtute. Et generaliter omnes actus externos, ſive virtutis, ſive vitij, attribuimus ut proprios illis habitibus, à quibus ſumunt primam ſpeciem deformitatis, vel rectitudinis, ut comeſtionem temperantiæ, externum luxum luxuriæ &c. non curando an ſint in eadem potentia, vel in diverſis. Quia ergo prima & eſſentialis bonitas orationis tota eſt à religione, quia eſt bonitas reverentiæ & cultûs, oratio dicitur propriè actus religionis, quamvis ſit in diſtincta potentia. Et ex hoc dicitur etiam actus religionis elicitivè, quia ut bene obſervat Bannez ſuprà quæſt. 3. citatâ, & Alvarez t. 2. diſp. 92. dupliciter poteſt aliquis actus dici elicitus ab aliqua virtute; vel propriè & ſtrictè, quia eſt immediata ejus operatio, ac proinde manet in eadem potentia; vel largè, ex eo ſolùm quod non ſit mediâ aliâ virtute, quamvis mediet alia potentia; dicitur enim talis actus elicitus, quia non eſt propriè imperatus: nam actus propriè imperatus ab aliqua virtute dicitur ille, qui ſit mediâ aliâ virtute eliciente; ſicut actus qui elicitur ab humilitate propter Deum, dicitur imperari à charitate; & ideò ubi una tantùm eſt virtus, qualitercumque influat in actum, dicitur hic procedere ab ea elicitivè. Hoc ſecundo modo oratio dicitur elici à religione; primo verò devotio, quæ in voluntate exiſtit.

6. Oratio definitur *Petitio decentium à Deo.* Subjectatur verò in intellectu: quia orare, quantùm ad ſubſtantiam actûs, nihil eſt aliud quàm internum noſtrum conceptum ad Deum ordinare, ipſi exprimere, intimare, ac notum facere; quod eſt munus intellectûs: quare ſi quis ſolâ voluntate deſideret, non tamen ordinet in Deum deſiderium ſuum, intellectualiter illi loquendo, non erit ibi vera oratio; ſicut in oratione externa non ſuffificit appetitus boni, niſi ille verbis & locutione ei cui oratio fit manifeſtetur. Unde alij ſic definiunt orationem: *Oratio eſt deſiderij coram Deo explicatio, ut aliquid ab eo impetremus.*

7. Quatuor verò in oratione velut partes integrales numerat Apoſtolus 1. ad Timoth. 2. *orationem, poſtulationem, obſecrationem, & gratiarum actionem.* Nam qui orat, primò accedit mente ad Deum: & hæc pars vocatur ab Apoſtolo ſpecialiter *oratio*, ſoletque pro ea ſumpta oratio definiri: *Aſcenſus ſeu elevatio mentis in Deum.* Deinde petit exprimendo ſuum deſiderium: & hæc dicitur *poſtulatio*, vel *ſupplicatio.* Tertiò proponit rationem impetrandi ex parte Dei, quæ eſt ejus ſanctitas, & Chriſti merita, per quæ petimus exaudiri: & hæc dicitur *obſecratio.* Tandem adhibet rationem impetrandi ex parte noſtra: & hæc eſt gratiarum actio; quia de acceptis beneficiis gratias agentes, impetramus potiora. Hæc D. Thomas hîc quæſt. 83. art. 17.

8. Dignitatem, efficaciam, & neceſſitatem orationis, mirum in modum SS. Patres commendant, ut frequens illius exercitium fidelibus perſuadeant. Dionyſius Areopagita lib. de divin. nomin. pulcherrimo ſymbolo, & erudienti hieroglyphico aureæ catenulæ è cœlis emiſſæ, ad ſydera, & ad ipſum Deum nos trahentis, orationem depinxit & adumbravit. Ei concinit Clemens Alexandrinus lib. 7. Stromatum, ubi rationem aſſignans, cur primi cultores Chriſtianæ religionis, manibus in cœlum elevatis orarent, ſubjungit: *Vt promptitudine & alacritate ſpiritûs aſſequamur eſſentiam, quæ apprehenditur intelligentiâ; & unà cum verbo corpus à terra educere conantes, erectam & elevatam animam deſiderio meliorum cogimus in ſancta progredi, magno animo corporis vinculum deſpicientes.*

Chryſoſtomus lib. 2. de orando Deum, docet quòd ſicut corpus humanum abſque nervis motum aliquem habere non poteſt, ita neque anima abſque oratione, ſubindeque quòd anima oratione deſtituta, eſt veluti paralytica. *Quemadmodum* (inquit) *corpus nervis cohæret, currit, ſtat, vivit, & compactum eſt, adeò ut ſi nervos incidas, univerſam corporis harmoniam diſſolves: ita animæ per ſanctas preces ſibi conſtant & compinguntur, ac pietatis curſum facilè peragunt. Quòd ſi teipſum deſtitueris precatione, perinde feceris ac ſi piſcem ex aquis extraxeris: ut enim piſci vita eſt aqua, ita tibi deprecatio. Per hanc datur velut ex aquis ſubvolare, cœlumque tranſcendere, ac prope Dominum fieri.*

Bernardus ſerm. 49. in Cantica aſſerit quòd oratio eſt cella vinaria, in quam Sponſus introducit Sponſam, hoc eſt animam dilectam, & ubi inebriatur vino devotionis, quod lætificat cor, & torrente voluptatis potatur.

Auguſtinus ſerm. 126. de tempore: *Oratio juſti* (inquit) *clavis eſt cœli: aſcendit precatio, & deſcendit Dei miſeratio. Licèt alta ſit terra, altum cœlum, audit tamen Dominus hominis linguam, ſi mundam habeat conſcientiam.* Et alibi in laudes orationis totus effuſus, ſic exclamat: *Quid oratione præclarius? Oratio eſt animæ ſanctæ præſidium, Angelo bono ſolatium, Diabolo ſupplicium, gratum Deo obſequium, columna ſanctarum virtutum, animæ ſcala, fundamentum fidei, religionis laus, perfecta gloria, ſpes certa, ſanitas incorrupta. O oratio ſancta! beatus qui te amat, ſed beatior qui te frequentat.*

Demum Caſſiodorus ad verſum illum Pſalmi 140. *Dirigatur oratio mea ſicut incenſum in conſpectu tuo*, hæc ſcribit: *Incenſum eſt odoriferi pigmenti ſuavis aduſtio, quæ carbonibus concremata, gratiſſimum fumum porrigit ad ſuperna, & odorantes delectabili jucunditate permulcet: ſic fidelium oratio, igne charitatis incenſa, divinis conſpectibus ingeritur, quæ magis humilitatis & compunctionis pondere ſublevatur. Virtutibus enim Dominus noſtris, tanquam bonis delectatur odoribus; nam & orationem ſanctam velut odorem ſuaviſſimum ſuſcipere Dominum in Apocalypſi legitur, ubi dictum eſt: Stetit Angelus ſuper aram Domini, habens thuribulum aureum in manu ſua, & aſcendit fumus ſupplicationum de manu Angeli in conſpectu Domini, ut daret de orationibus Sanctorum.* Aut ut vulgatus

textus habet: *Stetit Angelus ante altare, habens* A *thuribulum aureum, & data sunt illi incensa multa, ut daret de orationibus Sanctorum omnium super altare aureum, quod est ante thronum Dei; & ascendit fumus incensorum de orationibus Sanctorum, de manu Angeli, coram Deo.*

9. Ad eundem Psalmistæ versiculũ egregiè observat Bellarminus, qualitates bonæ orationis rectè designari similitudine Thimiamatis, quod offerebatur in tẽplo ex præcepto Dei mane & vespere, ut habetur Exodi 30. *Illud enim* (inquit) *has habebat qualitates: Primò cõstabat ex quatuor generibus oramatum, nimirum thure, galbano, oniche, &* B *stacte, ut monet S. Hilarius: hinc efficiebatur odor suavissimus. Secundò offerebatur in templi parte nobilissima & interiori, quæ dicebatur Sancta Sanctorum, ubi erant tabulæ Testamenti, & altare aureum. Tertiò offerebatur per Summum Sacerdotem. Quartò ponebatur super ignem, & inde excitabatur fumus rectà sursum ascendens. Quatuor aromata sunt quatuor virtutes, fides, fiducia, charitas, & humilitas. Ex his componitur oratio Deo gratissima. Templum Dei est homo.* Vos estis (*inquit Apostolus*) templum Dei, *1. ad Corinth. 6. sed pars interior est anima, in cujus mente est lex Domini, digito Dei scripta; & in cujus voluntate est altare aureum, cor videlicet mundum,* C *& ornatum gratiâ Dei. Summus Sacerdos est Christus: per illum enim, ut Advocatum nostrum, semper orare debemus, & ideò singulas preces sic concludimus:* Per Dominum nostrum Iesum Christum. *Denique ignis, qui fumum suavissimum, & directè sursum ascendentem excitat, est fervor desiderij: sed in recta ascensione notatur recta intentio, & jugis attentio. Qui enim orant ut videantur ab hominibus, illi aurâ temporali detorquent incensum, ut non rectà ascendat: illi etiam qui evagationes mentis habent, non dirigunt orationem ut debent; evagationes enim veluti flatus ventorum distrahunt & dissipant fumum orationis, ut non rectà sursum ascendat; & quia valde difficile est liberari ab omni evagatione* D *mentis, ideò Propheta hujus rei meminit, dicens:* Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo. Hæc Bellarminus.

Articvlvs III.

De actibus externis religionis.

PRæter duos actus internos religionis, jam explicatos, plures sunt externi, nimirum adoratio, sacrificium, oblatio, votum, juramentum, adjuratio divini nominis, ejusque per laudem assumptio: de quibus breviter hîc agendum est.

10. Adoratio definiri potest: *Honor externo corporis gestu Deo exhibitus.* Relictâ enim quæstione, an sit verè & propriè adoratio illa quæ interiùs in sola mente concluditur (quam tractat Vazquez tomo 1. in 3. p. disp. 93.) actio illacui nomen adorationis per prius accommodatum fuit, est quæcumque actio exterior, per corpus exercita, ad significandum internam reverentiam & venerationem, cujusmodi sunt genuflexio, discoopertio capitis, corporis inclinatio &c. Quamvis enim actus isti externi, secundùm se præcisè, ad bonum & malum sint indifferentes, ac proinde ad religionem non pertineant, nisi ut respiciunt internam devotionem, & possint adoratio appellari; ipsum tamen adorationis nomen non tribuitur actui interno, nisi in ordine ad prædictos motus, & ut eos includit: sicut nomen restitutionis non tribuitur absolutè voluntati restituendi, nisi in ordine ad exteriorem actum, vel potiùs tribuitur ipsi externo actui, ut stat sub tali voluntate.

Porro hæc obligatio colendi Deum externâ adoratione, juris est naturalis: Tum quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet & sensibili, ideòque duplicem adorationem Deo offerre tenemur, nimirum spiritalem, quæ consistit in interiori mentis devotione, & corporalem, quæ consistit in exteriori corporis humiliatione, ut discurrit S. Doctor 2. 2. quæst. 84. art. 2. in corp. Tum etiam, quia cùm homines socialiter vivant, debent non solùm Deo, vel Angelis, sed aliis quoque hominibus, suam erga Deum submissionem significare, seque esse veri Dei cultores & adoratores; quod facere nequeunt per actus purè internos & spiritales, hominibus incognitos.

11. Sacrificium est *oblatio rei sensibilis, à legitimo ministro Deo facta, per realem immutationem, ad testandum supremum illius dominium, in vitam & in mortem.*

Dicitur primò *oblatio*, quia hæc largè sumpta, est genus ad sacrificium & simplicem oblationem, nam in omni sacrificio aliquid Deo offertur. Additur *rei sensibilis*, ut excludatur interna oblatio, quâ mens se Deo offert, quæ non est propriè sacrificium, licèt interdum in Scriptura hoc nomine appelletur, ut Psal. 50. *Sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Subditur *à legitimo ministro*, quia cùm sacrificium sit excellentissimus & publicus Dei cultus, par est ut non fiat nisi à persona, publicâ authoritate ad id destinata, qualis est Sacerdos. Hinc Osias Rex, cùm non esset Sacerdos, & tamen sacrificium offerre vellet, à Deo punitus est, & leprâ percussus, quòd Sacerdotis officium usurparet 2. Paralip. 2. Additur *Deo facta*, quia sacrificium soli Deo debetur, nec hujusmodi cultum licet ulli creaturæ offerre. *Per realem immutationem*, quia ea quæ sacrificantur, in ipso sacrificio immutari debent, vel mactatione, vel combustione, vel fractione, &c. ut sic meliùs significetur illud offerri Deo, ut primo principio totius entis, qui potest suo supremo dominio res creatas destruere. Reliquæ particulæ, *ad testandum supremum illius dominium in vitam & in mortem*, positæ sunt ad declarandam specialem rationem cultûs, qui per actum sacrificandi intenditur & exhibetur, nempe ut profiteamur Deum esse authorem nostri esse, & dominum vitæ & necis; illâque hostiæ destructione, quasi vice nostri oblatæ, protestemur nos quidquid sumus illi debere, dignumque esse, ut si opus foret, & si ipse vellet, totum in ejus honorem insumeretur. Cùm enim ut rectè dicit Eusebius lib. 1. demonst. Evangelicæ cap. ultimo, naturali ratione viderent homines suam se vitam Deo debere offerre; quia tamen non conveniebat, neque Deus permittebat homines ipsos sacrificari, lege naturæ introductum est, ut homines vice sui ipsorum, animalia, vel alias res sensibiles Deo immolarent, protestando se eodem modo vitam suam oblaturos, si oporteret.

12. Ex his intelliges differentiam quæ reperitur inter adorationem, oblationem simplicem, & sacrificium: nam adoratio exhibet cultum Deo tanquam superiori, unde per illam homo suam erga Deũ submissionem significat: oblatio, ut domino

rerum omnium exteriorum, & ideò ipsi rem aliquam exteriorem offert, in quo distinguitur ab adoratione; sacrificium verò tanquam supremo vitæ & necis Domino, unde ad hoc significandum, res oblata destrui, vel saltem aliquo modo immutari debet. A

13. Dices primò, Si hæc definitio esset bona, sequeretur martyrium esse verum sacrificium, est enim oblatio exterior, quâ Martyr seipsum immolat Deo, in protestationem supremi dominij quod Deus in suam ipsius vitam & mortem habet: Sed hoc non admittunt communiter Theologi: Ergo &c.

Respondeo negando sequelam Majoris: ad proprium enim sacrificium requiritur, ut sacrificans activè, saltem indirectè concurrat ad immolationem victimæ; nam essentia sacrificij formaliter consistit in activa immolatione victimæ in divini cultûs protestationem facta: Martyr verò ne indirectè quidem activè concurrit ad immolationem sui corporis, sed merè passivè, sustinendo tantùm passionem & mortem à tyranno illatam: cùm enim non habeat vitæ suæ dominium, non potest illam activè destruere, sed tantùm illius destructionem pati. Hinc evidens infertur discrimen inter Martyrum & Christi mortem, quæ fuit proprijssimum sacrificium: Christus enim activè, saltem indirectè, operatus est suæ humanitatis immolationem; quia dum actu patiebatur, poterat non pati, & impedire omnes passiones, & mortem à Judæis illatam, non solùm subtrahendo se è manibus Judæorum, sed etiam non permittendo ut humanitas sua tormenta sentiret, per dotem impassibilitatis, quam communicare saltem ad tempus poterat corpori. Unde non solùm Christus habuit libertatem antecedentem vitandi passiones & mortem, sed etiam concomitantem, in actu patiendi & moriendi, quam potestatem non habent Martyres, qui illatos à tyranno cruciatus & mortem impedire non possunt. B

14. Dices secundò, Multa fuerunt sacrificia, tum in lege naturæ, tum in lege scripta, in quibus nulla fiebat destructio vel immutatio rei oblatæ, ut sacrificium Melchisedech qui obtulit panem & vinum in sacrificium, Genes. 14. nullâ mentione factâ de actione immutativa panis & vini. Similiter Levitici 23. panes primitiarum, & duo agni, sacrificari dicuntur; & tamen hæc postquam elevata erant à Sacerdote, coram Domino, cedebant in usum Sacerdotum: neque ibi præscribitur alia immutatio. Addi potest oblatio hirci viventis, Levitici 16. quem Sacerdos non aliter offerebat, quàm posità utràque manu super caput ejus, confitens omnes iniquitates filiorum Israël, & universa delicta atque peccata eorum, quæ imprecans capiti ejus, emittebat illum in desertum. Demum in nova lege in celebratione Missæ Christus offertur Deo in sacrificium, & tamen cùm corpus ejus sit gloriosum & impassibile, non destruitur, nec immutatur: Ergo ad sacrificium non requiritur vera & realis immutatio victimæ, sed sufficit ejus oblatio. C D

15. Respondeo negando Antecedens, nullum enim proferri potest exemplum sacrificij ex Scriptura, in quo non facile sit intelligere fuisse factam aliquam destructionem vel immutationem rei oblatæ. Nam de sacrificio Melchisedech affirmant celebriores Interpretes in cap. 14. Genesis, ipsum aliquid panis igni tradidisse, & aliquid vini libamine consumpsisse, ut fieri solebat in sacrificijs pacificis, id est ad gratiarum actionem institutis. Idem dicendum de panibus propositionis, & de panibus primitiarum; non tantùm enim panes illi coquebantur à Sacerdotibus, sed & aliqua eorum particula igni comburebatur, ut de panibus propositionis indicat textus Hebraicus Levitici 24. versu 9. ubi pro eo quod vulgatus Interpres ait de panibus propositionis, *Sanctum sanctorum est de sacrificijs Domini*, sic habet: קדש קדשים הוא לו מאשי יהוה *Sanctitas sanctitatum hoc ei de ignitionibus Domini.* Ignitio autem propriè significat combustionem & non coctionem panum. Similiter duo illi agni de quibus fit mentio Levitici 23. non tantùm elevabantur coram Deo, sed etiam occidebantur in Dei honorem, & postea in esum Sacerdotum cedebant, ut ibidem docent Interpretes. Nec obest quod Scriptura non faciat mentionem hujusmodi omnium actionum, quia non omnia semper exprimit, ut vel ex eo patet, quòd Apostolus ad Hebræos 9. referens id quod Moyses fecerat Exodi 24. sanciens vetus Testamentum, ait Moysem accepisse sanguinem vitulorum, & hircorum, cum aqua & lana coccinea, & hyssopo: ipsum quoque librum aspersisse. Cùm tamen in Exodo nihil de hyssopo, & lana coccinea, deque aqua & aspersione libri scriptum esset, sed id solâ traditione constaret, esset que Judæis adeò notum, ut Apostolo nullâ probatione opus fuerit. E

De hirco autem vivente, & in desertum emisso, cujus fit mentio Levit. 16. dici potest, illum non fuisse integrum sacrificium, sed partem unius integri sacrificij: duo enim hirci jubentur ibi offerri pro peccato populi, quorum unus occidatur, alter dimittatur in desertum, modo suprà dicto. Sicut Levit. 14. initio, jubentur offerri duo passeres pro lepræ mundatione: quorum unus immoletur, alter vivus dimittatur, & in agrum avolare sinatur. Nimirum ad repræsentandam Christi mortem, per hircum & passerem occisum: resurrectionem verò, per hircum, & passerem vivum. Vel quod Christus quà homo tantùm, passus, & mortuus sit: manens quà Deus, impassibilis & vivus. 16.

Demum ad id quod subditur de sacrificio Missæ, dicendum est corpus & sanguinem Christi destrui moraliter in Eucharistia, quatenus vi verborum ponuntur sub speciebus panis & vini in statu deteriori, inepto usibus suis naturalibus & humanis, atque tendente ad consumptionem & destructionem: cùm enim ibi ponantur modo indivisibili, ponuntur modo naturaliter inepto functionibus & usibus eorum proprijs. Item cùm ibidem constituantur per modum cibi & potûs, tendunt ad usum quo destruantur, & desinant esse, speciebus corruptis. Demum in sacrificio Missæ fit immolatio mystica ipsius Christi, quatenus vi verborum ponitur corpus sub specie panis, & sanguis sub specie vini, ad repræsentandam separationem utriusque, factam in cruce & in morte Christi. Unde in tali sacrificio fit mystica quædam sanguinis *per gladium verborum* effusio, ut Cyrillus loquitur: sicut sacrificia veteris legis, non sine physica sanguinis effusione, per victimæ realem occisionem peragebantur. De quo fusiùs in Tractatu de Eucharistia, cùm de sacrificio Missæ differemus. 17. *Disp. 11. art. 1.*

Explicatâ essentiâ & definitione sacrificij in communi, supereſt ut tradamus varias ejus spe- 18.

cies & diviſiones, ac multiplicia veteris legis ſacrificia, breviter hîc recenſeamus. Sacrificium ergo jam deſcriptum, multipliciter dividitur. Primò ratione materiæ dividitur in victimam, ſive hoſtiam, immolationem, & libamen: quando enim fiebat ex animalibus occiſis aut conſumptis, dicebatur victima, ſive hoſtia; quæ nomina ab hoſtibus victis, aut vincendis, & debellandis, derivata ſunt, eò quòd ad victoriam reportandam, vel ad gratias agendas pro illa reportata, offerri ſolebant. Quando autem fiebat ex rebus inanimis ſolidis, dicebatur immolatio, nomine deducto à mola, in qua fruges terebantur: quando ex liquidis, dicebatur libamen, eò quòd vinum, oleum, & alij liquores libarentur, id eſt ſui effuſione offerrentur Deo, ad ſignificandum ſupremum quod habet in vitam & in mortem dominiũ. Exempla hujuſmodi omnium differentiarum extant in lege Moſaïca: nam animalia munda occidebantur, id eſt oves, agni, boves, vituli, hœdi, capreæ, columbæ, paſſeres, & turtures; & multæ res inanimatæ ſolidæ offerebantur in ſacrificium, nimirum panis qui in fruſta ſecabatur, vel ex aliqua ſui parte comburebatur, reliquo cedente in eſum Sacerdotum, aut offerentium; ſimila quæ ſartagine, clibano, vel craticulâ coquebatur; ſal quod in ignem conjiciebatur; thus quod adolebatur; manipulus ſpicarum qui torrebatur; & triticum quod molâ vel piſtillo conterebatur: liquida quoque nonnulla ſui effuſione offerebantur, ut ſanguis, aqua, vinum, oleum.

19. Secundò ratione formæ, ſeu modi quo fiebat, dividi poteſt ſacrificium in cruentum & incruentum. Priùs fiebat ſanguinis effuſione, ut in occiſione animalium; poſteriùs ſine illa, ut in aliis oblationibus. Utriuſque generis fuerunt multa ſacrificia, non modò in lege Moſaïca, ut patet ex dictis, verùm etiam in lege naturæ: nam Abel, Noë, Abraham ſacrificarunt animalia per ipſorum occiſionem, Geneſ. 4. 8. & 15. Melchiſedech verò Rex Salem, & Sacerdos Altiſſimi, dicitur panem & vinum obtuliſſe in ſacrificium, Geneſ. 14. Valuitque hæc differentia veterum ſacrificiorum ad repræſentandum duplex Chriſti ſacrificium; unum cruentum in cruce peractum, ſecundùm quod Chriſtus dici poteſt Sacerdos ſecundùm ordinem Aaron; alterum incruentum in Euchariſtia, ſecundùm quod dicitur Sacerdos in æternum ſecundùm ordinem Melchiſedech. Unde Theodoretus: *Typum Melchiſedech gerebat Sacerdotij Dominici: ideòque Abrahæ panes, vinum, & maſſam farinæ viciſſim dedit, prout moris erat, Deo talia offerens; animadvertebat enim & in hoc typum patefieri.* *Quæſt. 63. in Geneſ.*

20. Tertiò dividebatur olim ſacrificium ratione formæ, in holocauſtum, hoſtiam pacificam, & ſacrificiũ pro peccato. Holocauſtum erat in quo tota res comburebatur, ut in fumum reſoluta ad Deum aſcenderet; eratque perfectiſſimum ſacrificium, quia in illo expreſſiùs ſignificatur omnia ipſius Dei eſſe. In aliis duobus ſacrificiis partim cremabatur, partim verò ſacerdotibus, aut offerentibus reſervabatur. Diſtinguebantur verò, quia hoſtia pacifica offerebatur pro beneficiis acceptis, vel accipiendis; ſacrificium verò pro peccato in ipſius expiationem.

Demum ex fine dividebatur in ſacrificium propitiatorium, ſeu hoſtiam, quæ pro peccatis præteritis offerebatur. Euchariſticum, quod & honorarium ſeu gratiarum actionis dicebatur, offerebaturque pro acceptis beneficiis in communi: pro beneficijs verò in particulari, erat hoſtia pacifica, ut fuit agnus Paſchalis in memoriam ſpecialis beneficij Ægyptiacæ liberationis. Impetratorium, quod erat pro futuris donis impetrandis, vel malis vitandis & præcavendis.

Cæterùm in lege gratiæ omnia hæc ſacrificia ceſſarunt, eſſetque ſuperſtitioſum aliquo ex illis uti: quia adeſt perfectiſſima hoſtia, & ſacrificium corporis & ſanguinis Chriſti Domini, quod in tot illis legalibus ſacrificiis figurabatur, atque ita debent ceſſare figuræ, exiſtente veritate. Unde ait Eccleſia in quadam collecta: *Deus qui legalium differentiam hoſtiarum, unius ſacrificij perfectione ſanxiſti &c.* Et Tridentinum ſeſſ. 22. cap. 1. exponens de Sacrificio Miſſæ prophetiam Malachiæ de oblatione munda in omni loco offerenda nomini Domini, concludit: *Hæc denique illa eſt quæ per varias ſacrificiorum, naturæ, & legis tempore, ſimilitudines figurabatur, utpote quæ bona omnia, per illa ſignificata, velut illorum omnium conſummatio & perfectio complectitur.*

21. Oblatio, ut diſtincta à ſacrificio, eſt actus quo res externas Deo offerimus ſine mutatione earum facta. Ita S. Thomas 2. 2. quæſt. 86. art. 1. in corp. ubi ſic habet: *Nomen oblationis commune eſt ad omnes res quæ in cultum Dei exhibentur, ita quod ſi aliquid exhibeatur in cultum divinum, quaſi in aliquid ſacrum quod inde fieri debeat, conſumendum, & oblatio eſt, & ſacrificium. Unde Exodi 29. dicitur: Offeres totum arietem in incenſum ſuper altare: oblatio eſt Domino odor ſuaviſſimus victimæ Dei. Et Levit. 2. dicitur: Anima cùm obtulerit oblationem ſacrificij Domino, ſimila erit ejus oblatio. Si verò ſic exhibeatur ut integrum maneat divino cultui deputandum, vel in uſu miniſtrorum expendendum, erit oblatio, & non ſacrificium.*

22. Hujuſmodi ſimplicis oblationis fit ſæpe mentio in Scriptura: nam Levit. 13. præcipitur oblatio de manipulis novarum ſpicarum: & Deuteron. 26. jubentur filij Iſrael tollere de cunctis frugibus ſuis primitias in cartallo, & ferre ad ſacerdotem, qui ponat ante altare Domini. Et ad Hebræos 5. ſic dicitur: *Omnis Pontifex ex hominibus aſſumptus, pro hominibus conſtituitur in his quæ ſunt ad Deum, ut offerat dona & ſacrificia pro peccatis.* Ubi per dona, quæ diſtinguit Apoſtolus à ſacrificiis, intelligit ſimplices oblationes primitiarum, aliarumque rerum, quæ non adolebantur aut conſumebantur in ſacrificium, ſed integræ Deo offerebantur ad uſum ſacerdotum & templi, ut Theophilactus & alij Patres exponunt.

23. Votum definitur à D. Thoma 2. 2. quæſt. 88. art. 2. & art. 5. in corp. *Promiſſio Deo facta ad ejuſdem Dei cultum.* Dicitur *promiſſio*, quia eſt voluntas obligatoria, differtque à ſimplici propoſito, quod eſt ſola voluntas & deſtinatio aliquid faciendi. Unde idem Sanctus Doctor loco citato articulo primo comparat promiſſionem cum imperio, in eo quod quemadmodum aliquis per imperium obligat alium, in quem habet poteſtatem, ita per promiſſionem obligat ſeipſum ad aliquid faciendum, vel omittendum; eademque de cauſa dici ſolet, votum eſſe legem privatam, quam quiſque ſibi ipſi imponit, & quâ ſeipſum obligat ad aliquid. Dicitur autem hæc promiſſio fieri Deo: quia licèt non modò votum coram

Sanctis & Prælatis fieri poſſit, ut eorum reve- A
rentia moveat ad ejus obſervationem, ſed ipſa
etiam promiſſio poſſit ad ipſos immediatè dirigi,
atque ad eorum cultum & obſervantiam referri,
ut patet in voto ſolemni quod in noſtro Ordine
emittitur, in quo ſic dicitur: *Promitto obedien-
tiam Deo, & B. Mariæ, & B. Dominico* &c. ni-
hilominus hæc promiſſio prout fit Sanctis, non
habet rationem voti formaliter, ſed tantùm ma-
terialiter, ut docet S. Thomas loco citato art. 5.
ad 3. quatenus ut ſit verè & propriè votum, debet
adjungi tacitè vel expreſsè alia promiſſio, quâ
promittimus Deo nos id facturos quod promitti-
mus Sanctis: & hæc promiſſio, quæ fit Deo, eſt
votum, & pertinet ad religionem; quæ verò fit
Sanctis, non eſt votum per ſe, ſed materia voti, B
ſeu alterius promiſſionis Deo factæ, & illi veluti
materiæ rationem voti formaliter afferentis; un-
de non cadit ſub religione, ſed ſub dulia, hyperdulia,
juſtitia, vel fidelitate, ut dicunt Salmanticenſes in
Tractatu de Virtutibus, exponentes generalem di-
viſionem omnium virtutum. Dicitur tertiò hæc
promiſſio fieri Deo, ad ejuſdem Dei cultum: quia
cùm votum ſit actus religionis & latriæ, eſt ordina-
tio eorum quæ quis vovet in divinum cultum & ob-
ſequium. Unde exiſtimo quòd ſi quis promittendo
Deo perpetuam caſtitatem, nullo modo intenderet
Dei honorem, ſed tantùm majorem temporalem
commoditatem, aut quid aliud, ille non propriè
voveret, neque talis promiſſio eſſet indiſpenſa-
bilis ab Epiſcopo, ſicut eſt verum votum perpe-
tuæ caſtitatis. C

24. Juramentum eſt *atteſtatio divini numinis, vel
invocatio divini teſtimonij, ad fidem faciendam,
promiſſionemve firmandam.* Unde ſecundùm ſub-
ſtantiam eſt actus intellectûs, quædamque locu-
tio, quâ Deum vocamus in teſtem ad confirman-
dam veritatem, fidelitatemque noſtram in ver-
bis & promiſſis: & quia hujuſmodi invocatione
profitemur divinam excellentiam, ſpectat elicitivè
ad religionem, ſicut de oratione & voto dixi-
mus. Debet autem juramentum, ut religioſum
ſit, tria obſervare, nempe veritatem, juſtitiam,
& judicium, ſecundùm illud Jeremiæ 4. *Iurabis,
vivit Dominus, in veritate, & in judicio, & in
juſtitia.* Veritas requiritur, quia Deus non niſi D
verum poteſt teſtificari: juſtitia, quia non vult
ſuo teſtimonio alicui injuſtè noceri: judicium,
quia Dei teſtificatio irreligiosè adducitur ſuper re
admodum levi, vel ubi nulla eſt neceſſitas.

25. Adjuratio fit cùm aliquem ad quippiam facien-
dum, vel omittendum obteſtamur per Deum ip-
ſum, ut ejus amor, timor, aut reverentia efficaci-
ter eum promoveat, ne alioqui videatur non ſa-
tis magni facere ſupremam ejus majeſtatem; vel
ut ejus timorem illi incutiamus. Hunc verò actum
pertinere ad religionem patet: quia per ſe facit
ad cultum Dei, quem honoramus hoc ipſo quòd
majeſtatem ejus reverenter interponimus, ut alius
ejus reſpectu, vel terrore moveatur. Eſſe autem E
ſpecialem ejus actum, & diſtinctum ab aliis, du-
bitari nequit, niſi de duobus, juramento ſcilicet
& oratione. Differt nihilominus à juramento,
quia juramentum uſurpamus ad nos ipſos obli-
gandos, vel ad aliquid confirmandum per Dei ve-
racitatem & authoritatem; adjuramus autem, ut
alium obligemus aut adigamus ad aliquid facien-
dum, vel ad quidpiam omittendum, propter re-
verentiam aut terrorem divinæ majeſtatis. Ab
oratione verò differt, quia adjuratio fieri poteſt
imperando, non deprecando, & tunc ſaltem eſt
actus ſpecialis, & omnino diverſus ab oratione,
quando verò fit deprecando, addit ſimplici ora-
tioni obteſtationem.

Ultimus actus religionis eſt invocatio, ſeu aſ- 26.
ſumptio divini nominis per laudem: de qua agit
S. Thomas 2. 2. quæſt. 91. art. 1. ubi docet divini
numinis laudes, hymnis, canticis, aliiſque ſimili-
bus modis celebrandas eſſe; non quidem ut Deo,
qui cordium eſt ſcrutator, quam de ipſo habemus
opinionem ſignificemus; ſed ut noſtros, audien-
tiumque animos ad eum amandum, venerandum-
que excitemus. Et quamvis Deus ut eſt in ſeipſo,
utpote ineffabilis & incomprehenſibilis, propriè
laudari non valeat, ſed ſit major omni laude, ſe-
cundùm effectus tamen, qui ab illo in nos pro-
veniunt, poſſumus ipſum laudare, juxta illud
Iſaïæ 63. *Laudem Domini annunciabo ſuper om-
nibus quæ reddidit nobis Dominus*, ut declarat S.
Doctor art. citato in reſp. ad 1.

DISPVTATIO IV.

De alijs virtutibus juſtitiæ annexis.

EXplicatâ definitione religionis, & præci-
puis ejus actibus, tam internis, quàm ex-
ternis, breviter agendum eſt de aliis vir-
tutibus juſtitiæ annexis, quæ partes ejus potentia-
les appellari ſolent. Unde ſit

ARTICVLVS UNICVS.

Aliæ partes potentiales juſtitiæ breviter explicantur.

PRæter religionem, quæ inter partes poten- 1.
tiales juſtitiæ primum locum obtinet, plures
aliæ aſſignari ſolent, nimirum pœnitentia, pietas,
obſervantia, obedientia, gratitudo, vindicatio,
veritas, amicitia, & liberalitas, de quibus agit S.
Doctor 2. 2. à quæſt. 101. uſque ad 123. præter-
quam de pœnitentia, cujus tractationem rejecit
ad quæſt. 85. tertiæ partis, ubi etiam nos de illa
dicemus.

Poſt religionem ergo, & pœnitentiam, quæ
ſunt in ordine ad Deum, ſequitur pietas, per quam
parentibus debitus cultus officiumque tribuitur:
parentes enim ſunt veluti ſecundarij quidam dij
reſpectu filiorum, tanquam ſecundaria principia
eſſentiæ & vitæ; unde repræſentant filiis quodam-
modo ipſum Deum, qui eſt primarius & ſummus
omnium Pater. Et ob hanc rationem (ut rectè
obſervat Philo in lib. de Decalog.) poſt præcep-
ta primæ tabulæ, quæ ad cultum Dei pertinent,
primum ſecundæ tabulæ inſtitutum fuit de hono-
re parentibus exhibendo. Quia verò in conſan-
guineis parentum ſanguis invenitur, idcirco pie-
tas aliquatenus quoque ad conſanguineos exten-
ditur, tanquam reſperſos primario illo & fontali
jure, quo parentibus obſtringimur. Illa quoque
reſpicit patriam: quia hæc etiam aliquo modo eſt
ortûs principium, & quia parentes fovet, & op-
portuna ad ortum & educationem præbet. Unde
Hierocles diſſertatione de obſervantia in pa-
triam, ſic ait: *Eſt patria, per Iovem, vel alteruter
quidam Deus, & primus maximuſque parens.*

Quare qui nomen ei impoſuit à re ipſa, non temerè patriam nominavit, vocabulo quidem à patre deducto, pronuntiato tamen fœmininâ terminatione, ut ex utroque parente mixtum eſſet. Atque hæc ratio ſignificat, patriam unam ex æquo duobus parentibus colendam eſſe. Præferenda igitur omnino eſt patria utrivis parentum ſeorſim; & ne ſimul quidem parentes ambos par eſt majoris fieri, ſed æquali honore dignari.

2. Pietatem ſequitur obſervantia, per quam homines aliquâ dignitate antecellentes, cultu quodam & honore proſequimur: ſicut enim parentibus & patriæ, quia ſunt principia naturalis eſſe & educationis, debemus peculiare obſequium & cultum, pro quo exhibendo conſtituitur pietas; ita ſuperioribus, quia authores ſunt noſtræ gubernationis & directionis, per leges, per præcepta, per conſilia, per doctrinam, &c. debemus ſpecialem honorem, ad quem præſtandum ponitur obſervantia. Nec ſolùm perſonas in dignitate jam conſtitutas, à quibus de facto gubernamur, obſervantiæ cultu proſequimur, ſed etiam omnes virtute, ſapientiâ, aliâve perfectione inſignes, quatenus ratione talis perfectionis apti ſunt nos dirigere, & idonei ad nobis prælucendum, dignique ad quorum exemplar conformare nos nitamur; ſubindeque honorem & cultum merentur, tametſi non tantum, quantum ij qui actu nobis impendunt gubernationis beneficium, pollentque in nos authoritate & poteſtate: iis ſiquidem colendis & obſervandis arctiùs aſtringimur, quippe qui actu in nos conferant gubernationis beneficium. Cave tamen ne putes obſervantiam reſpicere hujuſmodi beneficium, & in ejus compenſationem intendere, id enim ſpectat ad gratitudinem. Obſervantia itaque reſpicit beneficij illius fontem, ſeu excellentiam & dotem, ex qua tale beneficium prodit, vel prodire aptum eſt.

3. Comes obſervantiæ eſt obedientia; utraque enim reſpicit ſuperiorem, cum hoc tamen diſcrimine, quòd obſervantia illum ut præcellentem reſpicit; obedientia verò ipſum inſpicit ut potentem obligare ad aliquid faciendum, vel prætermittendum; unde per ſe reſpicit præceptum, ut præceptum eſt, eaque intentione operatur, ut illud impleat, ſubindeque ſpecialis eſt virtus; quia etſi ad omnium materias ſe extendat, in omnibus tamen unam inſpicit rationem formalem, quæ eſt ſuperioris præceptum, in cujus adimpletione, formaliſſimè ut tali, ſplendet ſpecialis honeſtas, præter honeſtatem ipſius rei præceptæ.

Vis autem præcipiendi ſupponit jus & poteſtatem regendi, quæ ex triplici capite provenire poteſt. Primò ex ratione cauſæ & effectûs; nam cauſa naturaliter habet poteſtatem in ſuum effectum; & hac ratione Deus poteſt imperare omni creaturæ rationali, quia eſt author illius, ipſa verò opus Dei & figmentum: idemque ſuo modo competit parentibus in filios. Secundò id convenit ratione totius & partis, eò quòd pars naturaliter ſubſit toti, & regatur ab illo; & hoc modo Reſpublica habet authoritatem & poteſtatem in ſingula membra. Tertiò provenit ex ratione agentis & patientis, vel inſtrumenti; agentis enim eſt movere & dirigere patiens, ſicut & cauſæ principalis ſuum inſtrumentum: ſic marito competit poteſtas in uxorem, domino in ſervum, hero in famulum &c.

4. Aſſignantur pro perfecta obedientia tres conditiones. Prima eſt quòd ſit cœca; non quòd homo non videat quid exequatur, quomodo enim alioqui ageret? aut quod temerariè & cœco modo A inruat in executionem, ſive honeſta, ſive illicita ſit (id enim longiſſimè abeſt ab eo qui ex virtute, & ſecundùm rectæ rationis regulam operatur) ſed quòd rationes præcepti, ſeu motiva quæ ſuperiorem induxerunt ad præcipiendum, non perſcrutetur, ſatiſque ei ſit, quidquid præcipiatur, dum illicitum eſſe non conſtat, præcipi ab eo qui locum Dei tenet. Unde Gregorius in 1. Regum lib. 2. cap. 4. *Vera obedientia nec præpoſitorum intentionem diſcutit, nec præcepta diſcernit; quia qui omne vitæ ſuæ judicium majori ſubdidit, in hoc ſolo gaudet ſi quod ſibi præcipitur operatur; neſcit enim judicare quiſquis perfectè didicit obedire.* Hanc obedientiam S. Dorotheus doctr. 1. ſub finem, vocat *indiſcretam & abſque ullo delectu*, B quaſi diceret exoculatam & cœcam; nam oculus mentis eſt diſcretio, ut Caſſianus collat. 2. cap. 2. notavit. Eam valde commendat Umbertus lib. 5. de erudit. relig. p. 2. cap. 16. ubi rectè admonet non poſſe regularem fieri ut jumentum apud Deum, niſi, quod alligatis ad molam truſatilem volvendam equis ſolemne eſt, ſenſus ac judicij ſui oculos occluſos, imò, ut ipſe loquitur, erutos habeat.

Secunda conditio obedientiæ eſt ut ſit prompta ad exequendum, ut nec præceptum differat, nec tergiverſetur, neque excuſet, nec lentè & cum torpore ad opus accedat. Imò præventio præcepti, ſeu executio actûs, quia cognoſcitur placere ſuperiori, etiamſi nondum præceptum promenti, C præſtantiſſimum obedientiæ exercitium continet, eſtque actus heroïcus illius: ſicut enim qui ante tempus condictum anticipat ſolutionem, elicit actum perfectæ juſtitiæ, ita qui præoccupat juſſum, elicit verè actum obedientiæ, & quidem perfectiſſimum. Unde Bernardus ſerm. 41. de diverſis: *Fidelis obediens* (inquit) *neſcit moras, ignorat tarditatem, præripit præcipientem; parat oculos viſui, aures auditui, linguam voci, manus operi, itineri pedes; totum ſe colligit ut imperantis colligat voluntatem.* Id eſt ut intelligat quæ ſit ejus voluntas.

Tertia eſt, ut ſit fortis in opere præcepto aggrediendo, & perſeverando in illo, ne propter rei difficultatem ab obediendo reſiliat; exemplo Salvatoris & Redemptoris noſtri, qui *factus eſt obediens uſque ad mortem, mortem autem crucis*, D ut ait Apoſtolus. Sive qui (ut loquitur Bernardus) *ne perderet obedientiam, perdidit vitam.*

5. Obedientiam S. Auguſtinus & D. Thomas cæteris virtutibus moralibus præferre videntur, eique palmam concedere: ille enim lib. 1. contra Adverſ. cap. 14. *Obedientia* (inquit) *maxima eſt virtus, & ut ſic dixerim omnium origo materque virtutum, in ea natura, cui ſic datum eſt arbitrium liberæ voluntatis, ut eam tamen neceſſe ſit vivere ſub poteſtate melioris.* Iſte verò hîc quæſt. 104. art. 3. hæc ſcribit: *Per ſe loquendo laudabilior eſt obedientiæ virtus, quæ propter Deum contemnit propriam voluntatem, quam aliæ virtutes morales, quæ propter Deum aliqua alia bona contemnunt.* Exiſtimo tamen illos SS. Doctores non velle præferre obedientiam religioni (præſertim cùm S. Thomas hîc quæſt. 81. art. 6. religionem omnibus virtutibus moralibus abſolutè anteponat) ſed eam eſſe obedientiæ præſtantiam arbitrari, ut ſoſis virtutibus Theologicis, & religioni cedere videatur.

6. Sexta pars potentialis juſtitiæ eſt gratitudo, ad cujus munus pertinet beneficium ab alio acceptum recognoſcere, & pro eo aliquid benefactori rependere, nempe gratiarum actionem, obſe-

quium, cultum, vel aliud beneficium. Hoc enim rationi consentaneum est, ut ostendit D. Thomas hîc quæst. 106. art. 3. hoc discursu: *Omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur, unde Dionysius dicit 1. cap. de divin. nomin. quòd Deus omnia in se convertit tanquam omnium causa: semper enim oportet quòd effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem quòd benefactor, inquantum hujusmodi, est causa beneficiati, & ideo naturalis ordo requirit, ut ille qui suscepit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ad benefactorem secundùm modum utriusque, & sicut de patre dictum est suprà, benefactori, inquantum hujusmodi, debetur honor & reverentia, eo quod habet rationem principij.*

Tres autem veluti gradus gratitudinis distinguit ibidem art. 2. Primus est beneficium agnoscere, & memoriâ tenere. Secundus est verbis hoc ipsum declarare, benefactorem laudando, & gratias ei agendo. Tertius, facto, seu rebus aliquid retribuere, pro loci, temporis, aliarumque circunstantiarum ratione, sive hoc sit honor & reverentia, sive auxilium, & sustentatio. De gratitudine quam Deo debemus, ob beneficia ab eo accepta, eleganter differit Bernardus serm. de quadruplici debito, ubi hæc habet: *Cùm ei donavero quidquid sum, quidquid possum, nonne istud totum est sicut stella ad Solem, gutta ad fluvium, lapis ad montem, granum ad acervum? Non habeo nisi minuta Deo, imò minutissima, corpus & animam, vel potiùs unum minutum, voluntatem meam; & non dabo illam ad voluntatem illius qui tantus tantillum tantis beneficiis prævenit, qui toto se totum me comparavit?*

7. Septima est vindicatio, quæ quodammodo se habet ad mala accepta, sicut gratitudo ad beneficia, quatenus utriusque est vicem rependere: sicut enim gratitudo bonum reddit pro bono, ita vindicatio malum pro malo, scilicet malum pœnæ pro malo culpæ; idque ut rectus ordo servetur, & quod extra ordinem recti per culpam prolapsum est, ad illum per pœnam revocetur. Sic Deus peccatores, qui ab ordine pulcherrimo justitiæ & legum divinarum, per culpam prolapsi sunt peccando, ad ordinem ipsius justitiæ reducet puniendo; ut nihil in mundo remaneat informe, sed omnia pulchrè suis locis & gradibus adaptentur. Unde Augustinus concione 1. in Psal. 58. *Iniquitas omnis, parva, magnave sit, puniatur necesse est, aut ab homine puniente, aut à Deo vindicante.*

Sed advertendum est cum Cajetano, hoc peculiare esse in virtute vindicationis, quòd persona in qua residet non possit per seipsam consummare actionem propriam talis virtutis (intellige de consummatione includente etiam actum externum; nam intrinseca bonitas in ipso virtutis subjecto completè habetur) quia materia ejus est malum pœnæ, quod nullus privatâ authoritate infligere potest: unde executio vindicativæ justitiæ solùm debet fieri à judice, cui est authoritas puniendi malefactores.

8. Octava est veritas, seu veracitas, quæ nos facit dicere verum, vel (quod idem est) veritatem & notitiam intellectu conceptam facit nos ad extra fideliter significare, rectè utendo verbis & signis, quæ nobis data sunt ad manifestandum alteri internos conceptus & judicia, ita ut his exteriora signa conformentur; hoc enim vocatur dicere verum. In quo datur specialis honestas, requirens specialem virtutem affinem justitiæ: est enim fidelis hæc manifestatio valde necessaria ad humanam societatem, atque adeò debita, debito saltem honestatis, his quibus convivimus, & cum quibus conversamur. Ad eam reducitur fides, seu fidelitas in promissis: est enim veritatis, seu veracitatis pars, quod factum promissioni respondeat.

9. Nona est amicitia, seu affabilitas, quæ est virtus, quâ quispiam convenienter se habet ad alios homines in communi conversatione, tam in dictis, quàm in factis, ita scilicet ut neminem verbis aut gestis offendat, & vicissim ipse aliorum dicta & facta sine offensione admittat. Ad quod licèt non teneamur debito rigoroso, benè tamen debito honestatis, sicut tenemur verum dicere, cùm fuerit loquendum.

De hac virtute sic egregiè Ambrosius lib. 2. de officijs cap. 7. *Nihil tam utile quàm diligi, nihil tam inutile quàm non amari: nam odio haberi exitiale ac nimis capitale arbitror. Itaque id agamus ut omni sedulitate commendemus existimationem opinionemque nostram; ac primùm placiditate mentis & animi benignitate influamus in affectum hominum: popularis enim & grata est omnibus bonitas, nihilque quod tam facilè illabatur humanis sensibus. Ea, si mansuetudine morum, facilitate animi, moderatione præcepti, affabilitate sermonis, verborumque honore, patienti quoque sermonum voce, modestiaque adjuvetur gratiâ, incredibile quantùm procedit ad cumulum dilectionis. Legimus enim non solùm in privatis, sed etiam in ipsis Regibus, quantùm facilitas blandæ affabilitatis profuerit, aut superbia, verborumque obfuerit tumor, ut regna ipsa labefactaret.* Quod exemplo Moysis & Davidis quantùm ad affabilitatem probat: *Quorum ille* (inquit) *sic sibi totius plebis mentes devinxerat, ut plus eum pro mansuetudine quàm pro factis admirarentur: iste tam facilis affectus, & mansuetus in imperio, ut eum & filiis parentes, & parentibus filij anteferrent; indeque Saül graviter indignatus contra Ionatham quòd apud eum plus valere amicitiam David, quàm pietatem paternam judicabat.*

10. Ultima pars potentialis justitiæ est liberalitas, quæ versatur circa divitias, illas ut decet expendendo, & aliis distribuendo: hæc enim non est vera species justitiæ, sed pars ejus potentialis, seu virtus justitiæ annexa; quia liberalis dat quod est suum, quodque non debetur alteri, nisi ex quadam honestate seu decentia; justitia verò præstat alteri quod ei legaliter debetur.

Observanda verò est distinctio actûs liberalitatis ab actu beneficentiæ, vel charitatis, & misericordiæ: nam quatenus donatio fit reprimendo concupiscentiam pecuniæ, ne ipsa plus æquo ametur, & propterea retineatur, est actus liberalitatis; quatenus fit ex bono affectu in eum cui donatur, est actus beneficentiæ, vel charitatis; quatenus verò fit ex intentione relevandi miseriam alterius, est actus misericordiæ.

DISPVTATIO V.

De fortitudine, & virtutibus illi annexis.

PRæter virtutes, quæ nobiliores & spirituales animæ nostræ potentias (intellectum scilicet & voluntatem) perficiunt, dantur aliæ, quæ coërcent, vel rectificant passiones appetitûs irascibilis & concupiscibilis, ne bonum rationis impediant, & ab ejus electione & prosecutione voluntatem avertant. Ut enim egregiè suo more discurrit S. Thomas hîc qu. 123. art. 1. *Ad virtutem humanam pertinet, ut bonũ faciat hominem, & opus*

opus ejus ſecundùm rationem eſſe. Quod quidem tripliciter contingit: uno modo ſecundùm quod ipſa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales: alio modo ſecundùm quod ipſa rectitudo rationis in rebus humanis inſtituitur, quod pertinet ad juſtitiam: tertio modo ſecundùm quod tolluntur impedimenta hujus rectitudinis in rebus humanis ponenda. Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis ſequatur: uno modo per hoc quod trahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud quàm rectitudo rationis requirat, & hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ: alio modo per hoc quod voluntatem repellit ab eo quod eſt ſecundùm rationem, propter aliquod difficile quod incumbit; & ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, quâ ſcilicet hujuſmodi difficultatibus reſiſtat, ſicut & homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia ſuperat & repellit.

Porro quia difficilius eſt ſuſtinere triſtia, & ad ardua ferri (quod præſtat fortitudo, frænando paſſiones circa hæc objecta) quàm à delectabilibus abſtinere, eiſque frui cum ea moderatione, quam temperantia indicit, ut Philoſophus 3. Ethic. cap 9. obſervat, idcirco priori loco ſtatuitur fortitudo, poſteriori temperantia, de qua diſputatione ſequenti dicemus.

Articvlvs Primvs.

Definitio fortitudinis explicatur.

1. FOrtitudo ex Tullio hoc modo definitur: *Fortitudo eſt conſiderata periculorum ſuſceptio, & laborum perpeſſio.* Vel aptiùs ex D. Thoma: *Fortitudo eſt virtus exiſtens in iraſcibili, coercitiva timoris, & audaciæ moderativa, inſtantibus periculis.*

Dicitur primò *virtus*, quia ut idem S. Doctor hîc quæſt. 123. art. 2. oſtendit, fortitudo ſpecialis virtus eſt, importans ſpecialem honeſtatem. Ubi enim eſt peculiaris difficultas in retinendo rationis præſcripto, ibi nobis opus eſt peculiari virtute: At in periculis mortis adeſt ſpecialiſſima difficultas, ut quis decenter & juxta rationis præſcriptum, tam interiùs, quàm exteriùs ſe gerat; nam vel excitatur ingens timor ad mali fugam, quem difficillimum eſt ita coërcere, ut non perturbet, & ad aliquid indecorum compellat; vel excitatur motus audaciæ ad mali repulſam, qui etiam moderandus eſt, ne temerè in periculum præcipitet; vel utraque affectatio alternantibus animi motibus, & veluti inter ſe confligentibus exoritur; & tunc utramque ſimul juxta rationis regulam temperare oportet: Opus igitur erit peculiari virtute, quæ has difficultates ſuperet, prædictoſque motus ſecundùm rationem moderetur.

Dicitur ſecundò, *exiſtens in iraſcibili*, ut non ſolùm à concupiſcibili excludatur fortitudo, ſed etiam à voluntate, in qua nullam ponimus virtutem, quæ ſit primariò ad moderandas animæ paſſiones. Enimverò virtus ibi duntaxat ponenda eſt, ubi ejus bonum conſummatur: bonum autem prædictæ moderationis non conſummatur in voluntate, ſed in appetitu ſenſitivo, cujus ſunt actus ipſæ paſſiones. De quo fusè in Tract. de virtutibus in communi, diſp. 2. art. 2.

Tertiò dicitur *coërcitiva timoris, & audaciæ moderativa*: quia ſicut pericula non aliter ſeparant voluntatem à bono rationis, niſi vel incutiendo nimium timorem, quo plus æquo formidantur, vel nimiam audaciam, quâ immoderatè & imprudenter invaduntur; ſic fortitudo non aliter firmat animum in illis, quàm reducendo utramque paſſionem ad debitam menſuram. Magis tamen ſpectat ad fortitudinem diminuere timorem, quàm audaciam; quia magis eſt ad ſtimulandum & roborandum, quàm ad detinendum & coërcendum: ſicut temperantia è converſo magis eſt ad detinendum & refrænandum, quàm ad firmandum & ſtimulandum; ideòque iſta ponitur in concupiſcibili, quæ maximè indiget fræno, propter vim & allicientiam boni concupiſcibilis; illa verò in iraſcibili, cui propter difficultatem objecti ardui potiſſimùm calcaribus opus eſt.

Ex his facilè intelliges, quodnam ſit objectum 2.
materiale & formale virtutis fortitudinis: objectum enim materiale illius duplex eſt, unum remotum, & aliud proximum: illud periculis & malis, præſertim graviſſimis, cujuſmodi ſunt mortis pericula, continetur: iſtud verò conſiſtit in affectibus timoris & audaciæ, quæ circa illa pericula verſantur. Objectum verò formale fortitudinis eſt ſpecialis illa honeſtas, quæ in hujuſmodi paſſionum moderatione relucet.

Articvlvs II.

Actus virtutis fortitudinis.

ASſignatur fortitudini duplex actus, ſcilicet 3.
aggredi, & ſuſtinere: ratio enim dictat aliquando pugnandum eſſe pro boni defenſione, ut impugnatores arceantur, & exterminentur; & tunc opus eſt aggreſſione forti & prudenti, quæ fit per audaciam moderatam: aliquando verò, & frequentiùs dictat eſſe patienter ſuſtinendum, ut manifeſtetur affectus voluntatis erga bonum virtutis, qui tantus eſt, tantique tale bonum æſtimat, ut quantumvis impugnatus, ab illo non recedat.

Si autem quæras, quis ex illis duobus actibus 4.
difficilior & principalior ſit? Reſpondeo perpeſſionem aggreſſione eſſe potiorem. Ita expreſsè docet Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 9. relatus à D. Thoma hîc quæſt. 123. art. 6. his verbis: *Sicut Philoſophus dicit in 3. Ethic. fortitudo eſt magis circa timores reprimendos, quàm circa audacias moderandas: difficilius enim eſt timorem reprimere, quàm audaciam moderari, eò quòd ipſum periculum, quod eſt objectum audaciæ & timoris, de ſe confert aliquid ad repreſſionem audaciæ, ſed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem, ſecundùm quod moderatur audacias: ſed ſuſtinere ſequitur repreſſionem timoris, & ideò principalior actus fortitudinis eſt ſuſtinere, id eſt immobiliter ſiſtere in periculis, quàm aggredi.*

Idem confirmat 3. Ethic. lect. 18. hoc diſcurſu: *Timor* (inquit) *imminet homini ab aliquo fortiori contra ipſum inſurgente; audacia autem conſurgit ex eo quod aliquis æſtimat eum quem invadit, ſuam non excedere poteſtatem. Difficilius porro eſt ſtare contra fortiorem, quàm inſurgere in æqualem, vel minorem.*

Accedit quod ille qui ſuſtinet, ſentit jam pericula imminentia; qui verò aggreditur, habet ea ut futura: difficilius autem eſt, majuſque proinde fortitudinis ſignum, non moveri à præſentibus, quàm à futuris.

Addo etiam, quòd aggreſſio eſt plenè voluntaria, quod non parùm imminuit difficultatem, atque etiam laudabilitatem. Unde de ſuſtinentia universè valet, quod ſigillatim de ſuſtinentia rapinæ, ad voluntariam rei ſuæ erogationem comparata, dixit S. Chryſoſtomus homil. 10. in 1. ad Theſſal. *Raptorem propter Deum patienter ferre, majus eſt, quàm ſponte benefacere. Quamobrem? eò quòd hoc quidem animi fructus eſt & voluntatis, unde & facilè fit: iſtud verò vis eſt & violentia. Et faciliùs quis mille talenta ſponte dabit, & nihil ſe paſſum eſſe putabit, quàm ut tres obolos, præter animi ſententiam abreptos, manſuetè ferat. Itaque iſtud magis eſt animi Philoſophia.* Item Gregorius homil. 35. in Evang. expendens illud Proverb. 16. *Melior eſt patiens viro forti, & qui dominatur animo ſuo, expugnatore urbium*, ſubdit. *Minor eſt ergo victoria urbes expugnare, quia extra ſunt quæ vincuntur; majus autem eſt quod per patientiam vincitur, quia ipſe à ſe animus ſuperatur, & ſemetipſum ſibimetipſi ſubjicit, quando eum patientia in humilitate tolerantiæ ſternit.* Demum Ambroſius 1. de officijs cap. 36. *Revera jure fortitudo vocatur, quando unuſquiſque ſeipſum vincit, iram continet, nullis illecebris emollitur ac inflectitur; non adverſis perturbatur, non extollitur ſecundis, & quaſi vento quodam, variarum rerum circumfertur mutatione. Quid autem excelſius & magnificentius, quàm exercere mentem, afficere carnem, & in ſervitutem redigere, ut obediat imperio, ut conſilijs obtemperet, ut impigrè in adeundis laboribus exequatur propoſitum animi ac voluntatem &c.*

5. Ex his intelliges, actum principaliſſimum fortitudinis eſſe martyrium; quippe cùm illud non in aggrediendo, ſed in ſuſtinendo conſiſtat: unde D. Thomas hîc quæſt. 154. art. 2. ad 3. ſic ait: *Principalior actus fortitudinis eſt ſuſtinere, ad quem pertinet martyrium, non autem ad ſecundarium actum ejus, qui eſt aggredi.*

ARTICVLVS III.

Virtutes fortitudini annexæ.

6. VIrtutes fortitudini annexæ quatuor recenſentur à D. Thoma quæſt. 128. art. unico, videlicet magnanimitas, magnificentia, patientia, & perſeverantia. Quam diviſionem ſumpſit ex Tullio lib. 2. de invent. cap. 2. Ad has verò quatuor reducit plures alias à Macrobio & Andronico enumeratas. Nam Macrobius lib. 1. in ſomnium Scipionis ponit ſeptem partes fortitudinis, ſcilicet magnanimitatem, fiduciam, ſecuritatem, magnificentiam, conſtantiam, tolerantiam, firmitatem. Andronicus etiam ponit ſeptem virtutes annexas fortitudini, quæ ſunt Eupſychia, Lema (non autem, ut corruptè legitur in multis exemplaribus, Lenia) vox autem Græca *Lima*, latinè ſignificat animi confidentiam & promptam audaciam; magnanimitas, virilitas, perſeverantia, magnificentia, andragathia.

7. Notat verò D. Thomas hujuſmodi virtutes ſpectari poſſe, vel prout verſantur circa materiam fortitudinis, id eſt circa pericula graviſſima, qualia ſunt pericula mortis; vel prout verſantur circa materiam minùs difficilem quàm ſit materia fortitudinis, in eaque fortitudinem imitantur. Si primo modo conſiderentur, vult eas eſſe partes integrales fortitudinis, id eſt virtutes neceſſarias ad officium integrum fortitudinis, duaſque priores ſe tenere ex parte aggreſſionis, poſteriores verò ex parte ſuſtinentiæ. Ex parte enim aggreſſionis primò requiritur, quòd fortis magnum habeat animum ad magna & ardua ſecurè aggredienda; & hæc eſt *magnanimitas*: ſecundò, quòd non deficiat in executione illorum, & ita eſt *magnificentia*, quæ eſt virtus magnorum operum factiva. Ex parte verò ſuſtinentiæ requiritur primò, ut animus difficultate præſentium malorum non frangatur per triſtitiam, decidatque à ſua magnitudine, & hæc eſt *patientia*: deinde ut ex diuturna difficilium paſſione non fatigetur, nec ab illorum ſuſtinentia deſiſtat, & ita eſt perſeverantia.

Si autem virtutes illæ ſpectentur prout verſantur circa pericula minora, quàm ſint mortis pericula, & alia minùs gravia & moleſta, ac denique circa materias in quibus minus eſt difficultatis, ſunt partes potentiales fortitudinis, quia ipſam imitantur, licèt ejus rationem non aſſequantur. Hæc D. Thomas, qui earumdem virtutum naturam ita luculenter exponit quæſt. 129. & ſequentibus, ut in illis diutiùs immorari non ſit opus.

Solùm hîc ſubjiciam quæ de virtute perſeverantiæ docet Bernardus Epiſt. 129. ubi illam quodammodo fortitudinis ornamentum, cæterarumque item virtutum quoddam coronamentum eſſe docet, his verbis. *Quid reſtat* (inquit) *niſi ut admoneamini de perſeverantia, quæ ſola meretur viris gloriam, coronam virtutibus? Prorſus abſque perſeverantia nec is qui pugnat victoriam, nec palmam victor conſequitur. Vigor virium, virtutum conſummatio eſt; nutrix ad meritum, & mediatrix ad præmium. Soror eſt patientiæ, conſtantiæ filia, propugnaculum ſanctitatis. Tolle perſeverantiam, nec obſequium mercedem habet, nec beneficium gratiam, nec laudem fortitudo.*

DISPVTATIO VI.

De temperantia, & partibus ejus.

HÆc eſt poſtrema inter Cardinales virtutes, de qua Philoſophus 3. Ethic. cap. 10. & D. Thomas hîc à quæſt. 141. uſque ad 171. De hac etiam eleganter diſſerit S. Proſper lib. 2. de vita contempl. cap. 19. ubi ſic ait: *Temperantia moderatum, pudicum, verecundum, ſerium facit. Hæc ſi habitat in animo, libidines frænat, affectus temperat, deſideria ſancta multiplicat, vitioſa caſtigat; omnia intra nos confuſa ordinat, ordinata corroborat; cogitationes pravas removet, inſeris ſanctas; ignem libidinoſæ voluptatis extinguit, animi teporem deſiderio futuræ remunerationis accendit, mentem placidâ tranquillitate componit, & totam ſemper ab omni vitiorum tempeſtate defendit.*

De hac ergo mirabili ac perutili virtute breviter hîc agemus: & primò quidem objectum ejus materiale & formale exponemus; deinde de partibus ejus ſubjectivis & potentialibus diſſeremus.

Articvlvs Primvs.

Assignatur objectum materiale & formale temperantiæ.

1. TEmperantia sumitur dupliciter: primò latè, prout in qualibet materia constituit actus humanos in debita mensura; quo pacto non est habitus specialis, sed generalis conditio omnium virtutum: secundò strictè, prout determinatè habet refrænare appetitum sensitivum in concupiscentijs & delectationibus corporalibus, quæ maximam vim habent deducendi à bono rationis; & sic est virtus specialis. Ubi enim specialis honestas reperitur, specialis virtus requiritur: At sicut specialis honestas est, quòd suum cuique reddatur, quòdque nemo injustè lædatur, sic & in eo quòd homo rectè ac moderatè se gerat circa delectationes corporeas, non obsequendo sensui, sed rationi: Ergo sicut justitia est aliqua virtus specialis, ita & temperantia, ut docet D. Thomas hîc quæst. 141. art. 2.

2. Materiale objectum talis virtutis sunt quidem delectationes corporeæ, non tamen omnes, sed illæ duntaxat quæ ex cibo & potu, & rebus venereis percipiuntur, ut docet idem S. Doctor eadem quæst. art. 4. ubi sic discurrit: *Temperantia est circa concupiscentias & delectationes, sicut fortitudo est circa timores & audacias: fortitudo autem est circa timores & audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur, quæ sunt pericula mortis: unde similiter oportet quòd temperantia sit circa concupiscentias maximarum delectationum: & quia delectatio consequitur operationem connaturalem, tantò aliquæ delectationes sunt vehementiores, quantò consequuntur operationes magis naturales. Maximè autem naturales animalibus sunt operationes, quibus conservatur natura individui per cibum & potum, & natura speciei per conjunctionem maris & fœminæ: & ideò circa delectationes ciborum & potuum, & circa delectationes venereorum, est propriè temperantia.*

Ex hoc infert in calce ejusdem articuli, quòd quia delectationes quæ ex cibo & potu, ac rebus venereis percipiuntur, consequuntur sensum tactûs, delectationes tactûs sunt propriè objectum materiale temperantiæ. Quam doctrinam desumpsit ex Aristotele 3. Ethic. cap. 10. ubi hæc scribit: *Circa hujusmodi igitur voluptates temperantia & intemperantia versatur, quæ cæteris quoque animalibus communes sunt, servileque ob id & ferinæ habentur. Hæc autem sunt tactûs & gustatûs, sed gustatu parùm, vel nihil uti videntur; quippe cùm gustatus judicium saporis sit id quod faciunt ij qui vel vina explorant, vel obsonia condiunt. At non admodum his oblectantur, vel non quatenus intemperantes, sed fruitione ipsa quæ tota per tactum efficitur in cibis, in potibus, & ijs quæ venerea nuncupantur. Unde gulæ deditus quidam Philoxenus Eryxius, guttur sibi longius gruis collo dari optabat, utpote qui tactu oblectaretur, circa quem intemperantia versatur.* Quibus verbis apertè Philosophus docet temperantiam propriè circa tactibilia versari, non quòd non versetur circa gustatilia, sed quia delectationes gustûs ex sensu tactûs consequuntur, ut confirmat vox illa Philoxeni, grue quàm homine dignior, collum gruis, ut diutiùs ipsi saperent cibi, exposcentis.

A Advertendum tamen est, quòd licèt virtus temperantiæ primariò & per se circa tactibilia versetur, secundariò tamen in moderanda oblectatione aliorum sensuum versari potest, nimirum quatenus illorum objecta ad voluptatem tactûs vel gustûs, mediante imaginatione incitant: ejusdem enim virtutis est moderari finem, & ea quæ sunt ad finem. Unde per accidens aliqui possunt dici intemperantes ex delectationibus circa odores, & alia à tactibilibus & gustabilibus sensibilia, nimirum quia interdum odores v. g. connexionem habent cum objecto sapido vel tactili, excitando species quibus hujusmodi objectum apprehendatur, & appetitum delectatione perfundat. Quo B pacto notat Philosophus bruta interdum affici delectatione ex visu vel auditu alicujus objecti: sic enim leo, audito bovis mugitu, delectatur; non quòd ille sonus ei gratus sit, sed quòd prædam & pabulum adventare animadvertat: unde vice versâ, etiamsi prædam videat, audiatve, aut olfaciat, tamen si potiri nequeat, irrugit, atque tristatur. Similiterque canis, licèt odore leporis delectari videatur, non tamen propter ipsum odorem, sed propter cibum quem sperat, cujus sensum accipit per odorem.

3. Ex dictis liquet, objectum formale temperantiæ esse bonitatem seu honestatem specialem, quæ reperitur in eo quod homo delectationibus ciborum & venereorum moderatè utatur, & secundùm præscriptum rationis. Si autem quæras quid illud præscriptum ferat? Respondet D. Augustinus libro de moribus Ecclesiæ cap. 21. *Habet vir temperans in rebus mortalibus & fluentibus vitæ regulam, ut eorum nihil diligat, nihil per se appetendum putet; sed ad vitæ hujus atque officiorum necessitatem, quantùm satis est, usurpet, utentis modestiâ, non amantis affectu.* Hac ratione aliqui à Clemente Alexandrino 2. pedag. cap. 1. reprehenduntur, quòd sint ut edant & saturentur. Alij autem laudantur, quòd edant ut sint. Et lib. 3. cap. 7. idem Clemens mensuram talium delectationum asserit esse corpus, æquè ac pes est calcei mensura: id est, mensura illarum est necessitas corporis, sicut calcei mensura est necessitas pedis. Unde Seneca Epist. 88. *Temperantia voluptatibus imperat, illas odit atque abigit, alias dispensat, & ad sanum modum dirigit, nec unquam ad illas propter ipsas venit: scit optimum esse modum cupitorum, non quantùm velis, sed quantùm debeas sumere.* Et D. Thomas 2. 2. quæst. 141. art. 6. in corp. *Omnia delectabilia* (inquit) *quæ in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam hujus vitæ necessitatem, sicut ad finem: & ideò temperantia accipit necessitatem hujus vitæ, sicut regulam delectabilium quibus utitur, ut scilicet tantùm eis utatur, quantùm necessitas hujus vitæ requirit.* Regula ergo temperantiæ in rebus venereis hæc est, E ut extra legitimum matrimonium planè ab illis abstineatur; & in matrimonio eatenus quisque illis utatur, quatenus recta ratio dictat esse conveniens ad prolis susceptionem. At in cibo & potu sumendo regula temperantiæ est, ut sumatur quantùm est opus ad bonam corporis valetudinem, & idoneam mentis ad suas functiones dispositionem: hic enim est finis propter quem cibus & potus est institutus. Quare nec plus, nec alio modo, neque etiam minus sumendum est, nisi major ratio gravioris mali vitandi, aut majoris boni obtinendi dictet aliter esse faciendum. Quo modo potest aliquis medicinæ causâ, ex præscripto Medicorum, varia edulia ad vomitum

excitandum copiosè sumere, aut vinum generosum, ad venenum aliquod frigidum expellendum, largiter bibere. Contra etiam potest ad satisfaciendum pro peccatis, vel ad carnem magis domandam, & subjiciendam rationi, vel ad meliùs vacandum contemplationi, aliosque fines bonos, abstinere à cibo & potu, alioqui moderato; ut fit per abstinentiam, quæ est usus minoris cibi in quantitate aut qualitate, quàm ratio temperantiæ per se postulat; & per jejunium, quod continet rationem victûs duriorem, & abstinentiam longiorem, in eo consistentem, quod à quibusdam ciborum generibus abstineatur, & semel tantùm ac seriùs refectio sumatur, ut Ecclesiæ consuetudine receptum est.

5. Ex his intelliges, temperantiam sic posse rectè definiri, vel describi: *Temperantia est virtus, quæ moderatur appetitum circa delectabilia secundùm tactum & gustum, prout rectam rationem decet, ob specialem honestatem quæ est in tali moderatione.* Vel ut ait Augustinus lib. 1. de libero arbit. cap. 13. *Temperantia est animæ affectio coërcens & cohibens appetitum ab ijs rebus quæ turpiter appetuntur.* Vel ut scribit Ambrosius lib. 1. de Jacob & de vita beata cap. 2. *Temperantia est virtus quæ maximè istarum passionum restinguit ardorem, quæ primùm sobrietate atque moderatione animum temperat, mentem informat, deinde etiam deliciarum abstinentiâ restringit habenas corporalis ferocitatis &c.*

ARTICVLVS II.

Partes subjectivæ temperantiæ.

6. QVatuor partes subjectivas seu species temperantiæ assignat D. Thomas hîc quæst. 143. scilicet abstinentiam, sobrietatem, castitatem, & pudicitiam. *Oportet enim* (inquit) *diversificari species virtutum, secundùm diversitatem materiæ, vel objecti. Est autem temperantia circa delectationes tactûs, quæ dividuntur in duo genera: nam quædam ordinantur ad nutrimentum, & in his quantùm ad cibum est abstinentia, quantùm autem ad potum, propriè sobrietas. Quædam verò ordinantur ad vim generativam: & in his quantùm ad delectationem principalem ipsius coïtûs est castitas; quantùm autem ad delectationes circunstantes, putà quæ sunt in osculis, tactibus, & amplexibus, attenditur pudicitia.*

7. Abstinentia ergo est virtus cupiditates & delectationes esculentorum inordinatas refrænans, & in ipso esu debitam moderationem constituens. Unde proprius actus hujus virtutis est subtractio ciborum, secundùm rationem regulata, & in eo consistens, quòd homo à cibis abstineat prout oportet, pro congruentia hominum cum quibus vivit, & personæ suæ, & pro valetudinis suæ necessitate. Quod ut meliùs percipiatur, Advertendum est quòd hæc subtractio dupliciter fieri potest: primò subtrahendo ea tantùm quæ temperantia non permittit, & in quibus foret excessus vitiosus per immoderantiam cibi; & hæc dicitur propriè actus temperantiæ: secundò privando se voluntariè eâ quantitate vel qualitate ciborum, quam temperantia permittit, quæque si sumeretur, nullus foret excessus; & hæc magis propriè vocatur abstinentia.

8. Sobrietas propriè loquendo est species aliqua temperantiæ, quæ versatur circa potum, non quemcumque, sed inebriare valentem, & cerebrum perturbare, uti est vinum, in quo oportet maximè observare debitam mensuram, eò quòd quilibet excessus vini, etiam modicus, valde nocivus & vituperabilis est, & plusquam excessus cibi, etiam major. Dixi sobrietatem versari circa potum inebriare valentem: quia hunc solùm moderatur sobrietas, eò quòd speciali modo, nimirum perturbando mentem, bonum rationis impediat. Potus verò non inebrians, ut aqua, non est materia istius virtutis, neque ejus excessus dici potest ebrietas, quæ est vitium oppositum sobrietati, sed magis contrariatur abstinentiæ, & ad gulam reducendus est.

9. Ex his patet sobrietatem esse virtutem specialem, distinctam scilicet ab abstinentia, & ab alijs temperantiæ speciebus, propter speciale impedimentum usûs rationis quod affert potus inebrians, ad quod removendum hæc virtus ordinatur. Adde etiam propter specialem difficultatem, quæ est in vitando excessu circa vinum: multi enim qui à cibo immoderato abstinent, peccant tamen circa excessum vini, & ab illo solent homines difficiliùs abstinere.

10. Notat verò D. Thomas hîc quæst. 149. art. 4. sobrietatem esse quidem omnibus necessariam, sed multò magis quinque generibus personarum. Primò scilicet juvenibus, quia in eis major est pronitas ad concupiscentias, quas oportet refrænari per sobrietatem & abstinentiam à vino immoderato, quo libidinis faces accenduntur. Secundò mulieribus, propter mentis debilitatem, quæ facilè vini potu turbatur, ex quo proclive illis est labi ad indecora. Tertiò senibus, in quibus ratio vigere debet, ut alios erudire valeant. Quartò Episcopis, & quibuslibet Ecclesiæ Ministris, qui mente devotâ debent spiritualibus officijs insistere. Quintò Regibus & Magistratibus, qui per sapientiam, vigilantiam, & justitiam, debent populum sibi subditum regere. Quocirca illis omnibus specialiter sobrietas in Scriptura præcipitur. Juvenibus quidem ad Titum 2. *Juvenes similiter hortare ut sobrij sint.* Mulieribus, 1. ad Timoth. 3. *Mulieres similiter pudicas, non detrahentes, sobrias, fideles in omnibus.* Senibus, ad Titum 2. *Senes ut sobrij sint, pudici, prudentes.* Episcopis, 1. ad Timoth. 3. *Oportet Episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem, &c.* Regibus denique, Proverb. 13. *Noli Regibus dare vinum, quia nullum secretum est, ubi regnat ebrietas, & ne fortè bibant, & obliviscantur judiciorum, & mutent causam filiorum pauperis.*

11. Tertia species temperantiæ est castitas, quæ affectum moderatur & cohibet circa delectationes venereas, sicut abstinentia moderatur affectum & usum circa cibum, & sobrietas circa potum. Unde castitas est virtus specialis distincta ab abstinentia & sobrietate, ut docet S. Thomas hîc quæst. 151. art. 3. probatque ex eo quod versatur circa rationem delectationis valde differentem; Nam ut ait Aristoteles relatus ibidem à S. Doctore, delectationes proportionantur operationibus, quarum sunt perfectiones: Atqui longè differentes sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus natura individui conservatur, & operationes pertinentes ad usum venereorum, quibus conservatur natura speciei: Ergo castitas, quæ est circa delectationes venereorum, est virtus distincta ab abstinentia, quæ est circa delectationes ciborum, & à sobrietate, quæ est circa

delectationem & usum poculentorum.

12. Virtutem hanc miris exornant encomiis SS. Patres, præsertim Origenes libro de singularitate Clericorum, ubi hæc scribit: *Castitas munimen invictum est sanctimoniæ, & expugnatio fortis infamiæ, fortitudinis firmitas, & lasciviæ petulantis infirmitas; probitatis præsidium, & improbitatis excidium; animæ victoria, & corporis præda; ubertas gloriarum, sterilitas criminum; pronuba sanctitatis, & repudium turpitudinis; sinceritatis indicium, & abolitio scandalorum; exercitium continentiæ, & evacuatio tota luxuriæ; pax secura virtutum, & debellatio inquieta bellorum; puritatis culmen, & libidinis carcer; honestatis portus, & ignominiæ naufragalis locus; virginitatis mater, & hostis immunditiæ; lorica pudoris, & spolium probrositatis; corruptionis exitium, murus rigoris, & destructio vulgaritatis; severitatis gladius triumphator, & dissolutionis occisor; armatura virium, & exarmatura fluxorum; integritatis dignitas, & fornicationis addictio; claritatis fastigium, & dedecoris præcipitium; voluntas bonorum operum, & afflictio vitiorum; refrigerium pudicitiæ, pœna petulantiæ; acquisitio triumphorum, & facinorum detrimentum; requies salutis, & perditionis exilium; vita spiritûs, & carnis interitus; status qualitatis angelicæ, & funus humanæ substantiæ. Hujus retinaculis omnis obscœnitas frænatur, & compedibus ejus calces furentis libidinis statuuntur. In hanc velut in scopulos franguntur impetus qualescunque sanguinis inundantis, & in illa sedatur spumans humoris insania corporalis.*

13. Porro castitas alia est conjugalis, alia vidualis, alia juvenilis, & alia virginalis. Conjugalis est illa, per quam conjuges servant regulam à ratione præscriptam in usu venereorum. Vidualis, quâ totaliter quis abstinet à venereis, non quidem pro omni tempore, sed post transactum matrimonium. Juvenilis, quâ juvenes eo tempore quod præcedit matrimonium castè vivunt. Virginalis denique, quâ aliquis toto tempore vitæ conservat se immunem ab experimento omnis venereæ voluptatis. Et ista consistit partim, & materialiter, in quadam carnis integritate & incorruptione; partim, & præcipuè, ac formaliter, in proposito abstinendi perpetuò ab omni delectatione venerea, ut docet S. Thomas hîc quæst. 152. art. 1. in corp. & in solut. ad 1. & 2. ubi etiam virginitatem sic definit ex Ambrosio lib. de Virginibus: *Castitas virginalis est expers corruptionis integritas*; & ex D. Augustino lib. de sancta virginitate cap. 13. *Virginitas est in carne incorruptibili incorruptionis perpetuæ meditatio*: id est propositum rationis, seu voluntatis (ut exponit S. Thomas) vel jugis attentio, & cura illam conservandi, vitandique quidquid illi opponitur: quæ attentio, & cura diligens atque sollicita, ad illius conservationem necessaria est.

14. Nota verò propositum voluntatis, semel amissum, posse iterum reparari; sicut aliæ virtutes infusæ, quæ per peccatum deperduntur, restaurantur per pœnitentiam: at verò immunitas, vel inexperientia à delectatione carnali voluntaria, semel deperdita per contrariam experientiam, non est reparabilis, etiam de potentia Dei absoluta; quia impossibile est, eum qui expertus fuerit prædictam delectationem, fieri inexpertum, sicut quod ea quæ facta jam sunt, non fuerint facta. Unde est illud D. Hieronymi in Epist. ad Eustoch. *Cùm cætera Deus possit, non potest vir-*

A *ginem post ruinam reparare*; scilicet quantùm ad prædictam immunitatem & inexperientiam, sine qua non salvatur absolutè virginitas; & ideò qui semel eam amisit, nunquam poterit virgo simpliciter denominari, quia ut ab aliqua virtute simpliciter quis denominetur, non sufficit habere illud quod est in ea formale, scilicet mentis propositum, si desit propria & per se talis virtutis materia.

Nota etiam cum D. Thoma suprà citato, virginitatis nomen à virore deduci: nam sicut illud dicitur virens, quod non est ex abundantia caloris adustum; ita quæ concupiscentiæ adustionem per veneream delectationem & operationem expertæ non sunt, virgines vocantur, quasi in suo B nativo virore persistentes. Unde Ambrosius suprà relatus dicit, quod virginitas est *expers contagionis integritas*. Additque ibidem: *Pulchritudinem quis potest majorem æstimare decore virginis, quæ amatur à Rege, probatur à Iudice, dedicatur Domino, consecratur Deo?* Quibus verbis excellentissimam pulchritudinem virginitati attribuit. Cujus egregiam rationem assignant Salmanticenses: Temperantiæ enim & castitati (inquiunt) antonomasticè attribuitur decor spiritualis: quia sicut pulchritudo corporis in eo consistit, ut membra ejus sint proportionata, cum quadam debiti coloris claritate; ita moralis & spiritualis pulchritudo & decor, in eo sita sunt, C ut voluntariæ actiones sint benè commensuratæ & ordinatæ secundùm rationis claritatem & lumen, in quo ipsa honestas & temperantia consistit: Cùm ergo virginitas perfectissimum castitatis & honestatis gradum teneat, non mirum, quòd illi excellentissima pulchritudo tribuatur.

In Tractatu de virtutibus.

Notandum denique ex doctrina quam tradit D. Thomas hîc quæst. 152. art. 2. quòd licèt castitas communiter dicta, sit virtus per seipsam, hoc est independenter ab aliquo fine extrinseco, ex eo duntaxat quòd illicitas delectationes comprimit, & licitas juxta rationis præscriptum moderatur: virginitas tamen, ut virtuosa sit, requirit finem extrinsecum, ipsâ, aut saltem communi castitate, præstantiorem, quo præsuppositio tanquam connotato, omnimoda abstinentia à venereis, quæ virginitatis est materia, licita & honesta reddatur. Et ratio est, quia usus venereorum moderatus, per seipsum, abstrahendo à quocumque fine extrinseco, est bonus & honestus, utpote intentus à natura, deservienque magno ejus bono, quod est conservatio & propagatio; & ideò castitas respiciens talem usum, ex seipsa, independenter ab alio fine extrinseco, habet quòd sit virtus. At verò omnimoda abstinentia à venereis, spectata secundùm se, & sistendo in illa, nullam importat honestatem, quia secundùm se, ratione, ut sic dicamus, solius sterilitatis, naturæ non proficit, nec commodum affert: honestatur autem ex fine cui deservit, qui est vacare Deo, aut rebus divinis, pro quo necesse est à terrenis & temporalibus feriari, secundùm illud 1. ad Corinth. 7. *Mulier innupta & virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta &c.* Unde dixit Augustinus lib. de virginit. cap. 8. *Nec nos hoc in virginibus prædicamus, quòd virgines sunt* (hoc est nudam sterilitatem & infœcunditatem) *sed quòd Deo dicatæ, piâ continentiâ virgines sunt*: id est ad finem religionis & contemplationis.

Hoc adeò verum est, ut in statu innocentiæ & justitiæ originalis, si permansisset, omnimo la

continentia à venereis non fuiſſet virtuoſa aut laudabilis, quia ad talem finem non fuiſſet neceſſaria, eò quòd uſus illorum nullum contemplationi impedimentum præbuiſſet, ut docet D. Thomas 1. p. quæſt. 98. art. 2. ad 3. tunc enim actus conjugalis excluſiſſet ardorem libidinis, mentiſque evagationem & inquietudinem, & filiorum procreatio & educatio curas omnes & ſollicitudines. In ſtatu verò naturæ corruptæ & lapſæ, in quo verſamur, cùm hæc omnia quæ matrimonium conſequuntur, magnum divinæ contemplationi præſtent impedimentum, virtuoſiſſimum eſt, & eximiâ laude dignum, ad obtinendum hujuſmodi finem, à venereis delectationibus prorſus abſtinere, etiam cum carentia fœcunditatis, quam natura tam vehementer deſiderat, eò quòd finis ille altior ſit, & majus bonum, quàm ipſa fœcunditas, prout ab hoc vel illo ſuppoſito particulari dependet. Unde SS. Patres virginitatem, quæ nunc à pluribus ad vacandum divinorum contemplationi ſervatur, miris laudibus & encomijs celebrant, eamque fœcunditati carnis, & pudicitiæ conjugali præponunt. Auguſtinus enim lib. de ſancta virginit. cap. 13. *Virginalis integritas* (inquit) *& per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, Angelica portio eſt, & in carne corruptibili incorruptionis perpetuæ meditatio. Cedat huic omnis fœcunditas carnis, omnis pudicitia conjugalis.* Cyprianus lib. de diſciplina & habitu Virginum: *Virginitas flos eſt Eccleſiaſtici germinis, decus atque ornamentum gratiæ ſpiritualis, læta indoles, laudis & honoris opus integrum, atque incorruptum, Dei imago, reſpondens ad ſanctimoniam Dominì, illuſtrior portio gregis Chriſti.* Ambroſius libro de viduis: *Supergreditur virginitas conditionem humanæ naturæ, per quam homines Angelis aſſimilantur: major tamen eſt victoria hominum, quàm Angelorum; Angeli enim ſine carne vivunt, Virgines verò in carne triumphant.* Chryſoſtomus lib. de virginit. cap. 11. *Viden virginitatis decus? Eorum qui in terris degunt cum cœlitibus ſimilitudinem vitæ molitur; corpore veſtitos vinci ab incorporeis copijs non permittit; mortales Angelorum æmulos reddit.* Demum S. Athanaſius lib. de virginitate, ſive de meditatione: *Magna virtus continentia, ingens gloriatio puritas, magna encomia virginis. O virginitas opulentia deficiens! O virginitas corona immarceſcibilis! O virginitas templum Dei, & domicilium Spiritus Sanctis! O virginitas margarita ſpecioſa, vulgo inconſpicua, & quæ non niſi à paucis invenitur! O continentia amica Dei, & à Sanctis deprædicata! O continentia apud multos odioſa, ſed apud dignos ſpectata! O continentia mortem & infernum profligans, & quæ ab immortalitate poſſidetur! O continentia Angelorum vita, & Sanctorum corona! Beatus eſt qui te tenet, beatus qui obdurat in tolerantia, quoniam paux ilulum fatigatus, multùm in te gaudebit.*

18. Ad majorem hujus eximiæ virtutis commendationem, obſervandum eſt cum Paraldo Epiſcopo Lugdunenſi, in ſumma virtutum & vitiorum, lilium inter cæteros flores eſſe ſymbolum virginitatis, non ſolùm ratione eximij candoris & decoris quo fulget, ſed etiam quia ſicut lilium ſex habet folia candida, & aliqua grana quaſi aurea in medio poſita; ita etiam in virginitate ſunt veluti ſex folia, quæ valent ad conſervandum lilium puritatis. Primum eſt ſobrietas: & hoc lacerat exceſſus in cibo & potu, quaſi quædam ſpina; crapula enim & ebrietas eſt via ad luxuriam, ut patet in Loth, qui inebriatus perpetravit inceſtum; unde dicit Apoſtolus: *Nolite inebriari vino, in quo eſt luxuria.*

Secundùm folium lilij virginitatis eſt labor. Spina illud lacerans eſt otium & ignavia, quæ ſunt via ad luxuriam: quare dicitur Ezechiel. 16. *Hæc fuit iniquitas Sodomæ ſororis tuæ, ſuperbia, ſaturitas panis, abundantia, & otium.* Unde Chryſoſtomus ſuper Matth. *Vitium libidinis facilè ex vacantia & otio naſcitur: nam definitio amoris hæc eſt, animæ vacantis paſſio,* juxta illud Ovidij:

Otia ſi tollas, periere cupidinis arcus.

Cui conſonat iſtud:

Quæritur Ægiſtus, quare ſit factus adulter:
In promptu cauſa eſt, deſidioſus erat.

Tertium folium eſt habitus aſper & humilis. Spina lacerans eſt habitus ſuperbus & mollis, qui incitat ad luxuriam: Numer. 25. filij Iſraël fornicati ſunt cum mulieribus Moabitis, quæ ſe ornaverant: & 1. ad Timoth. 2. *Non in tortis crinibus, aut auro, vel veſte pretioſa* &c.

Quartum eſt cuſtodia ſenſuum, præcipuè illorum qui nobis remota oſtendunt, ut viſus & auditus. Spina lacerans hujuſmodi folium eſt curioſitas, & deſiderium videndi nova, vel audiendi vana; ut patet in Dina, filia Jacob, quæ egreſſa ut videret mulieres regionis ſichimorum, corrupta eſt à Sichem filio Emor.

Quintum eſt modeſtia ſermonis. Spina lacerans eſt loquacitas, vel turpitudo ſermonis. Seneca: *A verbis turpibus abſtineto, quia licentia eorum impudentiam nutrit.* Proverb. 7. *Ecce mulier occurrit illi ornatu meretricio ad capiendas animas garrulas.* 1. ad Corinth. 5. *Corrumpunt bonos mores confabulationes peſſimæ, vel colloquia mala.* Hieronymus: *Sit ſermo virginis prudens, modeſtus, & rarus, nec tam eloquentiâ pretioſus, quàm pudore.*

Sextum folium eſt fuga occaſionum peccandi. Spina lacerans eſt nimia familiaritas & converſatio cum viris: opportunitas enim peccandi eſt via ad luxuriam, ut patet in Thamar, corrupta ab Amon fratre ſuo, quia ſola cum ſolo fuit in thalamo: 2. Regum 13. Geneſis 18. *Ne ſtes in omni loco circa regionem.* Bernardus: *Solent virgines quæ verè virgines ſunt, ſemper eſſe pavidæ, & nunquam eſſe ſecuræ, & ut caveant timenda, etiam tuta pertimeſcere.*

Grana aurea lilij virginitatis ſunt tres modi diligendi Deum, quos diſtinguit Bernardus, dicens: *Diſce amare dulciter, amare prudenter, amare fortiter. Dulciter ne illecti, prudenter ne decepti, fortiter ne oppreſſi ab amore Domini avertamur.* Vel per grana aurea poſſunt intelligi varij motus divini amoris, ex diverſis cauſis procedentes: amandus eſt enim Deus, quia Creator, quia Redemptor, quia remunerator &c. Hæc Paraldus libro citato.

Ultima ſpecies temperantiæ eſt pudicitia, quæ in hoc à caſtitate diſtinguitur, quod iſta habet moderari & rationi ſubjicere delectationes ex commixtione venerea conſurgentes; illa verò moderatur, & ſubjicit rationi delectationes, quæ talem actum circunſtant, putà quæ ſunt in oſculis, tactibus, & amplexibus impudicis: unde *pudicitia ad caſtitatem ordinatur, non quaſi virtus omnino ab ipſa diſtincta, ſed ſicut exprimens caſtitatis circunſtantiam quandam,* ut ait S. Doctor hîc quæſt. 151. art. 4.

Ad virtutem istam spectat egregium illud Tertulliani elogium initio libri de pudicit. *Pudicitia flos morum, honor corporum, decor sexuum, integritas sanguinis, fides generis, fundamentum sanctitatis, præjudicium omnis bonæ mentis.*

ARTICVLVS III.

Partes potentiales temperantiæ.

19. PArtes potentiales alicujus virtutis illæ dicuntur, quæ modum, quem ipsa virtus ponit circa materiam principalem, vel difficiliorem, observant in alijs materijs, quæ minùs habent difficultatis: unde cùm proprium temperantiæ sit refrænare & reprimere impetus passionum circa delectationes tactûs, quæ difficiliùs compescuntur, virtutes refrænantes impetus nostrarum passionum & affectionum circa alias materias, vel actiones externas moderantes, possunt illi tanquam virtutes secundariæ adjungi, & partes potentiales temperantiæ appellari. Illæ verò à D. Thoma quatuor numerantur, nimirum continentia, mansuetudo, clementia, & modestia: sub qua plures aliæ paragrapho sequenti recensendæ, continentur.

20. Continentia, quæ primo loco ponitur, non sumitur hîc pro virtute refrænante & reprimente passiones, quæ sunt circa venerea, quo pacto convertitur cum castitate; sed pro quodam habitu, per quem voluntas resistit passionibus concupiscibilis, taliterque in bono firmatur, ut quantumvis hujusmodi passiones exurgant & intumescant, non trahatur ab illis contra rectum judicium rationis. Unde munus hujus habitûs est non passiones refrænare aut compescere, sicut facit virtus continentiæ, sed duntaxat firmare & detinere voluntatem, ut illarum impetus non sequatur. Ex quo fit illum non esse simpliciter virtutem, quamvis ad genus virtutis reducatur ut aliquid imperfectum: est enim de ratione virtutis, facere opus perfectum, atque adeò rectificare adæquatum ejus principium; quod sane principium, in actibus qui sunt circa passionum objecta, non est sola voluntas, sed etiam appetitus sensitivus: unde quia continentia non perficit hujusmodi appetitum ad rectè appetendum, sed relinquit in eo passiones immoderatas, licèt voluntatem firmet ac detineat, ne sequatur ipsas passiones, ideò deficit à ratione perfectæ virtutis, & est veluti semivirtus, ut docet S. Thomas hîc quæst. 155 art. 1.

21. Mansuetudo, quæ etiam mititas vocatur, est virtus, quæ passionem iræ ita componit & moderatur, ut non permittat eam exurgere, nisi cùm oportet, & in ea mensura in qua fuerit necessarium. Licèt enim nunquam iræ ita dandus sit locus, ut judicium rationis perturbet, interdum tamen honestum & necesse est moderatè irasci ad serviendum justitiæ, vel pro juvanda fortitudine, quæ utitur irâ in suo actu aggressionis: & ita Christus iram excitavit, dum, facto ex funiculis flagello, mercatores ejecit è templo. Unde Aristoteles 4. Ethic. cap. 5. *Qui igitur* (inquit) *ob quæ oportet, & quibus oportet irascitur, addo etiam quomodo, & quando, & quousque debet, laudatur, esseque is mansuetus potest, quippe cùm mansuetudo ipsa laude afficiatur. Mansuetus enim ille est, qui perturbatione vacat, & ab affectu minimè ducitur, sed quemadmodum ratio ipsa statuerit, ita & ob id, & tandiu succenset.*

22. Mansuetudini affinis est clementia: unde aliqui eas non distingunt. Sed revera differunt; ut docet S. Thomas hîc quæst. 157. art. 1. Licèt enim utraque mitiget iram circa vindictam, sub diversâ tamen ratione id præstant; mansuetudo quidem, quatenus id decet animum iræ dominantem: clementia verò, quatenus id consentaneum est homini in potestate constituto. Unde Seneca lib. 2. de clementia cap. 3. definit clementiam, *Temperantiam animi in potestate ulciscendi:* vel *lenitatem superioris adversùs inferiorem in constituendis pœnis.* Decet enim illum non uti totâ suâ potestate in illo munere, sed aliquid de pœna remittere, & infra meritum punire: sicut è contrario decet in præmio retribuendo aliquid addere, & supra condignum remunerare: ut ita humani Principes, aut Judices Deum imitentur, qui præmiat ultra condignum, & ad id ex propria inclinatione, & innata bonitate tendit; punit autem citra condignum, & non nisi provocatus nostris demeritis, ac veluti coactus, juxta illud Tertulliani lib. 2. contra Marcionem, *Deus ex seipso bonus est, ex nobis justus* (justitiâ vindicativâ.) *Prior est bonitas Dei secundùm naturam, posterior severitas secundùm causam: illa propria, hæc accommodata; illa edita, hæc adhibita.*

Ex his intelliges, mansuetudinem communem esse omnibus personis: clementiam verò propriam esse Superiorum & Judicum, quibus determinatio pœnæ pro delicto incumbit; specialiterque spectat ad Principem, quem valde decet pœnas & supplicia in sibi subjectos benignè mitigare. Unde Ovidius, *De Ponto Eleg. 5.*

Regia (*crede mihi*) *res est succurrere lapsis,*
Convenit & tanto, quantus & ipse viro.

Enituit virtus hæc præcipuè in Theodosio, cujus tanta fuit erga hostes benignitas & clementia, ut de ipso hæc referat Ambrosius in oratione de ejus obitu: *Beneficium se putabat accepisse, cùm rogaretur ignoscere, & tunc propior erat veniæ, cùm fuisset commotio major iracundiæ. Et optabatur in eo quod in alijs timebatur, ut irasceretur. Sæpe trementes vidimus quos objurgabat, & convictos sceleris, cùm desperassent, solutos à crimine. Vincere enim volebat, non plectere, æquitatis judex, non pœnæ arbiter, qui nunquam veniam confitenti negaret.*

23. Quarta virtus temperantiæ annexa est modestia, à modo dicta, quia nimirum modum statuit, qui in humanis affectionibus & actionibus, in gestu corporis, ejusque cultu & vestitu, servari debet; ita ut hæc omnia decenter & congruenter se habeant, secundùm personæ statum: modestus enim dicitur, qui circa illa omnia moderatè & congruenter se habet, modumque sibi convenientem tenet. Virtutis hujus summum decus neminem fugit: nam modestiam esse *Dei portionem*, id est partem notarum habitationis Dei in homine, egregiè dixit Ambrosius 1. offic. cap. 18. Erumpit etiam foras ejus decor, & ut verbis Tertulliani utar lib. de cultu fœmineo cap. 13. *Emanat ab animo in habitum, & eructat à conscientia in superficiem, ut & foris inspiciat quasi suppellectilem suam.* Unde Ambrosius serm. 10. in Psal. 118. egregiè ostendit, virum modestum, vel si videatur, prodesse; adductaque ejus animalis similitudine, quod si ab ictérico conspiciatur, sanat conspicientem, demonstrat probi hominis, rectèque compositi, vel aspectum esse contuentibus salutarem. Hinc Basilius lib. de virginitate, virginem instruens ait, eam dum procedit in publicum, talem se & habitu & incessu, & toto corporis motu debere exhibere, ut *qui illi*

fortè obvij fuerint, ac ſi vivum Dei ſimulacrum aſpicerent, faciem ad reverentiam atque admirationem ſanctitatis inclinent; honeſtaque virtutis admoniti, mentem pudicam & ſobriam referant; & reminiſcatur quiſque protinus Dei, dum eam cernit effigiem, quæ ſe ad ejus perficienda mandata ſemper exercet. Atque, ut breviter dixerim, omnium aſpicientium virginem & affectus, & animus ad virtutis transferatur amorem. Conſentanèe ad hæc S. Ignatius Epiſt. ad Trallianos, Præſulis modeſtiam vocat, *magnam aliorum diſciplinam.*

A

ARTICVLVS IV.

De varijs modeſtiæ ſpeciebus.

24. QVatuor vel quinque modeſtiæ ſpecies diſtinguit D. Thomas hîc quæſt. 160. art. 2. nimirum humilitatem, ſtudioſitatem, modeſtiam morum, ad quam Eutrapelia reducitur, & modeſtiam cultûs. Ratio verò hujus diviſionis eſt, quia ultra paſſiones concupiſcentiæ, quas moderantur temperantia & continentia; & ultra paſſiones iræ, quas manſuetudo & clementia refrænant, quatuor alia ſunt, in quibus etſi non adeò difficile eſt mediocritatem rationis ſervare, quàm in paſſionibus iræ & concupiſcentiæ, egent tamen moderamine, & virtute aliquâ per quam cohibeantur. Primum eſt affectus ſpei tendentis ad excelſa, & hunc moderatur humilitas: ſtudium ſive appetitus cognoſcendi, & ad hujus moderationem ponitur ſtudioſitas: motus & geſtus corporales, pertinentes ad externam converſationem, tam in factis, quàm in dictis; pro quibus in rebus ſerijs ponitur modeſtia morum, in ludicris autem eutrapelia: & denique exterior apparatus veſtium, utenſilium, & hujuſmodi; & horum moderatio ſpectat ad modeſtiam cultûs, ſive apparatûs exterioris.

B

C

25. Prima ergo ſpecies modeſtiæ eſt humilitas, quæ ſic à D. Thoma definitur: *Humilitas eſt virtus, quâ quis conſiderans ſuum defectum, tenet ſe in infimis, ſecundùm modum ſuum.* Dicitur *Virtus*: quia cùm honeſtum ſit unumquemque amplecti quod ſibi congruit, & continere ſe intra propriam menſuram, habitus quo ad id inclinamur, non poteſt non eſſe vera virtus. Subditur: *Quo quis conſiderans ſuum defectum*, quia licèt humilitas dicat formaliter habituale propoſitum, quo vis affectiva abjectionem unicuique convenientem amplectitur; præſuppoſitivè tamen importat cognitionem, quâ quis defectus ſuos conſiderans, reputat ſe indignum æſtimatione & honore, dignumque abjectione & aſpectu. Unde ſic definitur à D. Bernardo: *Humilitas eſt virtus, quâ quis veriſſimâ ſui cognitione ſibi ipſi vilescit.* Tandem dicitur: *Tenet ſe in infimis, ſecundùm modum ſuum*, ut denotetur, materiam intrinſecam humilitatis eſſe internum animi motum & affectum, quem refrænat, ne tendat in ſui celſitudinem ſupra id quod oportet, ſed intra menſuram ex proprijs meritis ſibi debitam ſe contineat.

D

E

Lib. de gradibus humilitatis.

26. Ex his colliges primò contra Theophylum Raynaudum lib. 6. de virtutibus ſect. 2. cap. 13. quòd licèt humilitas & magnanimitas habeant cohibere affectum hominis, ne inordinatè tendat in excelſa, nihilominùs inter ſe diſtinguntur, quia diverſimodè id præſtant: ut eruditè demonſtrant Salmanticenſes in explicatione arboris prædicamentalis, ſive in generali diviſione omnium virtutum, quam in fine Tomi primi in primam ſecundæ ſubjecerunt. Nam magnanimitas (inquiunt) primariò id facit impellendo & confortando ipſum appetitum, ut per vires à Deo receptas, vel promiſſas, tendat ad magna: ſecundariò verò illum detinet, ne in improportionata extollatur. Humilitas è contra primariò refrænat appetitum, ne tendat in ardua & excelſa, quærens propriam exaltationem: ſecundariò autem confirmat ipſum, ne dum videt propriam inſufficientiam & impotentiam, à magnorum proſecutione, divini immemor auxilij, nimis deficiat. Unde magnanimitati magis adverſatur puſillanimitas, quæ eſt vitium per defectum, quàm præſumptio, quæ eſt per exceſſum. Humilitati autem magis opponitur ſuperbia, quæ eſt vitium per exceſſum, quàm nimia ſui abjectio, quæ eſt vitium per defectum.

Differunt etiam illæ virtutes penes rationes motivas & regulativas. Nam magnanimitas ſumit motivum & regulam operandi ab eo quod eſt Dei in nobis: videns enim in ſe magnanimus magna Dei dona, aut ſaltem magna auxilia ſibi promiſſa, ſumit inde motivum & regulam operandi magna, eorum arduitati non ſuccumbens, quia ſcit non ſuperexcedere talia dona vel auxilia; dumque magna agit, reputat ſe, non propter ſe, ſed propter illa quæ ex Deo accepit, magno honore dignum, & quidquid minus eſt honoris & laudis (uti eſt quidquid poteſt ab homine retribui) tanquam illis inadæquatum contemnit. Cæterùm humilitas ſumit motivum & regulam ſuæ operationis ab eo quod in nobis eſt ex nobis ipſis, videnſque nos ex nobis ſolùm habere defectum, imperfectionem, & culpam, quibus non excellentia & honor, ſed vilipenſio & contemptus debetur, cohibet animum, ne ad illa tanquam ad aliquid ſibi ſecundùm ſe debitum tendat, & ne iſta tanquam ſe indigna refugiat. Unde nulla ex his virtutibus alteri contradicit, licèt videantur contrario modo procedere: quia optimè ſtat, ut idem homo ex Dei donis ad magna tendat, quod eſt eſſe magnanimum; & ex ſibi proprijs ad ima ſe dejiciat, quod eſt eſſe humilem. Et ideò Apoſtolus, qui ut magnanimus aiebat: *Omnia poſſum in eo qui me confortat*, ut humilis prædicabat: *Non quaſi ſufficientes ſimus cogitare aliquid ex nobis, quaſi ex nobis.* Hæc Salmanticenſes loco citato.

27. Colliges ſecundò cum ijſdem Authoribus, quod licèt humilitas & religio magnam habeant inter ſe ſimilitudinem & affinitatem, eò quòd utraque importet profeſſionem divinæ excellentiæ, & noſtræ erga Deum ſubjectionis; differunt tamen, quia quod reſpectu unius eſt formale & primarium, reſpectu alterius eſt quaſi materiale & conſequens. Actus enim religionis primariò continet teſtificationem divinæ excellentiæ, & ſecundariò noſtræ vilitatis, quatenus hæc arguitur ex omnimoda dependentia à ſupremo illo principio. Econtra verò actus humilitatis primariò dicit confeſſionem noſtræ vilitatis & inferioritatis; implicitè autem & ex conſequenti teſtamur illo excellentiam primi principij, cui nos omnino ſubmittimus, tanquam ſine cujus influxu ſub nihilo maneremus. Itaque humilis ſubmittit ſe Deo, & ejus excellentiæ, ut ſeipſum deprimat, & intra menſuram propriam contineat: religioſus autem humiliat & deprimit ſe coram Deo, ut ejus excellentiam exaltet, & cultu illo influentiam Dei in omnes creaturas, ac ſupremum ejus dominium profiteatur.

Colliges

28. Colliges tertiò, duos esse in nobis habitus humilitatis, alium qui refrænat passionem spei circa propriam excellentiam, sumptam absolutè sine respectu ad alterum; & hujus subjectum est appetitus sensitivus irascibilis, in quo residet talis passio: alium verò moderantem affectum voluntatis circa propriam excellentiam, secundùm quod hæc primariò metiri debet ex subjectione ad Deum, tanquam ad supremum excellentem, & secundariò ex subjectione ad alios, secundùm id quod ex Deo habent. Et hæc est præstantissima humilitas, de qua præcipuè locuti sumus, & quam ad religionem valde accedere diximus, quamque D. Thomas cæteris virtutibus moralibus videtur præferre hîc quæst. 161. art. 5. his verbis: *Post virtutes Theologicas & virtutes intellectuales, quæ respiciunt rationem, & post justitiam, præsertim legalem, potior cæteris est humilitas.* Quod intelligendum esse puto de virtutibus moralibus, quæ sunt circa passiones, non verò de aliis, præsertim verò de justitia legali, & de religione, cùm illam D. Thomas expresè excipiat, & istam quæst. 81. art. 6. omnibus virtutibus moralibus præponat: *Quia* (inquit) *religio magis de propinquo accedit ad Deum, quàm aliæ virtutes morales, inquantum operatur ea quæ directè & immediatè ordinantur in honorem divinum.* Vel etiam dici potest, D. Thomam loco citato non præferre humilitatem omnibus aliis virtutibus, tanquam perfectiorem absolutè & simpliciter, sed solùm quantùm ad aliquid: omnes enim virtutes morales ita se mutuò excedunt, secundùm diversas rationes, ut nullam possis simpliciter inferiorem vocare. Unde Gregorius lib. 1. homil. 6. super Ezechiëlem: *Aliter olet flos uvæ, quia magna est virtus & opinio Prædicatorum qui inebriant mentes audientium. Aliter flos olivæ, quia suave est opus misericordiæ, quod more olei refovet & lucet. Aliter flos rosæ, quia mira est fragrantia quæ rutilat & redolet ex cruore Martyrum. Aliter flos lilij, quia candida vita carnis est de incorruptione virginitatis. Aliter flos violæ, quia magna est virtus humilium, qui ex desiderio loca ultima tenentes, se per humilitatem à terra in altum non sublevant, & cœlestis regni purpuram in mente servant. Aliter redolet spica cùm ad maturitatem perducitur, quia bonorum operum perfectio ad satietatem eorum qui justitiam esuriunt præparatur.*

29. De humilitate eleganter differunt SS. Patres, eamque variis laudibus efferunt: eam enim primum religionis introitum, Christianæ Philosophiæ primum fundamentum, medicinam tumoris, custodem virtutum, læsæ charitatis reparationem, virtutum sublimitatem, in ornatu summi Sacerdotis splendidiorem gemmam appellant. Addunt, quòd superbia fecit ex Angelo Dæmonem, humilitas facit ex homine Angelum. Quòd humilitas claritatis est meritum, & claritas humilitatis præmium. Quòd gratia pluvia est, quæ confluit ad humilitatem convallis, denatat de tumoribus collis. Denique, quòd humilitas omnium virtutum minima est, & omnium maxima; quia quò profundiùs hominem dejicit, eò altiùs erigit & extollit. In quo reperitur falsa Senecæ Epist. 16. sententia, nimirum quòd *in pusillo nemo magnus esse potest*: nam in hac pusillitate, quâ quis minimum se existimat, vera magnitudo consistit: *Nimia enim* (inquit Cassiodorus) *magnitudo est, suam intelligere parvitatem, & vilem esse ante Dominum, à quo est totius magnitudinis census.* Vel ut loquitur Chrysostomus: *Humilitas nunquam est sine magnitudine animi, nec superbia sine pusillanimitate.* Cui concinit Fulgentius dicens: *Sicut superbus elatione fit humilis, ita humilis fit in humilitate sublimis.* Unde cum Bernardo serm. 2. de Ascensione concludendum est: *Per humilitatem ascendamus ad sublimitatem, quia hæc est via, & non alia præter ipsam: qui aliter vadit, cadit potiùs quàm ascendit, quia sola est humilitas quæ exaltat, sola quæ ducit ad vitam. Christus cùm per naturam Divinitatis non haberet quò ascenderet, quia ultra Deum nihil est, tamen per descensum quomodo creseret invenit, veniens incarnari, pati, & mori, ne moreremur in æternum, propter quod & Deus exaltavit illum.*

30. Secunda species modestiæ dicitur studiositas, à studio circa quod versatur, duoque habet præcipua munera. Primum est frænandi ac temperandi scientiæ desiderium, quo naturâ duce omnes ad cognitionem rerum, & delectationem ex ea comparandam impellimur. Omnes enim homines naturaliter scire desiderant, ut dicitur initio Metaphysicæ; idque unicuique evidens fore affirmat Senecà lib. de vita beata cap. 31. *Si se ipse consuluerit, quantam cupiditatem habeat ignota noscendi, quàm ad omnes fabulas excitetur. Navigant quidam, & labores peregrinationis longissimæ unâ mercede perpetiuntur, cognoscendi aliquid abditum ignotumque. Hæres ad spectacula populos contrahit. Hæc cogit præclusa rimari, secretiora exquirere, antiquitates evolvere, mores barbararum audire gentium. Curiosum nobis natura ingenium dedit, & artis sibi ac pulchritudinis suæ conscia, spectatores nos tantis rerum spectaculis genuit, perditura fructum sui, si tam magna, tam clara, tam subtiliter ducta, tam nitida, & non uno genere formosa, solitudini offenderet.* Ne igitur naturale hoc sciendi desiderium plus justò majus sit & ardentius, abripiatque animam ad eorum cognitionem tentandam, quæ homini consentanea non sit, necesse est studiositatem intercedere, quæ frænet voluntatem, ne intellectum ad ea scrutanda applicet, iisque animum nutrire & excolere velit.

31. Alterum studiositatis munus est excutiendi pigritiam & torporem, quo plures retrahuntur à studio, & à necessariarum rerum cognitione præpediuntur; & excitandi ac impellendi appetitum, ne propter laborem & fatigationem, quæ studio admiscentur, ab illo retrahatur, aut sufficientem renuat diligentiam adhibere. Et quia hoc posterius plerisque accidit, nominata fuit hæc virtus ab officio impellendi, potiùs quàm ab officio refrænandi.

Tertia species modestiæ est illa quæ dicitur modestia morum, seu decentia externa, quia nimirum decorum ac decentiam servat in incessu, voce, compositione vultûs, & motus ac gestus corporis, omnesque actiones exteriores, juxtà præscriptum rectæ rationis temperat; ita ut congruant personæ tum in se consideratæ, tum etiam in ordine ad locum, tempus, personas circumstantes, & præsentem exigentiam rerum: Nam ut dicitur Eccl. 19 *Ex visu cognoscitur vir, & ab occursu faciei cognoscitur sensatus: amictus corporis, & risus dentium, & ingressus hominis, enuntiant de illo.*

32. Quarta species est Eutrapelia, quæ latinè dici potest jucunditas, vel urbanitas, quia in ludicris & jocosis tenet modum, sicut modestia morum in rebus seriis, potestque sic definiri: Eutrapelia est *virtus quæ in ludicris decorum servat*, vel *quæ jocis & ludis modum rationis imponit.*

Hujus virtutis neceſſitatem ex eo demonſtrat S. Thomas hîc quæſt. 168. art. 2. quòd ſicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quia non poteſt continuò laborare, propter limitationem ſuæ virtutis; ita ex parte animæ eget ſimiliter quiete, & honeſta relaxatione à labore; quia etiam virtus animę eſt limitata, & determinatis actionibus proportionata; ideòque quando extra modum ſuum in aliquas operationes intellectuales ſe extendit, laborat & fatigatur; præſertim cùm illæ operationes à viribus ſenſitivis & corporalibus organis dependeant. Unde Statius 4. Syl.

Noſtra fatiſcit,
Laxaturque chelys; vires inſtigat, alitque
Tempeſtiva quies, major poſt otia virtus.

Idipſum declarat Seneca Epiſt. 58. comparatione cœlatoris, oculos fatigatos aſpectu viriditatis ſmaragdi paſcentis ac recreantis: & Nazianzenus exemplo Venatorum, aut Muſicorum, qui ſolent chordas quieti tradere, eaſque remittere, ne rumpantur. Eodem exemplo uſus eſt S. Joannes Evangeliſta, ut refertur in collationibus Patrum, collat. 24. cap. 21. ubi legitur quòd B. Joannes Evangeliſta, cùm quidam ſcandalizarentur, quod eum cum Diſcipulis ſuis ludentem invenirent, dicitur mandaſſe uni eorum qui arcum gerebat, ut ſagittam traheret. Quod cùm pluries feciſſet, quæſivit utrum hoc continuè facere poſſet; qui reſpondit quod ſi hoc continuè faceret, arcus frangeretur: unde B. Joannes ſubintulit, quod ſimiliter animus hominis frangeretur, ſi nunquam à ſua intentione relaxaretur. Perſpicuum igitur eſt, quietem, & honeſtam relaxationem à labore, quæ fit per jocos, vel ludos, infirmitati noſtræ atque fragilitati interdum eſſe neceſſariam, ſubindeque aliquam requiri virtutem, quæ menſuram & modum in jocis & ludis ponat, & quantitatem ac modum honeſtæ recreationis præſcribat. Hæc autem moderatio in joco & ludo, actionibuſque ludicris, fit per virtutem quæ vocatur *Eutrapelia*, id eſt virtus quæ in ludicris decorum ſervat, quæque ludo & jocis modum imponit. Unde Plutarchus obſerv. 2. ſympoſ. quæſt. 1. bellè annotavit, jocos *ſales* appellari, nempe quòd ut ſale condiuntur cibi, ſic jocis ac ludo oblectandus ſit animus, non tamen niſi ea quâ par eſt moderatione; ſicut ſal uſurpatur ut condimentum, non ut cibus.

33. Ultima ſpecies modeſtiæ vocatur modeſtia cultûs, ſeu exterioris apparatûs, quæ ex D. Thoma hîc quæſt. 169. art. 1. poteſt ſic definiri: *Modeſtia cultûs eſt virtus, quæ in corporis cultu, rerumque externarum apparatu, menſuram rationis ac modum ſervat.* Sicut enim motus & geſtus corporis poſſunt benè & malè diſponi, ob idque opus fuit virtute, quæ in illis modum rationis conſtitueret: ita in externo rerum uſu, prout ad cultum & ornatum corporis, externumque apparatum domûs, lecti, famulorum, & ſimilium ſpectat, poteſt eſſe exceſſus & defectus, ad cujus proinde debitam moderationem neceſſaria eſt aliqua virtus, quæ omnia prædicta juxta præſcriptum rationis diſponat, & hanc vocamus modeſtiam cultûs, ſeu exterioris apparatûs.

34. Hanc modeſtiam præſertim mulieribus valde commendant Apoſtolorum Principes. Petrus enim Epiſt. 1. cap. 3. de mulieribus Chriſtianis ſic loquitur: *Quarum non ſit extrinſecùs capillatura, aut circumdatio auri, aut indumenti veſtimentorum cultus: ſed qui abſconditus eſt cordis homo, in incorruptibilitate quieti & modeſti ſpiritûs, qui eſt in conſpectu Dei locuples. Sic enim aliquando & ſanctæ mulieres ornabant ſe, ſubjectæ proprijs viris.* Paulus verò 1. ad Timoth. 2. *Mulieres* (inquit) *in habitu ornato, cum verecundia & ſobrietate* (id eſt convenienti moderatione) *ornantes ſe, & non in tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, aut veſte pretioſa, ſed quod decet mulieres promittentes pietatem per bona opera.*

His adjungo Tertullianum & Auguſtinum. Ille enim in libro de velandis virginibus, ſic eas alloquitur: *Veſtite vos ſerico probitatis, byſſino ſanctitatis, purpurâ pudicitiæ. Taliter pigmentatæ, Deum habebitis amatorem.* Iſte verò Epiſt. 73. ad Poſſidium: *Verus* (inquit) *ornatus Chriſtianorum, non tantùm nullus fucus mendax, verum ne auri quidem, veſtiſque pompa, ſed mores boni ſunt.* 35.

DISPVTATIO VII.

De vitijs oppoſitis Virtutibus Cardinalibus.

CVm eadem ſit doctrina contrariorum, & oppoſita juxta ſe poſita magis reluceant; ut virtutum, quas articulis præcedentibus deſcripſimus, ſplendor magis eniteat, de vitiis ipſis oppoſitis, breviter hîc diſſerendum eſſe cenſuimus.

ARTICVLVS PRIMVS.

De vitiis oppoſitis prudentiæ, & virtutibus ipſi annexis.

PRudentiæ, & virtutibus ipſi annexis, aliqua vitia opponuntur per defectum, & alia per exceſſum. Primò ipſi opponitur imprudentia, quæ in quatuor ſpecies dividitur, nempe præcipitationem, quæ adverſatur rectitudini conſilij, atque adeò eubuliæ; inconſiderationem, quæ opponitur rectitudini judicij, ſubindeque ſineſi & gnome; inconſtantiam, & negligentiam, quæ opponuntur rectitudini & efficacitati imperij, ac proinde ipſi prudentiæ immediatè, cùm illa præceptiva ſit, & proprius ejus actus, imperium, ut diſp. 1. art. 1. diximus. 1.

Per exceſſum ipſi opponuntur ea vitia, quæ falſam imaginem prudentiæ & ſagacitatis præ ſe ferunt, ut prudentia carnis, quâ quis vivit & ſapit ſecundùm carnem, rectèque judicat ſecundùm illam, id eſt ſecundùm motus, & inſtinctus naturæ corruptæ, ad bona carnalia & temporalia, cum affectu qui vehementem illorum æſtimationem ſequi ſolet. Aſtutia, quâ quis novit modos occultos ad alios fallendos. Dolus, qui eſt aſtutiæ executio, ſive fiat per verba, ſive per facta. Fraus, quæ magis pertinet ad executionem aſtutiæ, ſecundùm quod fit per facta, ut quando menſura eſt minor juſto, vel moneta adulterina. Solicitudo nimia temporalium, quæ eſt nimia occupatio in illis acquirendis, aut conſervandis, proveniens ex inordinato amore habendi, vel timore amittendi. Et ſolicitudo nimia futurorum, præſertim cum anxietate, & parvâ fiduciâ divinæ providentiæ. De quibus omnibus diſſerit S. Thomas hîc qu. 55.

Præterea ſunt aliqua vitia, quæ indirectè ſive obliquè contrariantur prudentiæ, quia nimirum cauſis & adjumentis ejus opponuntur. Sicut enim ad prudenter judicandum multùm juvant 2.

memoria præteritorum, intelligentia, docilitas, A solertia ſive ſagacitas, prævisio futurorum, bona ratiocinatio, circumſpectio, cautio & attentio, ac diligens ſtudium rectè judicandi, & alia quæ diſp. 1 art. 2. enumeravimus: ſic è contrario plurimùm obſunt oblivio, præcipitatio, inconſideratio, hebetudo, negligentia, & alia ſuperioribus perfectionibus oppoſita. De quibus S. Doctor hîc qu. 53. & 54.

ARTICVLVS II.

De vitiis oppoſitis juſtitiæ ſtrictè ſumptæ.

3. HAbet hoc ſpeciale juſtitia ſtrictè ſumpta, B quòd nullum adverſatur ei vitium per exceſſum, ſed tantùm per defectum, ut docet D. Thomas quæſt. de virtutibus art. 13. ad 12. ubi inquit: *Aliæ virtutes morales ſunt inter duo vitia, non autem juſtitia, quæ tamen medium in propriâ materia tenet, quod per ſe pertinet ad virtutem.* Et in 3. diſt. 33. quæſt. 1. art. 3. quæſtiunc. 1. ad 5. *Non oportet* (inquit) *quòd juſtitiæ habitus ſit medius inter duas malitias, ut in 5. Ethic. dicitur, ſed quòd medium attingat in materia ſua.* Ratio etiam id ſuadet: Nam contra juſtitiam nunquam peccatur, reddendo alteri pluſquam debetur, ſed au- C ferendo ab eo quod ſuum eſt, aut non reddendo quod ei debetur, vel minus reddendo quàm debeatur; quod totum ad defectum & non ad exceſſum pertinet: Ergo nequit in hac materia reperiri vitium per exceſſum à juſtitia, ſed tantùm per defectum.

4. Juſtitiæ ergo legali contrariatur ſolùm legalis injuſtitia, quæ illegalitas dici poteſt. Vitium verò oppoſitum juſtitiæ diſtributivæ eſt acceptio perſonarum, quando ſcilicet diſtribuens bona communia partibus communitatis, non attendit præcisè merita, aut indigentiam uniuſcujuſque, ſed ipſam perſonæ rationem; ac proinde diſtribuit, non ſecundùm merita perſonarum, ſed affectum D ad ipſas perſonas accipit pro menſura diſtributionis. Juſtitiæ autem commutativæ contrariantur omnia illa vitia vel peccata, quæ inferunt proximo nocumentum; ſive in vita, ſicut homicidium; ſive in honore, ut contumelia, convitium, improperium; ſive in bonis externis, ut furtum, rapina, fraus, uſura, & ſimilia. De quibus S. Doctor hîc à quæſt. 64. uſque ad 78.

ARTICVLVS III.

De vitiis oppoſitis religioni, quæ eſt prima pars potentialis juſtitiæ.

5. DVo opponuntur vitia religioni, unum per E exceſſum, aliud per defectum. Primum eſt ſuperſtitio, quæ dicitur opponi religioni per exceſſum, non quòd plus veri cultûs Deo tribuat quàm ipſi debetur (repugnat enim Deum poſſe nimis coli, vel majori cultu quàm ipſi debeatur; quin potiùs quicunque ipſi poteſt à nobis exhiberi, eſt infinitè minor ipſius Majeſtate, juxta illud Eccl. 43. *Glorificantes Deum quantumcumque potueritis, ſupervalebit adhuc*) ſed quia excedit in modo colendi, adhibendo aliquid ad ejus cultum, quod non convenit, vel quia falſum aut ſuperfluum cultum confingit. Dupliciter autem contingit exceſſus in cultu religioſo, nimirum vel deferendo hunc cultum cui non congruit; & hic modus ſuperſtitionis vocatur ſuperſtitio ex parte rei cultæ, dividiturque in tres ſpecies, idololatriam, divinationem, & obſervationem, ſub qua magia comprehenditur: vel ſecundò colendo quidem verum Numen, ſed modo diſconvenienti, ut ſi quis velit nunc Deum colere cæremoniis & ſacrificiis Judaïcis, per eum reprobatis. Et hic modus ſuperſtitionis appellatur ſuperſtitio cultûs incongrui; & ſubdividitur in ſuperſtitionem falſi cultûs, & in ſuperſtitionem cultûs ſuperflui. Cultus vocatur falſus, vel quia continet falſam aliquam ſignificationem, ut cæremoniæ Judaïcæ, ſi nunc uſurpentur ad ſignificandum Meſſiam eſſe venturum; vel quia ſimulat verum cultum, ut ſi quis fictis miraculis velit honorem Dei promovere; vel prætextu colendi Deum, mutet ſubſtantiam ſacramentorum, aut ſacrificium celebret aliter quàm Chriſtus inſtituit, falſumque ſacrificium loco veri ſubſtituat. Dicitur verò ſuperfluus, quando ponitur religio in quibuſdam ineptis & inutilibus, atque ab Eccleſiæ more diſcrepantibus, licèt alioqui mendacium & falſum non ſignificent. Quo vitio ſolent præcipuè ruſtici & idiotæ laborare, quando ſuam devotionem, præter Eccleſiæ morem receptum, in certo numero precum, candelarum, ſtationum, girationum, & ſimilium conſtituunt; ita ut exiſtiment nihil fieri, ſi numerus ille deficiat aut excedat. Utrumque vitium Chriſtus reprehendit Joan. 4. cùm dixit: *Spiritus eſt Deus, & eos qui adorant eum, in ſpiritu & veritate oportet adorare.* Falſus enim cultus opponitur veritati, ſuperfluus autem ſpiritui, quia externis rebus ſolùm inſiſtens, nihil ad cultum internum proficit.

Alterum vitium oppoſitum religioni per defectum, dicitur irreligioſitas, & continet hæc quinque: ſacrilegium, quo vis aliqua & injuria infertur rebus, aut perſonis, Deo ejuſve cultui conſecratis: tentationem Dei, quando quis abſque juſta cauſa aliquid facit, vel dicit ad capiendum experimentum divinæ potentiæ, ſapientiæ, juſtitiæ, miſericordiæ &c. perjurium, quod eſt dictum humanum, falſum in ſe, vel jurantis opinione, jurejurando aſſeveratum: ſimoniam, per quam res ſacræ ſine vi indignè tractantur, commutando illas rebus temporalibus: infidelitatem, quæ frangit fidem Deo in voto promiſſam: & blaſphemiam, per quam derogatur divinæ excellentiæ & ſanctitati.

ARTICVLVS IV.

De vitiis oppoſitis aliis partibus potentialibus juſtitiæ.

ALiæ partes potentiales juſtitiæ ſunt pœnitentia, pietas, obſervantia, obedientia, gratitudo, vindicativa, veritas, amicitia, & liberalitas, de quibus diſputatione quartâ diſſeruimus.

Vitium oppoſitum pœnitentiæ per defectum, eſt impœnitentia. Si quod verò opponitur illi per exceſſum, eſt innominatum, vel pœnitentia indiſcreta dici poteſt.

Pietati per defectum contrariatur impietas ſtrictè ſumpta (in lata enim acceptione impietas dicitur quodcumque peccatum mortale, & impius quicumque mortaliter peccans.) Per exceſſum verò, nimius & inordinatus amor parentum & conſanguineorum ipſi opponitur.

Duplex etiam est vitium seu peccatum observantiæ oppositum: unum per defectum, quo nimirum personis in dignitate constitutis honor debitus non redditur: aliud per excessum, quo cultus ipsis defertur supra illarum dignitatem & exigentiam. Quo vitio laborabant illi Ethnici, qui Apotheosim, seu cultum divinum Imperatoribus exhibebant, & per eorum numina jurabant, ut palpo ille qui dicebat.

Iurandasque tuum per numen ponimus aras.

Hanc pernicioſam & ſacrilegam adulationem, acriter & eleganter redarguit Tertullianus in Apologetico cap. 33. ubi ſic ait: *Non enim Deum Imperatorem dicam: vel quia mentiri neſcio, vel quia illum deridere non audeo, vel quia nec ipſe ſe Deum volet dici, ſi homo ſit. Intereſt homini, Deo cedere. Satis habebat appellari Imperator. Grande & hoc nomen eſt quod à Deo traditur. Negat illum Imperatorem, qui Deum dicit. Niſi homo ſit, non eſt Imperator. Hominem ſe eſſe etiam triumphans in illo ſublimi curru admonetur. Suggeritur enim ei à tergo, reſpice poſt te, hominem memento te. Et utique hoc magis gaudet, tantâ ſe gloriâ coruſcare, ut illi admonitio conditionis ſuæ ſit neceſſaria. Minor erat, ſi tunc Deus diceretur. Major eſt qui revocatur, ne ſe Deum exiſtimet. Auguſtus Imperij formator, ne Dominum quidem dici ſe volebat; & hoc enim Dei eſt cognomen. Dicam planè Imperatorem Dominum, ſed more communi, ſed quando non cogor, ut Dominum, Dei vice dicam.*

10. Obedientiæ per defectum contrariatur inobedientia ſtrictè ſumpta, ſecundùm quod procedit ex intentione agendi contra præceptum, atque adeò ex contemptu præcepti & præcipientis. Si quod autem opponitur illi per excessum, proprio nomine caret.

11. Contra inobedientiam acriter invehitur Seneca lib. 3. de ira cap. 16. dicens quod *illa in tormentum ſuum proficit, & imperia graviora ſentit, quò contumaciùs patitur. Sic laqueos fera dum jactat, aſtringit. Sic aves viſcum cùm trepidantes excutiunt, plumis omnibus illinunt. Nullum tam arctum eſt jugum, quod non minùs lædat ducentem, quàm repugnantem. Vnum eſt levamen malorum ingentium, pati, & neceſſitatibus ſuis obſequi.* Addit Nazianzenus orat. 9. quòd ſicut obedientiæ lege omnia ſimul terreſtria, atque cœleſtia conſervantur; ita inobedientiæ peſtis & terras vaſtat, & cœlum ipſum, cùm in illud pervaſit, fœdè depopulata eſt.

12. Vitium gratitudini contrarium per excessum, non eſt nominatum: contrarium verò per defectum dicitur ingratitudo, quæ ut ait D. Bernardus ſerm. 51. in Cant. eſt *ventus urens, ſiccans ſibi fontem pietatis, rorem miſericordiæ, fluenta gratiæ.*

Per excessum opponitur vindicationi crudelitas, ſeu ſævitia, quæ excedit menſuram honeſtæ vindicationis: per defectum verò vitium innominatum, quod poteſt dici *remiſſio*, ut docet S. Thomas hîc quæſt. 108. art. 2. ad 3.

13. Veritati ſeu veracitati opponitur vitium mentiendi, conſiſtitque mendacij malitia in ea contrarietate, quæ inter judicium internum, & verba ſeu alia ſigna ipſum exprimentia reperitur, dum ſcilicet quæ mens negat, lingua affirmat, vel è contra. Unde mentiri dicitur quaſi *contra mentem ire.*

14. Per excessum opponitur amicitiæ vitium adulandi, quo nimis blandè aliquis in convictu ſe habet, omnia probans, omnia laudans, & in omnibus aliorum voluntati ſe accommodans. Per defectum verò ipſi adverſatur litigium, quod perturbat vitam ſocialem, paritque pugnas & contentiones.

Liberalitati demum per defectum opponitur avaritia, ſeu nimia cupiditas divitiarum: per excessum verò prodigalitas, quæ dat pluſquam oportet, aut his quibus non oportet. 15.

Articvlvs V.

De vitiis oppoſitis fortitudini, & partibus potentialibus illius.

VItia fortitudini oppoſita tria numerantur à D. Thoma hîc quæſt. 125. 126. & 127. Nimirum timiditas, ſeu ignavia; intimiditas ſeu vacuitas timoris, quam Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 7. vocat *aphoſian*; & temeritas ſeu nimia audacia. Timiditas eſt excessus in timendo pericula, & gravia, & defectus in audendo contra illa. Intimiditas eſt quando aliquis non timet quod ſecundùm rationem timendum eſt. Temeritas denique, cùm quis excedit in audendo, & aggreditur quod non convenit, vel quomodo, aut quando non convenit. 16.

Magnanimitati verò, quæ eſt prima pars potentialis fortitudinis, quatuor vitia contrariantur. Nam ex parte objecti primarij, quod eſt opus magnum, opponitur illi præſumptio, quæ tendit ad magna improportionata, & ſupra vires agentis. Ex parte objecti ſecundarij, ſcilicet honoris, opponitur magnanimitati ambitio, quæ eſt appetitus honoris inordinatus. Ex parte verò gloriæ, quæ eſt honoris effectus, adverſatur ipſi inordinatus ipſius gloriæ appetitus, qui ſumpto nomine ab objecto, inanis ſeu vana gloria appellatur. Denique ex parte ipſius quærentis gloriam, quia non refert illam ad Dei honorem, & ædificationem proximorum, magnanimitati opponitur ſuperbia, vitium capitale, cui D. Gregorius lib. 31. Moral. cap. 31. ſeptem filias aſſignat, nimirum inobedientiam, jactantiam, hypocriſim, contentionem, pertinaciam, diſcordiam, & novitatum præſumptionem. Quatuor prædicta vitia opponuntur magnanimitati per excessum. Per defectum verò opponitur ei puſillanimitas, quæ animum inordinatè retrahit à magnis ſuæ virtuti congruentibus. 17.

Magnificentiæ, quæ eſt ſecunda pars potentialis fortitudinis, per defectum opponitur parvificentia, ut docet D. Thomas hîc quæſt. 135. art. 1. Vitium verò per excessum ei oppoſitum appellatur ab Ariſtotele 4. Ethic. cap. 2. *Bonauſia*, & à D. Thoma *conſumptio*, quia ſicut ignis in fornace omnia conſumit. 18.

Vitium contrarium per defectum patientiæ, quæ eſt tertia pars potentialis fortitudinis, eſt impatientia: per excessum, ſi quod eſt, proprio nomine caret. 19.

Vitium denique quod per defectum opponitur perſeverantiæ, quæ eſt ultima pars potentialis fortitudinis, dicitur mollities (non illa quæ eſt luxuriæ ſpecies, de qua infrà) ſed alia, per quam facilè quis recedit à bono inchoato, propter timorem deficiendi, vel propter triſtitiam provenientem ex defectu delectationis. Et vocatur *mollities*, quia cedit debili moventi, ſcilicet prædicto timori, vel triſtitiæ. Per excessum verò perſeverantiæ opponitur pertinacia, quâ quis nimiùm propriæ ſententiæ adhærens, non deſiſtit ab incœpto cùm oportet. 20.

ARTICVLVS VI.

De vitiis oppoſitis temperantiæ, & partibus ejus ſubjectivis, nimirum abſtinentiæ, ſobrietati, caſtitati, & pudicitiæ.

21. SAnctus Thomas hîc quæſt. 142. duo vitia ponit temperantiæ oppoſita: unum per exceſſum, quod vocat intemperantiam: alterum per defectum, quod vocat inſenſibilitatem, ſeu ſtuporem; quando aliquis ſic abhorret & fugit guſtûs & tactûs delectationes, ut nolit eis uti, quando, & quantùm, & quomodo rectæ rationi convenit. Prius vitium communius eſt, & maximè probroſum, ut docet idem S. Doctor art. 4. ejuſdem quæſtionis, quia maximè repugnat excellentiæ hominis; verſatur enim circa delectationes nobis communes cum brutis, illiſque nos aſſimilat, aut deteriores reddit, quando facit nos ab ejuſmodi delectationibus ſuperari, & rationis lumen excœcat, atque hominem hebetat. Unde Seneca Epiſt. 29. *Duæ ſunt voluptates guſtûs & tactûs, hominibus communes & beſtijs: & ideò in pecudum numero habendi ſunt, qui his ferinis voluptatibus deſerviunt. Dum quidam ſtolidus, audiente Pytagorâ, diceret malle ſe cum mulieribus, quàm cum Philoſophis converſari; & ſues* (inquit) *in cœno quàm in floribus volutari.*

22. Abſtinentiæ opponitur gulæ vitium, id eſt inordinatus appetitus & uſus cibi. Quod vitium committitur quinque præcipuè modis, à D. Thoma hîc quæſt. 148. art. 4. enumeratis, & hoc verſu comprehenſis.

Præpropere, lautè, nimis, ardenter, ſtudioſè.

Quinque enim modis (ut ait S. Gregorius Magnus, verbis ibidem à D. Thoma relatis) *nos gulæ vitium tentat. Aliquando ſcilicet indigentiæ tempora prævenit. Aliquando lautiores cibos quærit. Aliquando quæ ſumenda ſunt, præparari accuratiùs appetit. Aliquando in ipſa quantitate ſumendi, menſuram refectionis excedit. Aliquando ipſo æſtu immenſi deſiderij aliquis peccat.* Ratio hujus diviſionis hæc redditur à D. Thoma in corp. ejuſdem articuli: Gula enim importat inordinatam concupiſcentiam edendi: in eſu autem duo conſiderantur, ſcilicet ipſe cibus qui comeditur, & ejus comeſtio. Poteſt ergo inordinatio concupiſcentiæ attendi dupliciter: uno quidem modo quantùm ad ipſum cibum qui ſumitur; & ſic quantùm ad ſubſtantiam vel ſpeciem ſibi quærit aliquos cibos lautos, id eſt pretioſos, nimirum ſupra quam conditio perſonæ permittat, ut ſi vir plebeius nolit comedere niſi perdices, & phaſianos. Quantùm ad qualitatem, quærit cibos nimis accuratè præparatos, ut ſi idem nolit quidquam comedere, niſi ſaccaro conditum. Quantùm ad quantitatem, excedit in nimis edendo, nimirum pluſquam natura requirat, aut permittat lex abſtinentiæ. Alio modo attenditur inordinatio concupiſcentiæ quantùm ad ipſam ſumptionem cibi: vel quia quis prævenit debitum tempus comedendi, præproperè comedendo; quò etiam pertinet ſi ſæpiùs comedat, quàm par ſit; vel ſi edat in loco indebito, putà in templo, & tempore ſacri, nolens expectare donec domum redierit: vel etiam quia non ſervat modum debitum in edendo, putà ſi voraciter comedat, canum aut leonum more.

23. Ex hoc vitio capitali oriuntur quinque alia, quæ D. Thomas art. 6. ejuſdem quæſtionis exponit, & poſt D. Gregorium gulæ filias appellat, nimirum inepta lætitia, ſcurrilitas, immunditia, multiloquium, & hebetudo mentis. Nam, inquit, ex immoderatione cibi & potûs hebetatur animus, propter fumoſitates ciborum perturbantes caput: ſicut è contra abſtinentia confert ad ſapientiam & intelligentiam, juxta illud Eccleſ. 2. *Cogitavi in corde meo abſtrahere à vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad ſapientiam.* Deinde quaſi ſopito per immoderantiam cibi & potûs gubernaculo rationis, erumpit animus in ineptam lætitiam, corpore bene paſto, & in verba inordinata, ſeu multiloquium, & in ſcurrilitatem, id eſt jocularitatem quandam provenientem ex defectu rationis, quæ ſicut non poteſt cohibere verba, ita nec geſtus exteriores. Ex eadem denique immoderatione cibi & potûs oritur immunditia, ſive quoad inordinatam emiſſionem quarundam ſuperfluitatum, & fœdarum excretionum, ſive ſpecialiter quoad emiſſionem ſeminis.

Vitium oppoſitum ſobrietati dicitur ebrietas, id 24.
eſt immoderatus uſque ad violentam usûs rationis privationem, vini potus, vel alterius liquoris inebriare valentis: ut enim rectè ait Hieronymus in cap. 5. Epiſtolæ ad Galatas. *Ebrietas tam ex vino, quàm ex cæteris bibendi generibus, quæ vario modo conficiuntur, poteſt accidere. Ex quo de Sancto Joanne Baptiſta dicitur, vinum & ſiceram non bibet.* Hoc vitium ex genere ſuo eſſe mortale docent communiter Theologi, & ex eo probant, quia ebrietas continet gravem inordinationem, in eo quod homo ex rationis gradu, quo præſtat cæteris animalibus, & ad Angelos, Deumque ipſum accedit, voluntariè & violenter ſeipſum dejicit uſque ad brutorum ſtatum & ſtoliditatem, privans ſe non ſolùm uſu rationis, ſed etiam proximâ utendi poteſtate, ita ut vigilans eâ uti non poſſit. Quod quàm grave & turpe ſit rectè ponderat Baſilius homil. 14. in ebrietatem & luxum, his verbis: *Qua in re dic ô homo miſer à brutis differs? Nonne rationis munere, quam à Deo omnium conditore accepiſti, reliquæ creaturæ omnis factus Dominus & Imperator? Hoc igitur te mentis lumine per ebrietatem privans, inter beſtias ratione carentes annumerari poteris, ſimiliſque illis videri, &c.* In hoc turpe vitium vehementer etiã ac eleganter invehitur Ambroſius, in libro de Elia & jejunio, ubi ebrietatem appellat *fomentum libidinis, incentivum inſaniæ, venenum ſapientiæ:* aitque quòd ſicut veneno caro vulneratur, ita mens vino; & quod ebrietas non ſolùm noxia eſt ad corporis ſanitatem, ſed etiam menti crimen adjungit.

Vitium oppoſitum caſtitati eſt luxuria, quæ eſt 25.
peccatum ex genere ſuo mortale, & capitale: mortale quidem, quia graviter adverſatur rei valde neceſſariæ ad bonum commune, nimirum conſervationi humani generis, quæ majoris eſt momenti, quàm conſervatio individui: capitale verò, quia multa alia vitia ex illo oriuntur in genere cauſæ finalis, vel efficientis, propter vehementem delectationem cum qua conjunctum eſt, quâve homines alliciuntur ad multa alia peccata perpetranda, aut in alia vitia incurrunt. Sunt autem hæc præcipuè octo enumerata à D. Thoma hîc quæſt. 153. art. 5. poſt Gregorium Magnum lib. 31. Moral. cap. 31. nimirum cœcitas mentis, inconſideratio, præcipitatio, inconſtantia, amor ſui, odium Dei, affectus præſentis ſæculi, & horror futuri.

Rationem hujus diviſionis aſſignat D. Thomas ibidem: Quando enim (inquit) potentiæ inferiores vehementer afficiuntur ad ſua objecta, conſequens eſt ut ſuperiores vires impediantur & deor-

dinentur in ſuis actibus. Per vitium autem luxuriæ appetitus inferior, ſcilicet concupiſcibilis, vehementer afficitur & intendit ſuo objecto delectabili, propter vehementiam paſſionis & delectationis: unde conſequens eſt ut per luxuriam maximè ſuperiores vires deordinentur, videlicet ratio & voluntas. Sunt autem quatuor actus rationis ſive intellectûs in agendis, & duo voluntatis. Nam ad intellectum pertinet primò cognoſcere finem bonum & convenienter proſequendum: & iſte actus impeditur per luxuriam, quæ ad illicitas delectationes proſequendas inducit, juxta illud Danielis 13. *Species decepit te, & concupiſcentia ſubvertit cor tuum:* & quantùm ad hoc ponitur cœcitas mentis. Secundò ad rationem pertinet conſilium de his quæ ſunt agenda propter finem; & hoc etiam impeditur per concupiſcentiam luxuriæ, quæ præceps, moræque impatiens eſt, & non admittit accuratam mediorum conſultationem, & collationem cum fine; juxta illud Terentij in Eunucho, de amore libidinoſo: *Quæres in ſe neque conſilium, neque modum habet ullum, eam conſilio regere non potes:* & quantùm ad hoc ponitur præcipitatio, id eſt ſubtractio conſilij. Tertiò ad rationem pertinet judicium de agendis; & hoc etiam impeditur per luxuriam, avertentem animum à conſideratione eorum quæ ad rectè judicandum faciunt; juxta illud Daniel. 13. de ſenibus luxurioſis: *Averterunt ſenſum ſuum, & declinaverunt oculos ſuos, ut non viderent cœlum, neque recordarentur judiciorum juſtorum:* & quantùm ad hoc ponitur inconſideratio. Quartò ad rationem pertinet præceptum de agendo, cùm imperium ſit actus rationis & prudentiæ, ut docet idem S. Doctor 1. 2. quæſt. 17. art. 1. & hoc etiam impeditur per luxuriam, quatenus homo impeditur ex impetu concupiſcentiæ, ne exequatur id quod rectè decrevit eſſe faciendum. Unde Terentius in Eunucho, de quodam qui dicebat ſe receſſurum ab amica: *Hæc verba* (inquit) *vna falſa lacrymula reſtinguet.* Quintò ad voluntatem pertinet appetitus finis: & hunc impedit concupiſcentia, trahendo ad amorem ſui, id eſt ad amorem carnis ſuæ & ſenſualitatis tam immoderatum, ut tandem nihil aliud quærat, quàm ei placere, & per illicitas voluptates ei ſatisfacere, atque in illis quodammodo ſuum ultimum finem conſtituat. Ex quo etiam ſequitur odium Dei, inquantum ſcilicet prohibet & ſeverè punit ejuſmodi voluptates tantopere concupitas. Sextò denique ad voluntatem pertinet appetitus eorum quæ ſunt ad finem, id eſt mediorum convenientium ad bonum finem aſſequendum, præcipuè verò æternam beatitudinem; & hic impeditur per luxuriam, ingenerantem affectum præſentis ſæculi, & horrorem futuri; id eſt amorem vitæ præſentis, in qua ſola homo frui poteſt carnis voluptatibus, velletque ſemper in ea manere, ut ſemper frueretur; & horrorem vitæ futuræ, in qua illis privandus eſt, & gravibus æterniſque ſuppliciis puniendus: unde fit ut voluptuoſi mortem vehementer abhorreant. Ingenerat etiam deſperationem, ſive potiùs æternæ beatitudinis contemptum, quia dum nimis detinetur homo carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad ſpirituales, ſed faſtidit eas.

26. His octo vitiis, ex luxuria manantibus, quæ interna ſunt, addit Iſidorus alia quatuor externa, & ad locutionem pertinentia: nimirum turpiloquia, ſcurrilia, ſive leviter & inconſideratè dicta, ludicra ſeu faceta, & ſtultiloquia. Nam ut rectè obſervat D. Thomas loco citato in reſp. ad 4. qui vereis voluptatibus ſunt dediti, & quorum cor turpibus concupiſcentiis plenum eſt, erumpunt facilè in verba obſcœna: *Ex abundantia enim cordis os loquitur*, Matth. 12. Et quia laborant inconſideratione & præcipitatione mentis, facilè prorumpunt in verba leviter & inconſideratè dicta, quæ dicuntur ſcurrilia. Et quia toti ſunt in quærendis delectationibus, ludicra verba ſeu faceta ſectantur. Ac demum, quia laborant cœcitate mentis, incidunt frequenter in ſtultiloquia, præſertim loquendo de ſuis delectationibus, quas quibuſcunque aliis rebus præferunt.

27. Numerat idem S. Doctor quæſt. 54. art. 1. ſex luxuriæ ſpecies ab antiquioribus aſſignatas, ſcilicet fornicationem, quæ eſt ſoluti cum ſoluta; adulterium, quod committitur cum conjugata vel conjugato; inceſtum, qui eſt cum conſanguinea vel affine; ſtuprum, quod eſt cum virgine; raptum, quo infertur vis non conſentienti; & vitium contra naturam, quod eſt circa actus illos luxurioſos, ex quibus non poteſt ſequi generatio, & ſubdividitur in mollitiem, ſodomiam, & beſtialitatem, quas Tertullianus luxuriæ monſtra, & libidinum furias appellat. His addit art. 10. ſacrilegium, ſeu ſacrilegum concubitum, qui eſt cum perſona Deo conſecrata, illumque reducit ad adulterium, quia ſimiles perſonæ cenſentur quodam ſpirituali matrimonio Deo conjunctæ.

28. Hoc vitium eleganter deſcribit Hieronymus in quadam Epiſtola, his verbis: *Ignis infernalis eſt luxuria, cujus materia gula, cujus flamma ſuperbia, cujus ſcintillæ prava colloquia, cujus fumus infamia, cujus cinis immunditia, cujus finis gehenna.* Bernardus verò ſuper Cantica luxuriæ currum ſic conſtituit: *luxuriæ currus quadrigâ volvitur vitiorum, ingluvie videlicet ventris, libidine coïtûs, mollitie veſtium, otij, ſoporiſque reſolutione. Trahitur equis æquè duobus, proſperitate vitæ, & rerum abundantiâ; & qui his præſident duo, ignaviæ torpor, & infida ſecuritas.*

29. Denique vitium pudicitiæ contrarium, *impudicitia* appellatur, & reducitur ad illam luxuriæ ſpeciem, ad cujus peccatum diſponit; eò quòd impudici aſpectus, tactus, amplexus, & oſcula, circa quæ eſt impudicitia, eatenus ſunt luxurioſa, quatenus ad illicitam copulam, vel mollitiem diſponunt, eſtque in illis quædam iſtarum inchoatio. Unde Eucherius homil. in initio Quadrageſimæ appellat oſculum, *Arrham peccati*, additque etiam eſſe *morſum Diaboli.* Similia in illud intorquet Baſilius lib. de vera virginitate, ubi ſic ait: *Formoſorum oſcula cavere oportet, non ſecùs quàm animalium venenatorum morſus: diffunditur enim venenum ex oſculo per omne corpus.*

ARTICVLVS VII.

De vitiis oppoſitis partibus potentialibus temperantiæ.

QVatuor ſunt partes potentiales temperantiæ, ſeu quatuor virtutes illi annexæ; nimirum continentia, manſuetudo, clementia, & modeſtia, quas diſp. 6. art. 3. expoſuimus, & art. 4. plures modeſtiæ ſpecies recenſuimus, nempe humilitatem, ſtudioſitatem, modeſtiam morum, eutrapeliam, & modeſtiam cultûs ſeu apparatûs exterioris.

30. Continentiæ ergo, prout hîc accipitur, nimirum pro habitu quo voluntas reſiſtit paſſionibus concupiſcibilis, & taliter in bono firmatur, quòd non ſinit ſe ab illis trahi contra rectum rationis

judicium, opponitur vitium incontinentiæ, quo aliquis facilè cedit passionibus vehementibus appetitûs concupiscibilis, ut docet D. Thomas hîc quæst. 156. art. 1. ubi addit dupliciter contingere quòd homo cedat passionibus vehementibus: primò antequam ratio consultet & maturè deliberet, ob passionis celeritatem, aut vehementiam; & hæc incontinentia vocatur *effrænata*: secundò quando licèt maturè consultaverit, tamen non persistit in eo quod deliberavit, ob infirmitatem propositi voluntatis; & hæc incontinentia appellatur *debilitas*. Primum contingit frequenter cholericis, qui habent motus celeres; & melancholicis, qui habent vehemẽtes: secundum phlegmaticis, & molle ac fœmineum temperamentum habentibus.

31. Mansuetudini per excessum ex parte materiæ opponitur iracundia, id est excessus iræ, & immodicus appetitus vindictæ. Quod vitium inter capitalia numeratur, eò quòd multa alia ex illo oriantur, & præcipuè sex illa quæ recensentur à D. Thoma hîc quæst. 158. art. 7. post Gregorium Magnum 3. Moral. & ab utroque vocantur filiæ iræ: nimirum rixa, tumor mentis, contumelia, clamor inordinatus, indignatio, atque blasphemia.

32. De hoc vitio hæc scribit Cassianus collat. 16. cap. 7. *Sicut nihil præponendum est charitati, ita furori vel iracundiæ nihil est è contrario postponendum: omnia namque, quamvis utilia & necessaria videantur, spernenda tamen sunt, ut iræ perturbatio devitetur.* Seneca etiam initio primi libri de ira, Novatum laudat, quòd hunc præcipuè affectum pertimuerit. *Non immeritò* (inquit) *mihi videris hunc præcipuè affectum pertimuisse, maximè ex omnibus tetrum ac rabidum. Iram quidam è sapientibus viris dixerunt brevem insaniã; æquè enim impotens sui est, decoris oblita, necessitudinis immemor, rationi consiliisque præclusa, ad despectum æqui verique inhabilis, ruinis similima, quæ super id quod oppressere franguntur.* Subjicit & insignem irati hominis picturam, ut ex tam tetra & horrida hujus vitij facie, ejus deformitatem horreamus. *Vt scias* (inquit) *non esse sanos quos ira possidet, ipsum illorum habitum intuere. Nam ut furentium certa judicia sunt audax & minax vultus, tristis frons, torva facies, citatus gradus, inquieta manus, color versus, crebra & vehementiùs acta suspiria; ita irascentium eadem signa sunt. Flagrant & micant oculi; multus ore toto rubor, exæstuante ab imis præcordiis sanguine; labia quatiuntur; dentes comprimuntur; horrent ac subriguntur capilli; spiritus coactus ac stridens; articulorum scipsos torquentium sonus; gemitus, mugitusque, & parùm explanatis vocibus sermo præruptus; & complosæ sæpiùs manus; & pulsata humus pedibus; & totum concitum corpus, magnasque minas agens; fœda visu & horrenda facies depravantium se atque intumescentium. Nescias utrum magis detestabile vitium sit, an deforme. Cætera licet abscondere, & in abdito alere: ira se profert, & in faciem exit, quantòque major est, hoc effervescit manifestiùs.* Tandem concludit quod *non est ullius affectus facies turbatior. Pulcherrima ora fœdavit, torvos vultus ex tranquillissimis reddit. Liquit decor omnis iratos.*

33. Aliud vitium oppositum mansuetudini per defectum ex parte materiæ, potest dici inirascentia, sive lentitudo; quia per illud nimis lentè homo se habet circa malum irritans, nec ad illud repellendum, superandum, vel ulciscendum, debitam iram assumit, quæ ut ait Diadochus de perfect. Spirit. cap. 61. *tanquam telum naturæ nostræ ab Authore nostro tributum est.*

Hoc vitium reprehendit Aristoteles, scribens in hunc modum: *Defectus sive iræ vacuitas quædam sit, sive quippiam aliud, vituperatur. Nam qui & ob quæ oportet, & sicut oportet, & quando, & in quos oportet, non irascuntur, hi profecto esse stolidi videntur. Qui enim non irascitur, neque videtur sentire, neque dolore affici, neque esse idoneus ad ulciscendum.*

Clementiæ opponitur crudelitas per excessum, & nimia lenitas per defectum. Illa est atrocitas animi in pœnis exigendis, abutens potestate legitimâ puniendi, & causam quidem puniendi habens, sed modum excedens. Ista est nimia pœnæ remissio, ex toto, vel ex parte, contra bonum delinquentis, aut supra quam par sit ad exemplum aliorum, & ad bonum Reipublicæ; cui expedit nocentes puniri, ut alij à malis similibus avertantur, & læsis satisfiat. Differt autem crudelitas à sævitia, sive à feritate, juxta S. Thomam hîc qu. 159. art. 2. quia feritas vel sævitia dicitur, secundùm quam aliquis in pœnis inferendis non considerat aliquam culpam ejus qui punitur, sed solùm punit, quia delectatur hominum cruciatu; more ferarum, quæ nocent hominibus, ut ex eorum corporibus pascantur, non verò ex aliqua justitiæ causa, cujus consideratio pertinet ad rationem: crudelitas verò attendit quidem culpam in eo qui punitur, sed excedit modum in puniendo. 34.

Verus igitur & pius Judex ab utroque isto vitioso extremo (crudelitate scilicet & nimia lenitate) debet recedere, & clementiæ admiscere, cùm expedit, justam severitatem; ipsamque severitatem, cùm oportet, clementiâ temperare, ut rectè admonet Gregorius Magnus lib. 19. Moral. cap. 12. his verbis: *Sunt nonnulli ita districti, ut omnem etiam mansuetudinem benignitatis amittant; & sunt nonnulli ita mansueti, ut perdant districti jura regiminis. Vnde cunctis rectoribus utraque summoperè sunt tenenda, ut nec in disciplinæ vigore benignitatem mansuetudinis, nec rursus in mansuetudine districtionem deserant disciplinæ: quatenus nec à compassione pietatis obdurescant, cùm contumaces corrigunt; nec disciplinæ vigorem molliant, cùm infirmorum animos consolantur. Regat ergo disciplinæ vigor mansuetudinem, & mansuetudo ornet vigorem; & sic alterum commendetur ex altero, ut nec vigor sit rigidus, nec mansuetudo dissoluta.* Et rursus lib. 20. cap. 8. *Disciplina vel misericordia multum destituitur, si una sine altera teneatur. Sed circa subditos suos inesse Rectoribus debet, & justè consolans misericordia, & piè sæviens disciplina. Hinc est quod semivivi illius vulneribus, qui à Samaritano in stabulum ductus est, & vinum adhibetur & oleum; ut per vinum mordeantur vulnera, per oleum foveantur: quatenus unusquisque, qui sanandis vulneribus præest, in vino morsum districtionis adhibeat, in oleo mollitiem pietatis: per vinum mundentur putrida, per oleum sananda foveantur. Miscenda est ergo lenitas cum severitate, faciendumque quoddam ex utroque temperamentum; ut neque multâ asperitate exulcerentur subditi, neque nimiâ benignitate solvantur. Hoc nimirum illa tabernaculi arca significat, in qua cum tabulis virga simul ac manna est: quia cùm Scripturæ sacræ scientia est in boni Rectoris pectore, si est virga districtionis, sit & manna dulcedinis. Hinc etiam David ait: Virga tua & baculus tuus ipsa me consolata sunt. Virgâ etenim percutimur, &*

baculo ſuſtentamur. Si ergo eſt diſtrictio virgæ quæ feriat, ſit & conſolatio baculi quæ ſuſtentet. Sit itaque amor, ſed non emolliens; ſit rigor, ſed non exaſperans; ſit zelus, ſed non immoderatè ſæviens; ſit pietas, ſed non pluſquam expediat parcens.

36. Modeſtiæ opponitur immodeſtia, quæ in humanis affectionibus & actionibus nullum ſervat modum: & cùm variæ ſint modeſtiæ ſpecies, plura etiam ſunt vitia illis oppoſita. Humilitati enim, quæ eſt prima ejus ſpecies, per exceſſum opponitur ſuperbia, id eſt inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, vitium capitale, ſeu potiùs omnium aliorum fons & origo, & ut loquitur Caſſiodorus ſuper Pſal. 18. *Omnium malorum mater, ſcelerum fons, vena nequitiæ.* Unde Gregorius lib. 23. Moral. cap. 7. *Ipſa vitiorum Regina ſuperbia, cùm devictum plenè cor cœperit, mox illud ſeptem principalibus vitiis, quaſi quibuſdam ſuis ducibus, devaſtandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur.* Quatuor autem ibidem ejus ſpecies enumerat. Prima eſt, *cùm aliquis bonum à ſeipſo habere exiſtimat.* Secunda, *cùm etſi datum deſuper credat, putat tamen ſuis meritis accepiſſe.* Tertia, *cùm jactat ſe habere quod non habet.* Quarta, *cùm cæteris deſpectis, ſingulariter videri appetit habere quod non habet.*

37. *De clauſtro animæ lib. 1. cap. 6.* Similiter quatuor ſunt quæ trahunt ſuperbiæ currum, ut rectè exponit Hugo Victorinus: *Amor dominandi, amor propriæ laudis, contemptus, & inobedientia. Rotæ verò ſunt, jactantia mentis, & arrogantia, verboſitas, & levitas. Auriga in hoc curru poteſt eſſe ſpiritus ſuperbiæ. Amatores mundi ſunt qui feruntur in hoc curru. Infrænes ſunt equi, volubiles rotæ, auriga perverſus, & qui portatur infirmus.*

Apoſtolus 1. ad Timoth. 6. monet Diſcipulum, ut præcipiat divitibus hujus ſæculi non ſuperbè ſapere, quia divitiæ ut plurimum ſuperbiam generant. Unde Auguſtinus ſerm. 5. de verbis Domini cap. 9. *Omne pomum, omne granum, omne frumentum, omne lignum habet ſuum vermem: alius eſt vermis mali, alius pyri, alius fabæ, alius tritici; vermis divitiarum ſuperbia. Ergo præcipe divitibus hujus mundi, non ſuperbè ſapere. Excluſit vitium, docet uſum.*

38. De jactantia quæ eſt una ex filiabus ſuperbiæ eleganter diſſerit Bernardus Tractatu de gradibus humilitatis, gradu 4. ubi ſic ait: *Vt veſica collecto turgida vento, punctoque perforata exiguo, ſi ſtringitur, crepitat dum detumeſcit; ac ventus egrediens, non paſſim effuſus, ſed ſtrictim emiſſus, crebros quoſdam ſonitus reddit: ſic ventus vanitatis non inveniens quà plenius egrediatur, inter anguſtias faucium per cachinnos excutitur: poſtquam autem veſica groſſeſcere cœperit, vel vanitas creſcere, neceſſe ut ampliori foramine laxato ſinu ventoſitas eructetur; alioqui rumpetur: Eſurit & ſitit auditores quibus ſuas jactitet vanitates, quibus omne quod ſentit effundat, quibus, qualis, & quantus ſit innoteſcat: Dicas rivum vanitatis os ejus &c.*

Aliud vitium per defectum humilitati opponitur, videlicet nimia ſui abjectio. Humilitas enim non inclinat ad quamcumque ſui demiſſionem, ſed ad prudentem & moderatam, & juxta rectam rationem; à qua deficeret qui cum injuria ſui ſtatûs aut officij ſe alteri ſubjiceret, infraque illum demitteret. Ut ſi Rex ſibi ruſticum præponeret, aut Epiſcopus preſbyterum; vel ſi ſuperior nimiâ ſui demiſſione officeret authoritati & reverentiæ neceſſariæ ad ſubditos bene regendos, & in officio continendos.

Studioſitati ſimiliter duplex opponitur vitium: 39. aliud per exceſſum, quod vocatur *curioſitas*, eſtque affectus nimius ſciendi aut cognoſcendi ea quæ ad nos ſcire non pertinet, vel quæ captum noſtrum ſuperant, idque affectu ſolius cognitionis; nam ſi ex alio malo fine hoc fiat, pertinet hoc ad alia vitia, quorum proprij ſunt illi fines: aliud per defectum, quod vocatur *negligentia*, & eſt quidam torpor & remiſſio animi, ad addiſcenda illa quæ unuſquiſque ſcire tenetur, & quæ ſibi incumbunt.

Eutrapeliæ verò, quæ in ludicris decorum ſervat, quæque ludo & jocis modum imponit, per exceſſum opponitur ſcurrilitas in verbis, & immoderatio in ludo & jocis. Per defectum verò nimia quædam auſteritas, qualis in illis eſt, quos duros & agreſtes vocamus, ut ait Ariſtoteles 4. Ethic. cap. 8. & quam idcirco D. Thomas hîc qu. 168. art. 4. *duritiam*, vel *agreſtitatem* appellat. 40.

Notandum verò eſt, quòd licèt utrumque extremum ſit vitioſum, exceſſus tamen pejor eſt: quia humanæ vitæ officia magis impedit ſuperfluus ludus, quàm delectationis ex ludo capiendæ defectus. Unde Philoſophus apud D. Thomam, articulo citato, ait quòd *pauci amici propter delectationem ſunt habendi: quia parum de delectatione ſufficit ad vitam, quaſi pro condimento, ſicut parum de ſale ſufficit in cibo.*

Denique modeſtiæ morum, quæ ſpecialiter modeſtia externa appellari ſolet, opponitur externa indecentia in motibus corporis, ſive in ejus compoſitione, geſtibus, & actionibus exterioribus, quæ etiam ſpecialiter immodeſtiæ nomine ſolet intelligi. Modeſtiæ verò cultûs, ſeu apparatûs exterioris, per exceſſum opponitur luxus, & per defectum ſordiditas. Unde Ambroſius lib. 1. offic. cap. 19. *Decor corporis non ſit affectatus, ſed naturalis, ſimplex, neglectus magis, quàm expetitus; non pretioſis & albentibus adjutus veſtimentis, ſed communibus* (ſcilicet juxta cujuſque gradum) *ut honeſtati, vel neceſſitati nihil deſit, nihil accedat nitori*, ſuperfluo videlicet, aut curioſo, & nimis exquiſito. 41.

Hac brevi & compendioſâ Virtutum Cardinalium tractatione, volui (Amice Lector) ſecundam hujus Theologici curſûs partem abſolvere, ut brevem tibi omnium earum quæſtionum, quæ Divus Thomas ſecunda ſecundæ fusè pertractat, ſynopſim exhiberem; priuſquam in tertia parte de ineffabili agerem Incarnationis myſterio, quo non ſolùm fides noſtra mirum in modum inſtruitur, ſpes erigitur, accenditur charitas, ſed etiam omnium virtutum moralium abſolutiſſimum exemplar nobis exhibetur. *Tranſeamus* ergo *uſque Bethleem, & videamus hoc Verbum quod factum eſt, quod Dominus oſtendit nobis.* Contemplemur obſcuriſſimum illud & ſacratiſſimum fidei noſtræ ænigma, in quo, ut bellè ait Bernardus, *agnoſcitur longitudo brevis, latitudo anguſta, altitudo ſubdita, profunditas plana, lux non lucens, Verbum infans, aqua ſitiens, panis eſuriens, triſtitia lætificans, pavor confortans, paſſio ſalvans, mors vivificans, infirmitas roborans.* *Luca 2.* *Homil. 2. ſuper Miſſus eſt.*

Finis ſecundæ partis Clypei Theologiæ Thomiſticæ.

TERTIA PARS
CLYPEI THEOLOGIÆ THOMISTICÆ.

DE DEO INCARNATO, ET SACRAMENTORVM AVTHORE.

TRACTATVS PRIMVS.

De Incarnatione Verbi Divini.

A quæstione prima tertiæ partis, usque ad vigesimam septimam.

PRÆFATIO.

NVLLVM est inter Religionis mysteria, quæ hactenus in duplici parte Summæ S. Thomæ pro viribus explicui; argumentum dignius, aut difficilius, & quod arduas magis in Scholis quæstiones, aut olim plures & graviores in Ecclesia hæreses excitaverit, Incarnationis mysterio, quod in hac tertia parte explicandum suscipio. Vix sibi D. Paulus dignum satis nomen reperire videbatur, quo mysterium hoc ineffabile commendaret, nisi congestis & cumulatis quæcumque in animum, quadam contentione enitentem, subire poterant: Magnum pietatis Sacramentum *esse diceret,* quod manifestatum est in carne, justificatum est in spiritu, apparuit Angelis, prædicatum est Gentibus, creditum est in mundo, assumptum in gloria 1. *ad Timoth. 3. Cæteri Patres, quantùm quisquis eniti potuit, Apostolum secuti sunt, apud quos nihil frequentius reperias ijs commendationibus, quibus eloquentiam omnem advocarunt, quamvis ita commendent, ut obscuritatis & periculi simul moneant, nisi rationem, in his mysterijs cœcam, fides ducat, & veluti admotis habenis regat. D. Dionysius* ineffabilem Iesu in carne apparitionem *vocat*; *Cyrillus Alexandrinus*, Ænigma sacratissimum; *Damascenus*, Novum omnium novorum, & solum sub Sole novum; *Augustinus*, Mirabilem mixturam; *Gregorius*, secretum ineffabile, quod ipsos etiam volucres cœli latet, *id est Angelos, quantâlibet intelligendi vi polleant, quodque diu ante prænuntiari debuit, ne præter obscuritatem, quâ vix diu luctantem rationem vincere potuit, inauditâ novitate repelleretur. Vnde eodem S. Doctore interprete, Job 9. Prophetæ cursores vocantur, quòd cursoris officium sit venturæ nuntiare: quamvis quia non eis tanta felicitas contigit, ut ad id quod nuntiabant pervenirent, ideò subditur:* Fugerunt & non viderunt bonum, sed pertransierunt tanquam poma portantes: *Nimirum* (*inquit idem Gregorius*,) Divinæ Incarnationis mysterium prophetantes, ipsi quidem spei odore potiti sunt, sed nobis fructum de ejusdem spei perfectione detulerunt. *Promptum esset plura ejusmodi congerere in argumento quod Sanctorum Patrum libros penes im-*

menſos replet. Verùm temperandus eſt calamus in argumento communi, & ut propiùs ad noſtra veniam, plurimùm mihi vires & animum addit, quod in hoc ſacro ænigmate explicando, Oedippo acutiorem, & majorem Salomone, D. Thomam habeam; cujus hanc potiſſimùm tertiam partem Chriſtus Dominus his verbis tertiò probavit, quæ facilè omnium hominum ac beatarum mentium commendationem ſuperent, BENE SCRIPSISTI DE ME THOMA. *Et cùm ſingulæ partes ſuam laudem habeant, hoc habet præcipuum tertia pars, ut ineffabile Verbi myſterium, per litteram intelligibile effecerit; & quod de D. Joanne Evangelium ſcribente Rupertus dixit Joan. cap. 1.* Eadem veritas quæ de terra orta eſt, carnem de Virgine aſſumens, eadem de virginali *Thomæ* anima genita, vocem corpoream induerit; & ſecundo ac intelligibili partu, Verbum incarnatum mentibus conſpicuum ediderit. *Duce igitur meo Angelico Præceptore, non dubitabo* (AMICE LECTOR) *polliceri hanc Tractationem de Incarnationis Myſterio, nihilo cæteris inferiorem eſſe, quin etiam alijs quas hactenus in lucem edidi, hanc avidiùs excipiendam ſpero, quòd me amicorum quidam datis litteris ſollicitaverint, ut hanc partem feſtinarem, quam plurimùm expetebant, qui in Academijs conſequendæ laureæ Doctoratûs operam navant, & qui ex noſtris commentarijs, non nihil adjumenti percipiunt, in quibus ſin profundiùs, faciliùs tamen & plenius, difficultates reſolvuntur, & quæ multi Scholæ Thomiſticæ ſtudioſi, inſtar Breviarij Theologici habent. Vale, & dum brevi integro Theologiæ Curſui finem impono, me tuis apud Deum precibus juva.*

ORDO HVJVS PARTIS.

POSTQVAM D. Thomas de Deo, ut eſt finis creaturarum intellectualium, & beatitudo hominis objectiva, deque medijs internis quibus illam aſſequimur, nempe actibus humanis, & earum principijs, virtutibus ſcilicet in genere, & de vitijs ac peccatis, ipſis oppoſitis; nec non de legibus, per quas dirigimur, & de gratia, per quam ad benè operandum juvamur, & tandem de ſingulis virtutibus in particulari, tribus ſcilicet Theologicis, & quatuor Cardinalibus, iiſque annexis, fusè totâ ſecundâ Summæ Theologicæ parte diſſeruit: explicationem mediorum externorum, ſeu ex ſola Dei inſtitutione pendentium, tertiâ parte aggreditur; & agit primò de Incarnatione, poſtea de Sacramentis, tam in genere, quàm in particulari, & tandem de aſſecutione gloriæ in ultima reſurrectione, ad quam per ipſum Salvatorem, & Sacramenta quibus nos à peccatis purgat, pervenimus. Verùm totum hoc opus Sanctus Doctor perficere non potuit, cùm ejus conatus, morte præveniente, impediti fuerint, magnoque orbis damno tantum lumen extinctum, quod fulgentiſſimis ſuis radijs mundum illuſtrabat, relictiſque à ſe monumentis perpetuò illuſtrabit. Nos igitur qui in hac poſtrema Clypei Theologiæ Thomiſticæ parte, æquè ac in præcedentibus, doctrinam ac methodum S. Thomæ ſequi ſtatuimus, initium facimus à myſterio Incarnationis, cui Tractatui ſuccedent alij de Sacramentis tam in genere quàm in particulari, in quibus quæ à Theologis in Scholis hac noſtra tempeſtate agitari ſolent, eâ quâ poterimus claritate & brevitate proſequemur: Tum ne Scholæ Thomiſticæ ſtudioſi, prolixâ aliorum Authorum lectione, qui de illis materiis longiores, & copioſâ eruditione plenos, edidere tractatus, plus æquo diſtrahantur: Tum etiam, ut prudenti D. Bernardi conſilio obtemperemus, qui ſerm. 1. Natalis Domini admonet; faciendum eſſe breve verbum, quando Deus Pater Verbum fecit abbreviatum.

DISPVTATIO PROOEMIALIS

Contra Hæreticórum & Iudæorum errores.

PRIVSQVAM difficultates Theologicas, quæ in hoc Tractatu frequentissimæ & celeberrimæ sunt, aggrediamur, & cum Doctoribus Catholicis disputemus, hanc disputationem in ipsius limine, ut cæteris præambulam instituimus, ut Hæreticorum & Judæorum confutatis erroribus, fidei veritas circa Incarnationis mysterium, clariùs eluceat, & firmiùs stabiliatur.

ARTICVLVS PRIMVS.

Declaratur breviter, quid Incarnationis nomine significetur.

INcarnationis nomine significatur unio humanitatis & divinitatis in una Christi persona, licèt enim humanitas ex carne componatur & spiritu, non incongruè tamen nomine carnis, assumptio humanitatis ad Verbum exprimitur. Primò, quia hoc fundamentum habet in frequenti usu Scripturæ Sacræ, in qua nomine carnis totus homo significari solet, acceptâ parte pro toto, ut Genes. 6. *Omnis caro corruperat viam suam.* Id est omnis homo, pravis & corruptis erat moribus. Lucæ 3. *Videbit omnis caro salutare Dei.* Et ad Roman. 3. *In operibus legis non justificabitur omnis caro.* Hoc est nullus homo per solam legem Moysis, salvus fieri potest, sine Christo. Secundò, ad ostendendam veritatem Incarnationis, contra Manichæos, negantes Verbum Divinum, veram carnem assumpsisse. Tertiò, ad demonstrandam magnitudinem charitatis Dei erga homines, qui adeò se humiliavit & exinanivit, ut tam vilem & abjectam carnis naturam, ad illos redimendos assumpserit. Propter quod hoc mysterium Paulus 1. ad Timoth. 3. dicit, *Magnum esse pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne.* Hanc rationem Theophilactus, relatus à D. Thoma in Catena aurea, his verbis expressit: *Evangelista volens ostendere mirabilem Dei condescensum, carnem commemorat, ut illius admiremur misericordiam, quoniam propter nostram salutem, quod omnino remotum est, & distans ab illius natura, assumpsit, scilicet carnem, anima namque habet aliquam propinquitatem ad Deum.* Quartò, sub hoc nomine, aliud mirabile insinuatur; nempe Deum infirmitates nostras & imbecillitates, quæ voce carnis significari solent, assumpsisse, ut homini, qui peccando spiritum amiserat, & carnalis factus erat, Verbum caro factum, eundem spiritum restitueret, ipsumque de carnali in spiritualem transformaret. Unde Apostolus ad Hebræos 5. de Christo loquens ait: *Qui in diebus carnis suæ, preces, supplicationesque offerens, exauditus est.* Id est in diebus mortalitatis & passibilitatis suæ. Denique, quoniam vera caro animam in se complectitur, cùm carnem vivam, animatam esse necesse sit, incarnationis nomine, convenienter totius humanitatis assumptio significata est. Veruntamen ne nomen carnis, ab aliquo in deteriorem partem sumeretur, Ecclesia quæ de Filio Dei in Symbolo dicit, *Et incarnatus est*, statim subdit, *Et homo factus est*; & Sancti Patres, licèt frequenter vocent hoc mysterium *Incarnationem*, interdum tamen aliis illud nominibus insigniunt; Damascenus enim lib. 1. de fide cap. 3. & lib. 3. cap. 6. ipsum ἐναν θρώπησιν, id est inhumanationem, vocat; Hilarius verò in Prologum Psalmorum, *corporationem*, seu *incorporationem* appellat: quâ voce usus est etiam Tertullianus libro de carne Christi, circa principium.

ARTICVLVS II.

Varij Hæreticorum errores, circa Incarnationis mysterium, breviter referuntur, ac refelluntur.

CVm Incarnationis mysterium sit præcipuum nostræ religionis fundamentum, ejusque cognitio, medium ad obtinendum salutem necessarium, ut in Tractatu de fide ostensum est, non mirum, si diabolus, variis Hæreticorum erroribus, ejus veritatem, aut penitus destruere, aut adulterare & corrumpere, vel saltem aliqua ex parte diminuere & obscurare tentaverit. Unde Fulgentius lib. 1. ad Trasimundum cap. 4. *Certum est* (inquit) *penè omnes hæreticæ pravitatis errores, hinc quibusdam multipliciter subrepsisse, dum magnum pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, justificatum est spiritu, apparuit Angelis, prædicatum est gentibus, creditum est in hoc mundo, assumptũ est in gloria, nonnulli aut non sicut est credunt, aut omnino non credunt; & ille lapis qui ab ædificantibus reprobatus, in caput factus est anguli, quibusdam pravæ credulitatis cœcitate possessis, lapis offensionis & petra scandali efficitur.* *Disp. 6. art. 5.*

Hanc errorum contra hujus mysterij veritatem pugnantium multiplicitatem, eleganter descripsit Leo Papa serm. 8. de Nativitate, his verbis: *Omnium ferè falsa credentium opinionibus, quæ etiam Sancti Spiritus negationem proruunt, retractatis, neminem penè deviasse cognoscimus, nisi qui duarum in Christo naturarum veritatem sub unius personæ confessione non credidit. Alij etenim Domino solam humanitatem, alij solam adscripsere deitatem. Alij veram quidem in ipso divinitatem, sed carnem dixerunt fuisse simulatam. Alij professi sunt veram eum suscepisse carnem, sed Dei Patris non habuisse naturam, & deitati ejus, quæ erant humanæ substantiæ deputantes, majorem sibi Deum, minoremque finxerunt; cùm gradus in divinitate esse non possit. Quoniam quidquid Deo minus est, Deus non est. Alij cognoscentes Patris & Filij nullam esse di-*

ſtantiam, quia non poterunt unitatem deitatis intelligere, niſi in unitate perſonæ, eundem aſſeruerunt eſſe Patrem quem Filium, & naſci, & nutriri, pati & mori, ſepeliri & reſurgere, ad eundem pertinere, qui per omnia & hominis perſonam impleret & Verbi. Quidam putaverunt Dominum Ieſum Chriſtum non noſtræ ſubſtantiæ corpus habuiſſe, ſed ab elementis ſuperioribus ac ſubtilioribus ſumptum. Quidam autem æſtimaverunt in carne Chriſti humanam animam non habitaſſe, nec fuiſſe; ſed partes animæ ipſam Verbi impleſſe deitatem. Quorum impudentia in hoc tranſiit, ut animam quidem fuiſſe in Domino fatereniur, ſed eandem dicerent mente caruiſſe, quia ſufficeret homini ſua deitas ad omnia rationis officia. Poſtremò iidem aſſerere præſumpſerunt, partem quandam Verbi in carnem fuiſſe converſam; ut in unius dogmatis varietate multiplici, non carnis tantùm, animæque natura, ſed etiam ipſius Verbi ſolveretur eſſentia.

Varios hos ac multiplices circa myſterium Incarnationis errores, cum D. Thoma in caput primum Matthæi, ad tres claſſes revocari poſſe exiſtimo. Prima eſt errantium circa divinitatem Chriſti; ſecunda errantium circa ejus humanitatem; tertia eorum qui circa ipſam utriuſque naturæ unionem erraverunt.

3. Ad primam claſſem pertinent Ebion, Cherintus, Paulus Samozatenus, Photinus, & alij, qui in Chriſto ſolùm naturam humanam confitebantur: divinitatem verò, non per naturam, ſed per quandam excellentem divinæ gloriæ participationem, quam per opera meruerat, in eo fuiſſe confingebant.

4. Contra hunc errorem militant in primis varia Scripturæ teſtimonia, quibus Chriſtus verus Deus, veruſque ac unigenitus Dei Filius aſſeritur: 1. Joan. 5. *Simus in vero filio ejus: hic eſt verus Deus, & vita æterna.* Ad Roman. 9. *Ex quibus* (ſcilicet Patriarchis) *Chriſtus eſt ſecundùm carnem, qui eſt ſuper omnia Deus benedictus in ſæcula.* Joan. 3. *Vnigenitus filius qui eſt in ſinu Patris, ipſe enarravit.* Item ad Hebræos 1. dicitur filius Dei naturalis, & Angeli, licèt ſint filij adoptivi, tamen ejus reſpectu dicuntur ſervi & miniſtri. Denique Chriſtus ipſe apertè profitetur aliâ ſe conſtare naturâ, quàm humanâ quam præ ſe ferebat: ſic enim ait Joan. 6. *Ego ſum panis vivus qui de cœlo deſcendi*; nullo autem modo poteſt dici de cœlo deſcendiſſe natura humana, quæ nunquam in cœlo fuerat. Et Joan. 8. *Antequam Abraham fieret, ego ſum:* non utique ſecundùm naturam humanam, in qua triginta quatuor annos nondum expleverat, ſed ſecundùm divinam, quæ eſt ab æterno, & antequam mundus fieret. Demum Chriſtus ait Joannis 10. *Ego & Pater unum ſumus*, quod Judæi ipſi intellexerunt dictum de unitate naturæ divinæ.

Præterea, ut diſcurrit D. Thomas opuſc. 2. quod Compendium Theologiæ inſcribit cap. 202. di„citur Joan. 1. *In principio erat Verbum*, & poſtea „ſubditur, *Verbum caro factum eſt:* Verbum er„go quod erat in principio apud Deum, carnem „aſſumpſit, non autē homo, qui ante non fuerat, „per gratiam adoptionis deificatus eſt. Item Do„minus dicit Joan. 6. *deſcendi de cœlo, non ut „faciam voluntatem meam, ſed ejus qui miſit me.* „Secundùm autem Photini errorem, non con„veniret Chriſto deſcendiſſe, ſed ſolùm aſcen„diſſe, cùm tamen Apoſtolus dicat ad Epheſ. 4. „*Quod autem aſcendit, quid eſt niſi quia & deſcendit primùm in inferiores partes terræ?* Ex quo „manifeſtè datur intelligi, quod in Chriſto non „haberet locum aſcenſio, niſi deſcenſio præceſ„ſiſſet. „

Simili diſcurſu utitur 4. contra Gent. cap. 28. „ubi eundem Photini errorem impugnans, ſic „ait: Non enim ſecundùm poſitionem hujuſmo„di Deus carnem aſſumpſiſſet ut fieret homo, ſed „magis homo carnalis, Deus factus fuiſſet; & „ſic non verum eſſet quod Joannes dicit, *Verbum „caro factum eſt*; ſed magis è converſo caro Ver„bum facta fuiſſet. Similiter etiam non conve„nirent Dei Filio exinanitio aut deſcenſio, ſed „magis homini glorificatio & aſcenſio; & ſic non „verum eſſet quod Apoſtolus dicit: *Qui cùm in „forma Dei eſſet, exinanivit ſemetipſum, formam „ſervi accipiens.* „

Ad ſecundam claſſem pertinet in primis error 5. Manichæorum, qui cùm exiſtimarent omnem creaturam corpoream à diabolo fuiſſe creatam, nec fuiſſe conveniens, ut Dei Filius, diaboli creaturam aſſumeret, dicebant Chriſtum non habuiſſe veram carnem, ſed phantaſticam tantùm; ſubindeque omnia quæ in Evangelio de Chriſto narrantur, ad humanam naturam pertinentia, in phantaſia, & non in veritate facta fuiſſe aſſerebant, ipſumque proinde non eſſe verè, ſed apparenter tantùm natum de Virgine, circumciſum, crucifixum, mortuum, &c. quod eſt totam Evangelij veritatem deſtruere, ut notat Sanctus Thomas cap. 207. opuſculi citati. Deinde, ut idem S. Doctor ibidem diſcurrit, Chriſtus de ſe dicit, *In hoc natus ſum, & ad hoc veni in mundum, ut teſtimonium perhibeam veritati.* Non fuiſſet autem veritatis teſtis, ſed magis falſitatis, ſi in ſe demonſtraſſet quod non erat. Unde idem Salvator ſuſpicionem phantaſtici corporis, à mentibus Diſcipulorum removere voluit, Matth. 14. ubi Diſcipulis videntibus eum ſupra mare ambulantem, & ad ejus, ut phantaſmatis, aſpectum exclamantibus, dixit: *Habete fiduciam, ego ſum, nolite timere*; & Lucæ ultimo, ubi, etiam illis conturbatis & conterritis, ac exiſtimantibus ſe ſpiritum videre, ait: *Palpate & videte, quia ſpiritus carnem & oſſa non habet, ſicut me videtis habere.*

Secundò ad hunc ordinem pertinet error Valen- 6.
tini, qui licèt verum corpus Chriſtum habuiſſe confiteretur, dicebat tamen eum carnem non aſſumpſiſſe de Virgine, ſed attuliſſe corpus de cœlo formatum, quod tranſivit per Virginem, nihil ex ea accipiens, ſicut aqua tranſit per canalem. Quod manifeſtè Scripturæ repugnat, Paulus enim ad Roman. 1. de Chriſto ait, *Factus eſt ei ex ſemine David, ſecundùm carnem.* Et ad Galat. 4. *Deus miſit filium ſuum, factum ex muliere.* Non poſſet autem dici factus, vel natus de Virgine, ſi ſolùm per eam ſicut per fiſtulam tranſiiſſet, nihil ex ea aſſùmens: Ex ea igitur corpus aſſumpſit, non verò de cœlo formatum attulit. Unde quando idem Apoſtolus 1. ad Corinth. 15. ait: *Primus homo de terra terrenus, ſecundus homo de cœlo cœleſtis*, intelligit ſecundùm divinitatē, quæ dicitur ſpecialiter eſſe in cœlo, quòd in cœlo Deus ſe manifeſtet, ut explicat S. Thomas opuſculo citato cap. 208.

Tertiò ad eandem claſſem reducendus eſt error 7.
Arrij, qui ut refert idem S. Doctor ibidē cap. 204. & 4. contra Gent. cap. 32. docuit quod Chriſtus Dominus non habuit animam humanam noſtræ ſimilem, ſed Verbum ei fuerit pro anima, atque ita quod ſolùm carnem aſſumpſit. Qui error facilè refellitur, tum quia, cùm Verbum Divinum ſit

Deus, non poteſt eſſe forma corporis; tum etiam, quia cùm Chriſtus ſit verus homo, debet integram naturam humanam habere; unde cùm illa non ſolùm corpore, ſed etiam animâ conſtet, Chriſtus non ſolùm corpus, ſed etiam animam rationalem noſtræ ſimilem habuit. Addit S. Doctor locis citatis, quod de Chriſti anima plura dicuntur in Scriptura, quæ non poſſunt Verbo Divino competere: dicitur enim Matth. 26. *Triſtis eſt anima mea uſque ad mortem*, & Joan. 12. *Nunc anima mea turbata eſt*. Triſtitia verò & timor, ſunt paſſiones animæ ſentientis, & Verbo Divino convenire nequeunt; tum quia ex Scriptura eſt verus Deus, tum etiam, quia Arrius ipſe, qui ipſum non Deum, ſed creaturam eſſe profitebatur, dicebat tamen illum in beatitudine, & omni perfectione ſuperiorem eſſe omni ſpiritui creato.

8. Quartò ad eundem ordinem pertinet error Appollinaris, qui referente D. Thomâ in prædicto opuſculo, cap 205. coactus quidem fuit vi teſtimoniorum quæ citavimus, admittere naturam humanam eſſe in Chriſto, at negavit eſſe mentem humanam, ſed Verbum Divinum voluit eſſe mẽtem Chriſti unicam. Qui etiam error facilè convellitur: Primò quia cùm in Chriſto ſit duplex natura, divina & humana, debent eſſe gemina in illo, quæ utrique ex illis naturis ſeorſim ſumptis conveniunt, ſubindeque duplex intellectus: unus divinus & increatus, alter humanus & creatus. Secundò, quia fuiſſet contra finem Incarnationis, ſi Verbum Divinum partem intellectivam hominis non aſſumpſiſſet: nam finis Incarnationis eſt reparatio humanæ naturæ, quæ principaliùs incipit reparari quantùm ad intellectivam partem, quæ particeps peccati eſſe poteſt. Tertiò, quia Chriſtus in Scriptura dicitur oraſſe & admiratus fuiſſe: oratio autem cùm ſit inferioris ad ſuperiorem, divinitati tribui non poteſt, ſicut nec admiratio, quæ ignorantiam includit vel ſupponit. Unde rectè concludit S. Doctor, quod ſicut pavor & triſtitia cogunt nos ponere animam ſenſitivam in Chriſto, ſic oratio & admiratio, nos inducunt & cogunt, in illo admittere mentem ſeu partem intellectivã humanam, cujus eſt admirari & orare.

9. Similis præcedenti fuit error Monothelitarum, qui in Chriſto nonniſi unicam voluntatem voluerunt agnoſcere; unde ſimilibus argumentis confutandus eſt. Addi etiam poteſt, quod Chriſtus apertè profitetur in Scriptura, in ſe eſſe voluntatem aliquam, à voluntate Patris diverſam: ait enim Lucæ 22. alloquens Patrem: *Non mea voluntas ſed tua fiat*. Et Joan. 6. *Deſcendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, ſed voluntatem ejus qui miſit me* At ſecundùm divinitatem una eſt voluntas Filij Dei, & Patris: Ergo Chriſtus, præter voluntatem divinam, habuit humanã, ſubindeque in ipſo fuit gemina volũtas, ſicut & duplex natura.

10. Ad tertiam claſſem eorum, qui circa divinæ & humanæ naturæ unionem erraverunt, pertinet in primis error Appollinaris, qui ut referunt D. Auguſtinus in lib. de hæreſibus, num. 55. & D. Thomas 4. contra Gent. cap. 31. dixit Incarnationem fuiſſe factam non per aſſumptionem humanitatis ad Verbum, ſed per converſionem Verbi Divini in carnem; occaſionem hujus erroris ſumens ex eo quod dicitur Joan. 1 *Verbum caro factum eſt*, quod ſic intelligendum putavit, quaſi ipſum Verbum ſit converſum in carnem; ſicut & intelligitur illud quod legitur Joan. 2. *Vt guſtavit architriclynus aquam vinum factam*, quod eâ ratione dicitur, quia converſa eſt aqua in vinum.

Hujus erroris impoſſibilitas, ſeu potiùs dementia, patet: Tum ex eo quod Verbum Divinum, cùm ſit Deus, & ens increatum, indefectibile & intranſmutabile, in aliud converti non poteſt. Tum etiam, quia ſi converſum fuiſſet Verbum in hominem, quemadmodum lignum in ignem, aqua in vinum, aut virga Moyſis in draconem, ſequeretur quòd Chriſtus, qui eſſet terminus illius converſionis Dei in hominem, non eſſet Deus: quemadmodum aqua converſa in vinum, non eſt aqua, ſed vinum, & ſicut factâ converſione virgæ Moyſis in ſerpentem, non erat ampliùs virga, ſed tantùm ſerpens. At quod Chriſtus, factâ Incarnatione, permaneat Deus, aſſerit paſſim Scriptura, quæ ipſum Deum ſimul & hominem appellat, locis ſuprà citatis, & Apoſtolus ad Hæbræos 13. ait: *Ieſus Chriſtus heri, & hodie, ipſe & in ſæcula*; id eſt, Chriſtus eſt idem qui fuit Deus & homò, & permanet in æternum. Hunc Appollinaris errorem rejicit Athanaſius in Symbolo, ubi ait, quod Chriſtus eſt unus, *non converſione divinitatis in carnem, ſed aſſumptione humanitatis in Deum.*

11. Ad eandem claſſem pertinet error aliorum Hæreticorum, qui dicebant in Incarnatione humanam naturam per aſſumptionem Verbi fuiſſe conſumptam, ac in divinam tranſmutatam: qui error, cùm ſit ſimilis præcedenti, ſimilibus rationibus confutandus eſt.

12. Ad illum etiam ordinem ſpectat error Neſtorij, qui cùm videret Chriſtum in Scriptura verum Dei filium, & hominem eſſe ſæpe aſſeri, nec fateri vellet eundem eſſe hominem & Deum, ſeu divinam & humanam naturam, in unam coaluiſſe perſonam, blaſphemavit, ſub hoc nomine Jeſu Chriſti, duas intelligendo perſonas; alteram filium Dei ante ſæcula à Patre genitum; alteram filium Virginis, in ſæculo natum. Dicebat tamen in hoc filio Virginis repræſentari filium Dei, & filium Dei in filio Virginis operari, & affectu ſummo, non verò unitate perſonali, duas illas perſonas inter ſe cohærere, ideòque filium Virginis, nuncupatoriè, & denominatione extrinſecâ, Deum appellari, non quòd re vera Deus eſſet, ſed tantùm quòd Deum repreſentaret, aut Deus in eo per affectum, vel operationem, ut in ſuo templo habitaret.

13. Prima pars hujus erroris rejicitur in Concilio Epheſino, contra Neſtorium coacto, parte primâ cap. 4. paginâ 62. ubi ſic dicitur: *Porro arbitrari hanc vocem Chriſtus, ſeorſim huic, ſeorſim illi, id eſt filio Dei, & filio Virginis, in duas perſonas inter ſe coactis, convenire, ſtultum eſt, imò & impium & blaſphemum: unus enim eſt Dominus Jeſus Chriſtus, non diviſus, neque diſſectus, juxta Paulum 1. ad Corinth. 1. Nunquid diviſus eſt Chriſtus?* Secunda verò pars damnatur in 5. Synodo Generali, actione ultimâ, can. 4. his verbis: *Si quis dixerit Deum & hominem, tantùm ſecundùm repræſentationem, aut habitudinem honoris, vel operationis, vel affectus, unitum eſſe, & non ſecundùm hypoſtaſim, id eſt unitatem perſonæ, anathema ſit.* Hunc etiam errorem fusè & lato calamo impugnat S. Thomas 4. contra Gentes cap. 34. variis rationibus, quæ ibidem videri poterunt.

14. Ad eandem claſſem reducitur error Eutichetis, qui ut unitatem perſonæ contra Neſtorium ſervaret in Chriſto, dixit in illo eſſe etiam ſolùm unam naturam: ita quod quamvis ante unionem eſſent duæ naturæ diſtinctæ, divina & humana, in unione tamen coïerunt in unam naturam, & ſic dicebat Chriſti perſonam ex duabus

naturis esse, non autem in naturis subsistere. A Qui error à Concilio Calcedonensi damnatus est: nam in Symbolo fidei sic habetur: *Confitemur in novissimis diebus, Filium Dei unigenitum in duabus naturis inconfusè, immutabiliter, indivisè, inseparabiliter agnoscendum, nunquam sublatâ differentiâ naturarum, propter unionem.* Et Athanasius in Symbolo dicit quod Christus est unus, *non confusione substantiæ, sed unitate personæ.*

15. Ex his ergo patet, fidem Catholicam agnoscere in Christo divinam simul & humanam naturam, in eadem Verbi Divini persona intimè conjunctas, & indissolubili fœdere copulatas. Unde Leo Papa serm. 7. de Nativitate Domini, ait: *Verum esse hujus mysterij adoratorem, qui nec de Incarnatione Domini aliquid falsum, nec de Deitate aliquid sentit indignum: paris enim periculi malum est, si illi aut naturæ nostræ veritas, aut paternæ gloriæ negetur æqualitas.* B

ARTICVLVS III.

Judæorum error existimantium Messiam nondum venisse, testimoniis veteris testamenti confutatur.

16. MEssiam promissum jam venisse, nullus qui Christiano nomine gloriatur, quantumvis hæreticus, negare potest; tum quia hoc potissimùm differt Christiana fides, à Judæorum perfidia: tum etiam quia Christus disertis verbis id affirmavit, Joan. 4. Cùm enim Samaritana dixisset, *Scio quia Messias venit qui dicitur Christus; dixit ei Iesus: Ego sum qui loquor tecum.* Et hanc veritatem inter alias confessus est Petrus, Matth. 16. illis verbis: *Tu es Christus Filius Dei vivi*, & Martha Joan. 11. dicens: *Tu es Christus Filius Dei vivi, qui in hunc mundum venisti.* Itaque solùm contra Judæos, ex veteri Testamento, quod ipsi duntaxat admittunt, hæc veritas breviter hîc demonstranda est. C

17. Licèt autem in hujus rei confirmationem, plura proferri possint veteris testamenti testimonia, duo tamen, quæ sunt famosiora & illustriora, sufficient. Primum habetur Genes. 49. ubi Patriarcha Jacob moriturus, & filiis suis benedicens, spiritu prophetico dixit Judæ, adventum Messiæ prædicens: *Non auferetur sceptrum de Iuda, & dux de femore ejus, donec veniat qui mittendus est, & ipse erit expectatio Gentium.* Ubi sermonem esse de Messia, patet ex verbo Hebraïco *Siloh*, quod interpretatur missus, seu mittendus, sicut de piscina Siloë dicitur Joan. 9. hoc enim nomen propriè convenit Messiæ, qui antonomasticè missus, seu mittendus dicitur; unde Paraphrastes Caldaïcus, magnæ apud Hebræos authoritatis, pro *Siloh*, Messiæ nomen habet, sic enim legit: *Non auferetur Sceptrum de Iuda &c. donec veniat Rex Messias.* Constat etiam ex his quæ sequuntur, *Et ipse erit expectatio Gentium*, sive ut habet Oleaster: *Et erit illi obedientia populorum:* hæc enim verba, neque ad Saülem, qui non fuit de Tribu Juda, sed de Tribu Benjamin, neque ad Davidem, Salomonem, vel Jeroboam, aut alium ex Regibus Israël, adaptari possunt, cùm nullus ex illis fuerit expectatio Gentium, aut illi data sit obedientia à Gentibus; sed soli Messiæ, de quo dicitur Isaïæ 11. *Radix Jesse qui stat in signum populorum, ipsum gentes deprecabuntur.* Duo ergo in hac prophetia Jacob prædicuntur, D primum est, fore ut Judas, quem singulariter Jacob alloquebatur, regnaret in suis posteris, quod in Davide & successoribus ejus impletum est: Secundum, quod deinceps non deficeret Rex & Dux de femore ejus: id est quod nullus deinceps esset Rex aut Dux, qui non esset de prognatis ejus, donec veniret Messias. Quæ prophetia ut vera sit, necesse est jam venisse Messiam, cùm neminem jamdiù de Judæ prognatis regnare, aut Ducem esse, & regnum Juda penitus esse extinctum, manifestum sit.

18. Gravis tamen difficultas est, quomodo regia potestas, in Judæ prognatis, à Davide usque ad Christi adventum, quem Messiam esse contendimus, semper manserit. Ratio dubitandi est primò, quia post Jechoniam cessâverunt Reges in Judæa, ut patet ex Jeremiæ 22. ubi de Jechonia dicitur: *Scribe virum istum sterilem. . . . nec enim de semine ejus vir qui sedeat super solium David, & potestatem habeat ultrà in Juda.* Secundò, quia Machabæi annis 165. regnarunt: illi autem, cùm essent Sacerdotes, non erant prognati ex Juda, sed ex Levi: Ergo regia potestas, jamdiu ante Christi adventum, à stirpe Judæ defecerat. E

19. Ad primum respondetur, quod licèt in Jechonia defecerit filius, qui sederit super solium David, titulo & majestate Regis, non tamen qui sederit ut Princeps, seu Dux; constat enim quod Zorobabel, & deinceps ejus successores, descendebant ex Jechonia, ut dicitur Matthæi 1. & primi Paralip. 3. Fuit verò Zorobabel Dux in Juda, ut dicitur Aggæi 1. Prophetia autem Jacob non restringitur ad titulum Regis, sed etiam Ducis, dicitur enim: *Non auferetur sceptrum de Juda*, ET DVX *de femore ejus, donec veniat qui mittendus est.*

20. Ad secundum quod difficilius est, respondent aliqui Scripturæ Interpretes, quòd quãdo in prædicta prophetia dicitur: *Non auferetur sceptrum de Juda*, per Juda non debet intelligi sola Tribus Juda, sed tota gens Judaïca: unde ad veritatem illius, sufficere dicunt, quod aliquis Hebræorum (sive ille fuerit ex Tribu Juda, sive ex Tribu Levi, aut quacunque alia) à Davide usque ad Herodem alienigenam, & adventum Christi, sceptrum seu principatum Judæorum tenuerit.

21. Sed hæc responsio aliis displicet, & meritò, hæc enim verba, *Non auferetur sceptrum de Juda &c.* ad illum singuraliter dirigebantur, ut patet ex verbis immediatè præcedentibus, *Juda te laudabunt fratres tui . . . . . adorabunt te filij Patris tui*, & ex aliis immediatè sequentibus, *Ligans ad vineam pullum suum &c.* quæ dicta sunt ob fertilitatem terræ Chanaam, quæ Tribui Juda sorte obvenit: Ergo cùm prima & extrema verba prophetiæ, pertineant ad Judam singulariter, absurdum est existimare, media non ad eundem, sed ad universum populũ Judaïcum pertinere. Addo quod, quando Jacob filiis suis sigillatim benedicebat, dicebat unicuique propria, nec quod erat unius Tribûs, ad aliam transferebat, unde

22. Meliùs respondetur cum D. Hieronymo in cap. 1. Sophoniæ, quem sequuntur Lyranus, Abulensis, Baronius, & plures alij, Machabæos fuisse progenitos ex Juda, ex parte matris, licèt ex parte patris essent prognati ex Levi: quamvis enim alij non possent jungi matrimonio, nisi contribulibus suis, licebat tamen Tribui Judæ, & Tribui Levi, propter nobilitatem, mutua inire connubia, ut testatur Philo Judæus libro 2. de monarchia, non longè ante finem, & colligitur ex Scriptura:

nam Exodi 6. dicitur Aaronem, primùm Summum Pontificem, duxisse in matrimonium Elizabetham, filiam Aminadab, Principis Tribûs Judæ, & 2. Paralip. 22. Joïadam Pontificem junxisse sibi matrimonio Josabeth, filiam Regis Juda. Et Lucæ 1. Elizabeth, quæ erat de filiabus Aaron, dicitur cognata Mariæ, quæ erat ex Tribu Juda, sicut & Joseph vir ejus; unde juxta hanc solutionem, patet quod à tempore Davidis, usque ad Herodem, & adventum Christi, fuerunt Reges vel Duces ex Tribu Juda, ex materno saltem genere, quod sufficit ad salvandam prædictam prophetiam Patriarchæ Jacob, *Non auferetur sceptrum de Juda, & Dux de femore ejus, donec veniat qui mittendus est.*

23. Dices, Si sufficiat maternum genus, seu linea fœminina, ut dicatur non cessasse sceptrum in Juda, non verificabitur defecisse sceptrum tempore Christi: Herodes enim duxit uxorem Mariamnem, neptem Hircani Pontificis, quæ erat legitima hæres regni, & ex illa natus est Aristobulus, ex quo Herodes Agrippa, qui regnavit apud Judæos tanquam legitimus Rex, post mortem Christi, ut habetur Actor. 12. & 26. Ergo hæc interpretatio legitima non est.

24. Respondeo quod licèt Herodes duxerit uxorem Mariamnem, quæ erat legitima hæres regni, ipsi tamen personæ Herodis, collatum est regnum Judææ, non uxori ejus, primò quidem ex Senatusconsulto, & beneficio Cæsaris Augusti, deinde ex populi consensu, qui acceptavit illum in Regem, eique juramentum præstitit, ut refert Josephus lib. 17. antiquit. cap. 3. ubi etiam narrat, hac de causa animadvertisse Herodem in quosdam Pharisæos, qui ipsi obedire, & juramentum præstare recusarunt. Similiter, quod Herodes Agrippa qui per lineam maternam (ex parte scilicet Mariamnæ quæ ejus avia erat) descendebat ex Tribu Juda, post mortem & ascensionem Christi, in Judæa regnaverit, non obest veritati Prophetiæ Jacob: nam semel ablato sceptro à Tribu Juda, ut factum est in primo Herode, jam adimpleta erat prohetia illa, quæ solùm dicebat, quod non auferretur sceptrum de Juda, quoadusque Messias veniret: quod verò semel ablatum, iterum non rediret ad Tribum Juda, ad talem prophetiam non pertinebat.

25. Aliud testimonium habetur Daniël 9. ubi Angelus Gabriel, ipsum Danielem instruit de tempore adventûs Christi, dicens: *Septuaginta Hebdomades abbreviatæ sunt super populum tuum, & super urbem sanctam tuam, ut consummetur prævaricatio, & finem accipiat peccatum, & deleatur iniquitas, & adducatur justitia sempiterna, & impleatur visio & prophetia, & ungatur Sanctus Sanctorum.* Deinde subdit Angelus, occidendum esse Christum, & negandum à suo populo, & desolandam esse civitatem Jerusalem, ultimâ desolatione. In qua prophetia, in primis certum est, sermonem esse de vero Messia: nominatur enim Christus, *Sanctus Sanctorum*, & subditur, quod per ipsum delendum est peccatum, & prophetiæ adimplendæ: quæ omnia soli vero Messiæ convenire, manifestum est. Nec obest quod objiciunt Judæi, Danielem non postulasse revelari sibi adventum Messiæ, sed temporalem Judæorum liberationem: nam præterquam quod Deus solet interdum plus concedere quàm rogetur, satis verisimile est, Danielem non tantùm temporalem populi libertatem, sed multò magis spiritualem, futuram per Messiam, desideràsse, quod satis A indicavit Angelus dicens: *Ego veni ut indicarem tibi, quia vir desideriorum es.*

Deinde certum est, Gabriëlem Hebraïcè Daniëli Hebræo loquentem, sine dubio hebdomadas sumpsisse aliquo sensu quo solebant accipi ab Hebræis, & quo sumebantur alibi in Scriptura; alioqui nihil certi ex hac temporis revelatione & definitione potuisset colligi à Daniële: At in Scriptura, duobus tantùm modis sumi solet hebdomada, primò pro spatio septem dierum, ut Levitici 23. *Numerabitis septem hebdomadas plenas, usque ad alteram diem expletionis hebdomadæ septimæ, id est quinquaginta dies:* secundò, pro tempore septem annorum, & hoc modo usurpatur Levitici 25. *Numerabis quoque tibi septem hebdomadas annorum, id est septies septem, quæ simul faciunt quadraginta novem.* Debent ergo hebdomadæ Daniëli revelatæ, altero ex his duobus modis accipi, nempe pro septimanis dierum, vel annorum: quocunque autem ex his modis accipiantur, manifestum est illas jampridem elapsas esse, ac impletam Danielis prophetiam, subindeque Messiam à multis sæculis venisse: nam septuaginta hebdomadæ dierum, vix unum annum & dimidium conficiunt; septuaginta verò hebdomadæ annorum, efficiunt solùm annos 490. quod annorum intervallum reperitur fluxisse, à tempore quo loquebatur Angelus Daniëli, usque ad Christum Dominũ. Verùm quia sunt variæ explicationes & controversiæ circa initium ac terminum temporis, quo inchoandus, & in quo finiendus est talium hebdomadum numerus, & in his immorari, nec vacat, nec expedit, independenter ab ea varietate explicationum, & opinionum, ostendo breviter, ex tali prophetia apertè colligi, jam à multis sæculis venisse Messiam: nam Angelus, post verba suprà relata, subdit, quod ille Sanctus Sanctorum Christus occidetur, & non erit populus ejus qui eum negaturus est, & quod in pœnam hujus sceleris, civitatem, & Sanctuarium dissipabit populus, cum duce venturo, & finis ejus vastitas & desolatio. Atqui manifestum est, Sanctuarium & templum de quo Angelus loquebatur, jampridem fuisse dissipatum, scilicet post Jesu Christi necem, ejusque desolationem ac dissipationem, per multa sæcula adhuc durare: Necesse est ergo, quod jampridem factum sit scelus, cujus ultio & pœna prædicta ab Angelo est executioni mãdata; At scelus illud ex Prophetia, est occisio Christi, ejusq; à suo populo abjectio: Ergo jam à pluribus sæculis occisus est, & à populo suo rejectus Messias, in veteri testamento promissus.

26.

Confirmatur: De Messia dicitur Aggæi 2. *Veniet desideratus cunctis gentibus, & implebo domum istam* (templum scilicet Jerosolymitanum) *gloriâ:* Ergo cùm à tam longo tempore, illud templum penitùs eversum sit (à tempore scilicet Titi & Vespasiani) non potest jam ampliùs expectari Christus, qui templum illud impleturus sit gloriâ, sed supponi debet quod tempore sui adventûs & nativitatis, tale templum extiterit, & nondum eversum ac dissipatum fuerit.

27.

Addo quod ibidem Propheta subdit: *Magna erit gloria domûs istius novissimæ, plusquam primæ.* Quod cùm non possit intelligi de majori gloria, ratione ædificiorum, lignorum, vasorum; vel etiam gloriæ, quæ in dedicatione primi templi replevit templum, ut habetur 3. Regum 8. & 2. Paralip. 7. in his enim primum templum, novissimum incomparabiliter superavit, erit intelligendum de alia gloria, quæ alia non est quàm præ-

sentia Christi, qui in novissimo templo sæpè docuit & prædicavit.

Plura alia argumenta moralia, ad probandum Christum esse verum Deum, verumque Messiam à Deo promissum, adduximus in Tractatu de fide, in digressione de signis credibilitatis fidei nostræ, quæ ibidem videri poterunt.

DISPVTATIO II.

De possibilitate Incarnationis.

QVamvis D. Thomas, relictâ quæstione de possibilitate hujus mysterij, statim agat de ejus convenientia, idque rationabiliter: Tum quia nulla scientia probat, saltem ex necessitate, sed supponit suum objectum esse possibile: Tum etiam, quia cùm in convenientia includatur possibilitas, sicut superius in inferiori, demonstratâ convenientiâ Incarnationis, ejus possibilitas sufficienter ostenditur. Quia tamen Commentatores à possibilitate Tractatum istum incipiunt, nec parùm difficile est argumentis adversùs eam fieri solitis satisfacere, ut demus aliquid consuetudini, & argumenta illa diluamus, agimus de possibilitate Incarnationis, priusquam de ejus convenientia & necessitate disseramus: nihil verò dicemus de ejus existentia, cùm illa sufficienter constet ex dictis art. 3. disputationis præcedentis, ubi Messiam jam venisse, subindeque Incarnationis mysterium de facto completum & peractum esse, ostendimus.

Artic vlvs Primvs.

Vtrum Incarnatio sit possibilis?

CVm mysterium Incarnationis sit planè supernaturale, nullumque habeat in rebus naturalibus vestigium, aut medium quo possit convinci, ejus possibilitas ratione naturali demonstrari nequit, sed tantùm probabiliter suaderi, tum ratione probabili, tum solutione argumentorum, quæ ejus impossibilitatem videntur ostendere, unde utrũque hîc breviter præstandum erit.

§. I.

Ratione probabili possibilitas Incarnationis suadetur.

1. HAnc rationem insinuavit Archangelus Gabriel Lucæ 1. cùm Beatam Virginem alloquens, eamque de hujus mysterij possibilitate instruens, dixit, *Non erit impossibile apud Deum omne verbum:* Illis enim verbis declaravit, omne illud esse Deo possibile, quod intellectu capi potest, ut non implicans contradictionem: Sed Deum incarnari, sive fieri hominem, ac assumere ad suam subsistentiam naturam creatam, nullam implicat contradictionem: Quæro enim unde illa proveniat? vel ex parte subsistentiæ divinæ, ad quam fit assumptio, vel ex parte naturæ creatæ ad eam assumptæ? Non primum, siquidem cùm subsistentia divina sit infinita, subindeque eminenter contineat omnem perfectionem subsistentiæ creatæ, potest, seclusis imperfectionibus, effectum illius supplere, atque adeò terminare naturam, quam terminaret subsistentia creata, si adesset: sicut ex eo quod Deus in ratione primæ causæ, contineat eminenter omnem perfectionem causæ secundæ, potest absque ulla imperfectione efficere quod illa efficit. Neque etiam secundum, etenim cùm natura humana realiter distinguatur à sua subsistentia, sitque illâ prior, quia est ejus subjectum, & prius non dependeat à posteriori, potest divinitùs ab ea separari, & consequenter ad divinam subsistentiam assumi: Ergo incarnatio possibilis est.

2. Dices primò: Essentia Divina continet eminenter omnem perfectionem humanitatis, animæ, intellectûs, ac luminis gloriæ, nec tamen propterea potest supplere formaliter vices talium rerum, ut communiter docent Theologi: Ergo ex eo quod nulla sit perfectio in subsistentia creata, quam non contineat eminenter divina, non rectè concludimus, quod non implicet subsistentiam divinam terminare naturam creatam, subsistentiæ ejus vicem supplendo.

3. Sed negatur consequentia & paritas, quia omnia illa quæ ibi recensetur, ita involvunt imperfectionem, ut non possint ab ea absolvi & præscindi: nam habere rationem naturæ potentialis, actuabilis per subsistentiam, existentiam, & operationem, potentiæ, & habitûs, ex proprio conceptu maximam importat imperfectionem ab illis inseparabilem & impræscindibilem: terminare verò naturam creatam, ac supplere vices subsistentiæ ejus, nullam dicit imperfectionem potentialitatis vel informationis in suo conceptu, à qua non possit absolvi & præscindi, ut ex solutione argumentorum patebit.

4. Dices secundò: Licèt subsistentia divina sit infinita, habet tamen actum seu terminationem sibi adæquatam, nempe terminationem naturæ divinæ, quæ est simpliciter infinita: Ergo sicut paternitate divinâ, licèt infinitâ, non potest alius esse aut dici pater, quia habet terminum seu filium sibi correspondentem, infinitum; ita nec etiam divina subsistentia, poterit alienam naturam terminare, ob suam infinitatem.

5. Sed contra, Licèt nulla res possit se extendere ultra actum vel terminum sibi adæquatum absolutè, potest tamen se extendere ultra actum vel terminum sibi adæquatum, primarium. Exemplũ est in divina scientia & potentia, quæ propter suam infinitatem non possunt habere pro objecto sibi adæquato primario, nisi Deum, & tamen ad creaturas secundariò se extendunt; Deus enim per suam infinitam scientiam se & creaturas comprehendit, & per intellectum, qui est in Patre potentia generativa Verbi ad intra, producit ad extra creaturas. Nec valet exemplum de paternitate divina, licèt enim paternitate divinâ nulla alia persona divina, quàm prima, possit esse aut denominari pater, eò quòd denominationes quæ oriuntur à relationibus communicari nequeant, non communicato fundamento; fundamentum autem divinæ paternitatis, activa scilicet Verbi Divini generatio, nulli alteri personæ divinæ quàm primæ competere possit; nihilominus paternitas divina communicari potest ad extra, sicut communicatur ipsa filiatio; cùm non minùs Pater quàm Filius possit humanam assumere naturam; ac proinde sicut Filius communicando suam subsistentiam, communicat filiationem divinam; ita & Pater communicando suam hypostasim, suam etiam paternitatem, & Patris denominationem communicaret; nam homo ille à prima persona assumptus, non esset Filius, aut Spiritus Sanctus: Ergo esset Pater æternus.

Dices

6. Dices tertiò: Inter terminum & rem terminatam debet esse aliqua proportio: At nulla proportio esse potest, inter naturam humanam, & divinam subsistentiam, cùm infinitè distent: Ergo licèt subsistentia divina, sit infinita, tamen humanam naturam terminare nequit. A

7. Confirmatur: Magis distant Deus & homo, quàm substantia & accidens; cùm illa in infinitum inter se distent, non verò ista: Sed accidens non potest existere per existentiam substantiæ, vel substantia per existentiam accidentis: Ergo à fortiori natura humana per existentiam & subsistentiam Dei, existere & subsistere nequit.

8. Confirmatur ampliùs: Eadem improportio est inter naturam creatam, & divinam subsistentiam, ac inter intellectum creatum, & intellectionem divinam: Sed implicat quod intellectus creatus intelligat per intellectionem divinam, ut docuimus in Tractatu de beatitudine, in quo ostendimus, hominem per increatam Dei visionem & intellectionem non posse beatificari: Ergo similiter implicat, quod natura humana, per increatam Dei subsistentiam terminetur & subsistat. B

Disp. 3. art. 5. §. 1.

9. Ad instantiam, concessa Majori, nego Minorem: ad cujus probationem dicendum cum S. Thoma in 3. dist. 1. quæst. 1. art. 1. ad 3. quod licèt finiti ad infinitum nulla sit proportio arithmetica, bene tamen geometrica; ad hanc enim sufficit, quòd finitum sit perfectibile per infinitum: unde cùm natura creata, per subsistentiam increatam perfectibilis sit, habet cum illa proportionem geometricam, quæ per distantiam infinitam non dissolvitur, imò magis juvatur, cùm sola subsistentia infinita & increata, alienam naturam perficere, complere, & terminare possit, ut infra dicemus. Infinitus ergo divinæ subsistentiæ supra naturam humanam excessus, est solùm in ratione entis, non verò in ratione termini & terminabilis: sic enim sunt proportionata, quia subsistentia divina, non terminat naturam humanam infinito & illimitato modo, sicut terminat naturam divinam, sed finito & limitato, sicut ipsa natura humana exposcit; eoque proportionali modo, quo essentia divina, per modum verbi & speciei expressæ, terminat intellectum creatum in beatitudine, ut in Tractatu de visione beata docuimus. Ex quo patet responsio ad primam confirmationem, dicendum enim est, quod licèt magis distent in esse entis Deus & homo, quàm substantia & accidens, non tamen in ratione termini & terminabilis: sicut materia & forma, magis distant in ratione entis, quàm duæ albedines, non tamen in ratione actûs & potentiæ. C D

Disp. 2. art. 2.

10. Ad secundùm similiter distinguo Majorem: Eadem improportio est inter naturam creatam & divinam subsistentiam, ac inter intellectum creatum, & divinam intellectionem: si natura creata & divina subsistentia, in ratione entis spectentur, concedo; si considerentur in ratione termini & terminabilis, nego. Addo, notabile esse discrimen inter subsistentiam & intellectionem: intellectio enim, cùm sit actio vitalis, debèt necessariò procedere à principio, quod per eam denominatur intelligens, quod repugnat intellectioni increatæ, respectu nostri intellectûs: subsistentia verò, cùm non sit actio, sed terminus, vel complementum naturæ, non debet procedere necessariò à natura quam terminat, sed potest à Deo provenire: unde licèt implicet contradictionem, quod intellectus creatus, intelligat per divinam intellectionem, non tamen quod natura humana, per divinam subsistentiam terminetur. E

§. II.

Alia difficilis objectio solvitur.

11. CONtra possibilitatem Incarnationis objici potest hoc difficile argumentum: Deus non potest supplere vices subsistentiæ creatæ: Ergo nec incarnari. Consequentia patet ex dictis §. præcedenti, Antecedens probatur. Implicat divinam subsistentiam habere rationem formæ, seu causæ formalis, quia de ratione formæ est esse partem, subindeque aliquid incompletum, ac dependens à toto composito, quod Deo repugnat: Sed Deus non potest supplere vices subsistentiæ creatæ, & constituere naturam creatam subsistentem, nisi per modum formæ; quia subsistentia creata est essentialiter forma naturæ creatæ, cùm eam intrinsecè actuet, compleat, & perficiat: Ergo implicat Deum, seu divinam subsistentiam, supplere vices subsistentiæ creatæ.

12. Huic argumento communiter respondèt nostri Thomistæ, negando Antecedens, ad cujus probationem, concessa Majori, negant Minorem, & ad probationem illius, dicunt subsistentiam creatam non habere essentialiter quod sit forma naturæ creatæ, sed solùm quod sit ejus terminus intrinsecus, sicut punctum constituit lineam terminatam formaliter, & tamen non est forma lineæ, sed terminus ejus. Unde ut Deus suppleat vices subsistentiæ creatæ & constituat naturam creatam subsistentem & terminatam, non oportet quod divina subsistentia habeat rationem formæ, seu causæ formalis, respectu illius, sed sufficit quod exerceat solam rationem termini.

13. Verùm hæc solutio, nisi magis explicetur, non videtur legitima; licèt enim subsistentia creata non habeat rationem formæ physicæ, respectu naturæ quam terminat, habet tamen rationem formæ metaphysicæ, non verò rationem puri termini, quod multipliciter demonstrari potest. In primis enim suppositum dependet à subsistentia, non quomodocumque, sed tanquam ab actu se communicante: Ergo cùm actus & forma metaphysica sint idem, non potest denegari subsistentiæ creatæ causalitas formalis metaphysica. Secundò, Subsistentia facit naturam formaliter subsistere, quidni ergo dicetur causa formalis subsistendi? Tertiò, Omne constitutivum est causa formalis metaphysica constituti: Subsistentia est constitutiva suppositi: Ergo & ejus causa formalis, saltem metaphysica. Quartò, Existentia est causa formalis existendi: Ergo & subsistentia erit causa formalis subsistendi. Quintò, Nemo negabit naturam in supposito habere rationem materiæ, seu causæ materialis, respectu subsistentiæ per quam completur & actuatur: Ergo nec negare debet talem subsistentiam habere rationem formæ metaphysicæ, seu causæ formalis respectu illius; cùm causalitas materialis & formalis sibi invicem correspondeant. Denique, quamvis fortè non omnis dependentia inferat causalitatem, tamen essentialissima, & maximè propria, qualis est rei constitutæ à suo constitutivo, subindeque suppositi ab ipsa subsistentia, procul dubio illam infert: Sed talis causalitas, cùm sit intrinseca, non potest esse alia quàm formalis, non potest enim esse materialis, ut patet, cùm subsistentia non se habeat

per modum potentiæ receptibilis, ſed ad modum actûs perficientis, reſpectu naturæ quam terminat: Ergo &c.

14. Meliùs ergo ad argumentum reſpondetur, negando Antecedens, & ad ejus probationem, ſic diſtinguendo Majorem: Implicat Deum, ſeu divinam ſubſiſtentiam, habere rationem formæ, ſeu cauſæ formalis, phyſicæ, concedo: metaphyſicæ, nego. Similiter diſtinguo Minorem: Deus non poteſt ſupplere vices ſubſiſtentiæ creatæ, & conſtituere naturam creatam ſubſiſtentem, niſi per modum formæ, metaphyſicæ, concedo Minorem: phyſicæ, nego Minorem, & Conſequentiam.

15. Explicatur & magis illuſtratur hæc ſolutio: Triplex datur genus formæ, ſeu cauſæ formalis, nempe phyſicæ, metaphyſicæ, & intelligibilis, inter quas hoc intercedit diſcrimen, quòd forma phyſica, cùm ſit eſſentialiter pars, ſubindeque aliquid incompletum, & dependens à toto, & ab alia comparte, eſſentialiter involvit imperfectionem à qua præſcindi & denudari non poteſt: forma verò metaphyſica, cùm non ſe habeat propriè per modum partis, ſed per modum actûs, & conſtitutivi, nullam in ſuo conceptu formali dicit imperfectionem, ſed potiùs ſummam actualitatem & perfectionem: Idem dicendum eſt de forma intelligibili, illa enim non ordinatur ad componendum unum tertium, ſicut forma naturalis, ſed ſolùm ad repræſentandum objectum, cujus eſt formalis ſimilitudo, & ad determinandum & perficiendum intellectum, ad intelligendum; quod tantò meliùs & perfectiùs præſtat, quantò completior & actualior eſt, ut in Tractatu de viſione beata fusè declaravimus. Unde licèt implicet *Diſp. 1. art. 3. §. 2.* Deum ſupplere vices cauſæ formalis phyſicæ, non repugnat tamen, ipſum formæ metaphyſicæ & intelligibilis munus obire, ſed de facto in myſterio Incarnationis primum præſtat, ſecundum verò in beatitudine, in qua eſſentia divina unitur intellectui beatorum, per modum ſpeciei impreſſæ, & expreſſæ, ut loco citato fusè oſtendimus.

16. Advertendum tamen, quod ſicut Deus & Angeli, licèt revera ſint formæ, non ſolent tamen hoc nomine appellari, ne ipſorum perfectioni derogetur; ita ſubſiſtentia & exiſtentia, licèt muius cauſæ formalis exerceant, reſpectu naturæ quam complent & terminant, propter rationem oppoſitam, ne ſcilicet habere videantur plus entitatis quàm de facto habent, non ſolent vocari formæ naturæ, ſed actus, modi, termini, & complementa illius; quæ tamen rationes, ſeu denominationes, cauſalitatem quandam formalem involvunt, ut ex ſuprà dictis patet. Unde ſi quandoque in decurſu hujus Tractatûs dicamus, ſubſiſtentiam habere rationem puri termini, reſpectu naturæ humanæ, nullamque erga illam exercere cauſalitatem, per hoc ſolùm rationem formæ phyſicæ, quæ involvit imperfectionem incompletionis & informationis, non verò rationem actûs & formæ metaphyſicæ, quæ ab omni imperfectione depurari poteſt, excludere intendimus.

§. III.

Aliud argumentum difficile, ex immutabilitate Dei deſumptum, proponitur, & variæ ejus ſolutiones referuntur, ac refelluntur.

17. HOc argumentum poteſt ſic breviter proponi: Implicat Deum intrinſecè mutari: Sed per Incarnationem mutaretur intrinſecè: Ergo impoſſibile eſt Deum incarnari. Major eſt certa, & patet ex dictis in Tractatu de attributis, explicando attributum immutabilitatis. Minor probatur. *Diſp. 42. art. 6.* Mutari eſt aliter ſe habere intrinſecè nunc quàm priùs: Sed ſi Deus incarnaretur, aliter ſe haberet intrinſecè quàm priùs; nam fieret intrinſecè homo, cùm antea intrinſecè homo non eſſet: Ergo mutaretur intrinſecè.

18. Mirum eſt quantùm hæc difficultas Theologorum ingenia torqueat, & in quàm varios dicendi modos eos abire compellat. In primis enim Valentia hîc diſp. 1. quæſt. 1. puncto 2. ait quod ut aliquid intrinſecè mutetur, debet acquirere aliquid quod antea nec formaliter nec eminenter habebat: unde cùm Deus ante Incarnationem eminenter humanitatem præhaberet, non fuit mutatus, quamvis per Incarnationem eam ſibi unierit formaliter.

19. Sed hic modus dicendi non videtur ſufficiens ad conciliandam divinæ naturæ immutabilitatem cum myſterio Incarnationis: Illud enim quod eſt eminenter tantùm tale, ſi poſtea fiat formaliter tale, verè mutatur: v. g. Sol continet eminenter calorem, ut docet S. Thomas quæſt. 7. de potentia art. 7. ad 3. & tamen ſi fieret formaliter calidus, verè alteraretur & mutaretur. Angelus habet eminenter virtutes morales moderatrices paſſionum, nihilominus, ſi formaliter illas reciperet, verè mutaretur. Item ſi Deus de novo intelligeret per intellectionem creatam, aut accidens aliquod creatum de novo immediatè reciperet, intrinſecè mutaretur, ut omnes fatentur, & tamen intellectio creata, & quodlibet aliud accidens, eminenter continetur in Deo: Ergo mutationi intrinſecæ non obſtat continentia eminentialis formæ de novo acquiſitæ, & noviter advenientis ſubjecto, quantùm ad eſſe formale.

20. Confirmatur: Ad mutationem intrinſecam ſufficit quod ſubjectum ſit aliquo modo in potentia ad aliquam formam, intrinſecè in illo recipiendam; mutatio enim nihil eſt aliud quàm tranſitus entis exiſtentis in potentia, ſecundùm quod in potentia: Sed ſubjectum eminenter præcontinens formam, & illam non habens formaliter, eſt aliquo modo in potentia ad illam, cùm ſit potens illam recipere formaliter: Ergo intrinſecè mutatur, per receptionem illius, quantùm ad eſſe formale.

21. Secundò aliqui reſpondent, per Incarnationem Verbum non mutari intrinſecè, quia per illam non perficitur, nec in ſuo eſſe, nec in ſuis operationibus, cùm æquè bene ſine humanitate exiſteret, & ſuas exerceret operationes ab humanitate ſeparatum, ac illi intrinſecè unitum. Ita Franciſcus Amicus, diſputatione 1. de Incarnatione ſect. 1.

22. Sed non placet etiam hæc ſolutio: Aqua enim per calorem mutatur intrinſecè, & tamen ab eo non perficitur, & ſi Deus de novo per intellectionem aut volitionem creatam intelligeret, aut vellet, intrinſecè mutaretur, & tamen per talem intellectionem aut volitionem non perficeretur: Ergo ex eo quòd Verbum Divinum per humanitatem aſſumptam non perficiatur, malè infertur ipſum non mutari intrinſecè, ſi ſemel conceditur humanitatem, intrinſecè afficere Verbum Divinum, ſeu in eo intrinſecè recipi.

23. Confirmatur: Dato quod Verbum intrinſecè recipiat humanitatem, ut verum ſubjectum illius, ſalvatur in tranſitu Verbi de non eſſe hominis ad eſſe hominis, tota definitio mutationis

intrinſecæ: Ergo hoc admiſſo, intrinſecè mutatur, quamvis non perficiatur intrinſecè in ſuo eſſe increato, vel in proprijs operationibus. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Tranſitus ille eſt actus entis in potentia prout in potentia paſſiva & receptiva formæ: Sed hæc eſt mutationis definitio: Ergo in illo tranſitu ſalvatur integra & adæquata definitio mutationis.

Tertiò reſpondent aliqui, Verbum Divinum non eſſe per Incarnationem mutatum, quia non eſt intrinſecè, ſed extrinſecè tantùm humanitati unitum. Sed hoc facilè rejicitur, quia ex hoc ſequeretur Verbum extrinſecâ tantùm denominatione eſſe hominem, ſubindeque non eſſe hominem ejuſdem rationis cum alijs hominibus, quod abſurdum & erroneum eſt.

Quartò alij inde excludunt intrinſecam mutationem à Verbo, quia unitur humanitati aſſumptæ, per modum quendam unionis, qui in ſola humanitate recipitur. Verùm, præterquam quod modus ille dicendi falſum ſupponit, quia, ut infrà *Diſp 6. art. 3.* oſtendemus, nullus inter Verbum & humanitatem mediat modus ſubſtantialis unionis, ſed illa extrema immediatè inter ſe conjunguntur; adhuc tamen non ſolvitur difficultas: Nam licèt unio animæ rationalis cum corpore in eo ſolo reciperetur, ut aliqui exiſtimant, aut in ſola anima, tamen utrumque mutaretur per intimam adjunctionem alterius: Ergo ſimiliter Verbum mutabitur per Incarnationem, ſi nihil aliud obſtet mutationi.

Demum reſpondent alij apud Cardinalem Delugo diſp. 1. de Incarnat. ſect. 6. num. 71. humanitatem mutari in Incarnatione, quia unionem ſuſtentat; Verbum autem non mutari, quia licèt ſit ſubjectum unionis, illam tamen, nec humanitatem aſſumptam ſuſtentat.

Sed neque hic modus dicendi placet: Primò, quia falſum eſt quod Verbum humanitatem aſſumptam non ſuſtentet, nam quæcumque natura creata ſuſtentatur in ſuppoſito in quo ſubſiſtit: Sed humanitas ſubſiſtit in Verbo, ſupplente vices ſubſiſtentiæ creatæ: Ergo ab illo ſuſtentatur. Licèt Verbum propterea dici non debeat ſubjectum ſuſtentationis reſpectu humanitatis, quia ad rationem ſubjecti non ſufficit ſola ſuſtentatio formæ, ſine receptione illius; Deus enim accidentia in Euchariſtia ſuſtentat, & tamen quia ea non recipit, non poteſt dici eſſe illorum ſubjectum.

Secundò, Eſto Verbum Divinum non ſuſtentet humanitatem aſſumptam, ex eo tamen non rectè colligitur, ipſum non mutari per Incarnationem: Etenim (ut rectè arguit prædictus Cardinalis) materia prima non ſolùm mutatur per formas materiales quas ſuſtentat, ſed etiam per animam rationalem, quam propriè non ſuſtentat ut ſubjectum (cùm anima rationalis per ſe ſubſiſtens ſit, & à materia independens) ſed potiùs magis ab illa materia continetur & ſuſtentatur; quod proprium eſt formis ſeparatis & per ſe ſubſiſtentibus, ut dicitur de Angelis: Ergo ut aliquid mutetur per formam, non requiritur neceſſariò quod illam ſuſtentet, ſed ſufficit quod illam in ſe recipiat, & eſſe quod ab illa præſtatur; & per conſequens, ſi Verbum eſt ſubjectum humanitatem recipiens, quamvis illam non ſuſtentet, intrinſecè mutatur per Incarnationem.

27. Nec valet ſi dicas, materiam ideò mutari per animam rationalem, quia licèt illam quoad ſubſtantiam non ſuſtentet, ſuſtentat tamen unionem ejus cum ipſa; Verbum autem nec humanitatem, nec unionem ſuſtentat, & ideò non mutatur per illam. Non valet, inquam, non enim ſolùm per unionem animæ rationalis mutatur materia, ſed etiam & potiſſimè per ipſam animam rationalem, & tamen licèt ſuſtentet unionem, non ſuſtentat propriè animam rationalem: Ergo de ratione formæ realiter immutantis, non eſt ſuſtentari, nec de conceptu ſubjecti ut mutabilis per formam, eſt illius ſuſtentatio. Conſequentia evidens eſt, Antecedens probatur. Ab eo mutatur materia, à quo realiter informatur, actuatur, & perficitur: Sed principaliùs per entitatem animæ informatur, actuatur, & perficitur, quàm per unionem: hæc enim ſolùm eſt conditio ad perficiendam & informandam materiam, entitas verò animæ, ut ratio formalis ſe habet: Ergo principaliùs per entitatem animæ rationalis, quàm per unionem materia mutatur.

§. IV.

Sententia P. Martinoni rejicitur, & oſtenditur Verbum Divinum, per unionem cum humanitate, non ſolùm non eſſe intrinſecè mutatum, ſed nec etiam innovatum.

28. PAter Martinonus, noviſſimus Societatis ſcriptor, ut à difficultate propoſita faciliùs ſe expediat, docet hîc diſp. 1. ſect. 4. num. 35. & ſequentibus, admitti poſſe in Incarnatione Verbum Divinum verè fuiſſe innovatum, licèt non intrinſecè mutatum; quia (inquit) ex unione ad humanitatem, nullum commodum, vel incommodum, ornamentum, aut dedecus, incrementum aut detrimentum in ſuo eſſe intrinſeco ſuſcepit, aut ſuſtinuit.

29. Sed hic modus dicendi admittendus non eſt. In primis enim quod ille Author aſſerit, nempe Verbum per Incarnationem verè fuiſſe innovatum, pias aures offendit; quia æquè malè ſonat Verbum eſſe innovatum, ac eſſe immutatum; cùm hæc videantur ſinonima, & ubicunque Scriptura aſſerit aliquid innovari, liceat pro hac voce *innovari*, ſubſtituere hoc verbum *immutari*: v. g. cùm Machab. 1. dicitur quod eſt innovata civitas Jeruſalem, licet ſubſtituere *eſt immutata*, & cùm Propheta ait Pſal. 72. *Emittes ſpiritum tuum, & creabuntur, & renovabis faciem terræ*, loco *renovabis*, poteſt poni, *immutabis*, & ſic de alijs.

30. Confirmatur: Immutari nihil aliud ſonat, quàm alio modo ſe habere nunc quàm priùs: Sed quod innovatur, alio modo ſe habet nunc quàm priùs: Ergo quod innovatur, mutatur. Major patet, Minor probatur. Quod innovatur, novo modo ſe habet, ut ex ipſis terminis conſtat: Sed quod novo modo ſe habet, alio modo ſe habet nunc quàm antea: Ergo quod innovatur, alio modo ſe habet nunc quàm priùs.

31. Deinde, Quidquid poteſt innovari, poteſt veteraſcere, cùm novitas & vetuſtas ſint correlativa, & omnis innovatio ſupponat vetuſtatem quæ tranſeat: Sed abſurdum eſt dicere Deum poſſe veteraſcere: Ergo & innovari. Unde egregiè Tertullianus lib. 1. contra Marcionem: *Deus ſi eſt vetus, non erit: novitas initium teſtificatur, vetuſtas finem minatur: Deus autem tam alienus eſt ab initio & fine, quàm à tempore arbitro & metatore initij & finis.*

32. Tertiò, Eſto innovatio non ſit vera & rigoroſa mutatio, eſt tamen quædam umbra & ſimilitudo mutationis: Sed in Deo non ſolùm non eſt vera & rigoroſa mutatio, ſed nec etiam viciſſitudinis obumbratio, ut dicitur Jacobi 1. Ergo nec inno-

vatio. Unde Sapient. 7. de Sapientia æterna dicitur: *Cùm sit una, omnia poteſt, & in ſe permanens, omnia innovat*: id eſt licèt omnis innovatio quæ eſt in alijs rebus, ſit à ſapientia æterna, nulla tamen innovatio eſt in ſapientia æterna: quod non verè diceretur, ſi Verbum Divinum, quod eſt Sapientia Patris æterni, in Incarnatione, per unionem cum humanitate fuiſſet innovatum.

33. Denique idem Author malè infert Verbum Divinum non fuiſſe in Incarnatione intrinſecè mutatum, ex eo quòd ex unione ad humanitatem, nullum commodum, vel incommodum, incrementum, aut detrimentum in ſuo eſſe receperit: cùm enim mutatio nihil aliud ſit quàm tranſitus entis exiſtentis in potentia, prout in potentia, ut aliquid intrinſecè mutetur, ſufficit quod recipiat formam aliquam ad quam erat in potentia receptiva, quamvis illa nec commodum nec incommodum, nec augmentum nec diminutionem inducat. Unde ſi Verbum per Incarnationem intrinſecè in ſeipſo humanitatem recepit, vel unionem cum humanitate, quamvis nullum commodum vel incommodum ſenſerit, fuit intrinſecè per Incarnationem mutatum.

§. V.

Patris Martinoni fundamenta ſolvuntur.

34. PRimum Patris Martinoni fundamentum ſumitur ex illa Antiphona, quam canit Eccleſia in octava nativitatis Chriſti: *Mirabile myſterium declaratur hodie, innovantur naturæ, Deus homo factus eſt, id quod fuit permanſit, & quod non erat aſſumpſit*, &c. Quibus verbis, clarè videtur enuntiare Eccleſia, quod utraque Chriſti natura, divina ſcilicet & humana, per Incarnationem fuit innovata, cùm dicat in plurali, *innovantur naturæ*, & hanc innovationem ſtatim exponat, addens, *Deus homo factus eſt*.

35. Secundum fundamentum eſt ex authoritate D. Leonis ſerm. 20. de nativitate, ubi ait, *Qui ingreditur hæc infima Dominus noſter Ieſus Chriſtus, novo ordine, novâ nativitate generatur: novo ordine, quia inviſibilis in ſuis, factus eſt viſibilis in noſtris; nativitate novâ, quia conceptus à Virgine ſine paternæ carnis concupiſcentia, ſine maternæ integritatis injuria*. Idemque repetit in Epiſtola ad Flavianum.

36. Tertiò plurimi Patres intellexerunt de Incarnatione illud Jeremiæ 31. *Creavit Dominus novum ſuper terram, fœmina circundabit virum*. At ſi eſt novum quid in Incarnatione, Deus eſt innovatus: Ergo &c.

37. Quartò arguit ratione: Sicut (inquit) novum fuit homini fieri Deum, ita & Deo novum fuit fieri hominem; & ſicut natura humana, novo & inuſitato modo ſe habuit, cùm fuit unita perſonaliter Verbo; ita & Verbum, cùm fuit unitum humanitati: Ergo ſicut natura humana, ita & Verbum Divinum, in Incarnatione innovatum eſt.

38. Hæc tamen levia & frivola ſunt, ac facilè dilui poſſunt. Ad primum enim reſpondetur, ſenſum illorum verborum, *innovantur naturæ*, eſſe quod aliquid inſolitum omnibus rebus ſeu naturis contigit, quando Deus homo factus eſt, quia ut diſputatione ſequenti exponemus, per Incarnationis myſterium, omnia inſtaurata & veluti renovata ſunt, propter novam dignitatem & excellentiam omnibus collatam, juxta illud Pauli ad Epheſ. 1. *Deus propoſuit in diſpenſatione plenitudinis temporum, inſtaurare omnia in Chriſto, quæ in cœlis & quæ in terra ſunt*. Si quis autem contendat, prædicta verba ad divinam & humanam naturam referri, dicendum eſt, illa debere intelligi de novitate duntaxat extrinſeca, & impropria, non verò de propria & intrinſeca. Tum quia ipſe Adverſarius num. 39. ait abſurdum eſſe cogitare quod innovatio aliqua contingere poſſit Verbo, ſecundùm naturam & ſubſtantiam divinam: malè ergo infert Verbum eſſe innovatum intrinſecè, ex verbis illis Eccleſiæ, quæ ſi veram & intrinſecam innovationem in Verbo ſignificent, diſertè dicunt Deum eſſe innovatum ſecundùm naturam, ſeu naturam Dei per myſterium Incarnationis innovatam eſſe. Tum etiam, quia ipſa etiam humana Chriſti natura, non eſt propriè & intrinſecè per Incarnationem innovata: quod enim verè & propriè innovatur, tranſit à veteri ſtatu in quo aliquo tempore fuit, ad novum; humanitas verò Chriſti non extitit ullo tempore ante Incarnationem, ſed in ipſo primo inſtanti quo fuit formata, fuit Verbo unita, ut infrà dicemus. Addo quod, ſi ex parte humanitatis, admitti deberet innovatio propria & intrinſeca, ponenda eſſet innovatio intrinſecè immutans: unde verba illa Eccleſiæ, *innovantur naturæ*, non ſolùm innovationem, ſed etiam mutationem in divina & humana Chriſti natura exprimerent, quod abſurdum & erroneum eſt. Nec obſtat quod D. Thomas paragrapho ſequenti referendus, doceat in myſterio Incarnationis intervenire mutationem ex parte naturæ humanæ quæ aſſumitur; loquitur enim de mutatione impropria & largè ſumpta, & ſolùm intendit in hoc myſterio humanitatem perfici à Verbo, & non Verbum ab humanitate; non verò de mutatione ſtricta & propria; quia ut docent Philoſophi in ſecundo phyſicorum, de ratione mutationis ſtrictæ & rigoroſæ eſt, quod ſubjectum in aliquo inſtanti manſerit ſub privatione formæ aut perfectionis per quam mutari dicitur, ut de non eſſe formæ ad eſſe illius tranſire dicatur.

39. Ad ſecundum dicendum, D. Leonem verbis relatis ſolùm voluiſſe aſſerere, quod temporalis Chriſti nativitas eſt nova, ſi comparetur ad aliorum hominum nativitates, ut patet ex verbis quæ habet paginâ ſequenti, ubi totum ſuum diſcurſum ſic concludit: *Eſt nobis cum Chriſto naturâ conſimilis, ſed origo diſſimilis, quia Chriſtus natus eſt ex Virgine, per Spiritus Sancti operationem, nos generatione carnali ab utroque parente ortum habemus: oportuit enim quod Chriſtus novo ordine naſceretur, qui novam impolluta ſinceritatis gratiam, humanis corporibus inferret*.

40. Ad tertium dico, verbis illis Jeremiæ, *Creavit Dominus novum ſuper terram &c.* ſignificari quidem per Incarnationis myſterium, plura nova & inſolita contigiſſe; tunc enim fœmina virum ſuo utero circundedit, cùm Maria concepit, & novem menſibus in utero portavit Chriſtum, qui à primo ſuæ conceptionis inſtanti fuit vir, cùm tunc uſum rationis habuerit, & ſcientiâ, prudentiâ, ac ſapientiâ repletus fuerit; non tamen per hæc verba Scripturam aſſerere, vel intendere, quod ipſe Deus per tale myſterium innovatus ſit.

41. Ad quartum dicatur fuiſſe novum & inuſitatum Verbo uniri naturæ humanæ in unitate perſonæ, ſicut fuit Deo novum & inuſitatum agere ad ex-

tra, quando creavit mundum; unde ſicut actio A
Dei ad extra, non ponit in Deo innovationem intrinſecam, ſed tantùm extrinſecam, ratione novæ terminationis ad creaturas; ita nec terminatio activa ſubſiſtentiæ Verbi Divini, reſpectu humanitatis aſſumptæ, nullam importat in ipſo innovationem intrinſecam, ſed duntaxat extrinſecam, & purè terminativam, quæ ſicut ad intrinſecam mutationem non ſufficit, ita nec ad innovationem intrinſecam ſufficiens debet cenſeri, ut magis ex dicendis paragrapho ſequenti patebit.

§. VI.

Traditur vera ſolutio difficultatis propoſitæ. B

PRo vera ſolutione hujus graviſſimæ difficulta-
42. tis, dicendum eſt, ideò Verbum per Incarnationem intrinſecè mutatum non eſſe, quia non eſt humanitatis ſubjectum, nec unionis realiter ab illo diſtinctæ, ſed ſolùm intrinſecus terminus; nec factum fuit homo ratione potentiæ paſſivæ recipiendo humanitatem, vel aliquid à ſe diſtinctum, ſed ſolùm ratione terminationis, terminando ſcilicet & perſonando naturam humanam: Ut autem Verbum intrinſecè mutaretur, neceſſe erat ut fieret humanitatis ſubjectum, illam recipiendo intrinſecè, ratione potentiæ paſſivæ & receptivæ; cùm enim mutatio ſit actus exiſtentis in C
potentia, prout in potentia, ut aliquid mutetur intrinſecè, requiritur quod intrinſecè recipiat terminum mutatione productum.

Hanc rationem aſſignat D. Thomas in 3. diſt.
43. 1. quæſt. 1. art. 1. ad 1. ubi ait: *Ad primum dicendum quod contingit aliquando in relativis aliquid relativè dici, non quia ipſum referatur, ſed quia alterum refertur ad ipſum, ut dicitur in 5. Metaph. ſicut ſcibile relativè dicitur ad ſcientiam; & in talibus aliquid incipit dici de novo quod priùs non dicebatur, nullâ mutatione factâ circa ipſum, ſed circa alterum, nullâ enim mutatione factâ circa ſcibile, incipit à me eſſe ſcitum, per mei mutationem; & ſimiliter dicitur res ſcibilis, non* D
per potentiam paſſivam quæ ſit in ipſa, ſed per potentiam quæ eſt in ſciente; & ſic eſt in propoſito, non enim poteſt eſſe ut creator ad creaturam referatur, niſi quia creatura ad ipſum refertur, in qua relatio realiter exiſtit; & ideò Deus dicitur uniri, non per mutationem ſui, ſed ejus cui unitur; & ſimiliter cùm dicitur unibilis, hoc dicitur, non per potentiam aliquam paſſivam in Deo exiſtentem, ſed per potentiam quæ in creatura eſt, ut uniri poſſit. Eandem ſolutionem tradit hîc quæſt. 16. art. 6. ad 2. ubi docet tunc ſolùm intervenire mutationem in eo quod de novo fit aliud, quando illud eſt abſolutum: *Non enim* (inquit) *poteſt albedo aut magnitudo de novo ad-* E
venire alicui, niſi per hoc quod de novo mutetur ad albedinem vel magnitudinem; ea verò quæ relativè dicuntur, poſſunt de novo prædicari de aliquo, abſque ejus mutatione: ſicut homo de novo fit dexter abſque ſui mutatione, per motum illius qui fit ei ſiniſter...eſſe autem hominem convenit Deo ratione unionis, quæ eſt relatio quædam, & ideò eſſe hominem prædicatur de novo de Deo, abſque ejus mutatione, per mutationem humanæ naturæ quæ aſſumitur in divinam perſonam.

44. Porro hujus reſponſionis ſenſus non eſt ille quem imaginatur Valentia, qui exiſtimat D. Thomam locis citatis docuiſſe, quod homo non ſit quid abſolutum, ſed aliquid relativè de Deo dictum; hoc enim apertè falſum eſt, ſed tantùm Doctor Sanctus, ut immutabilitatem Dei cum ejus incarnatione conciliet, comparat in illis locis denominationem hominis reſpectu Dei, cum denominationibus relativorum tertij generis, non quantùm ad ſubſtantiam (ut putavit Valentia) ſed quantùm ad modum: ita ut integer ſolutionis ſenſus ſit, quòd quando forma eſt omnino abſoluta, hoc eſt & quoad rem ipſam, & quoad modum denominandi, tunc neceſſariò infert mutationem in ſubjecto cui advenit de novo: ſi autem forma relativa ſit, vel quoad rem, quia reipsâ eſt relatio, vel quoad modum, quia licèt abſoluta in re, denominat tamen per modum relativi, tunc non inducit mutationem: ſic autem eſt, quod etſi forma hominis ſit abſoluta in re, non tamen denominat per modum abſoluti, ſed relativi; qui modus conſiſtit, ut ipſemet S. Doctor explicat loco ex tertio ſententiarum adducto, in hoc quod forma hominis non denominat Deum ratione alicujus potentiæ paſſivę in ipſo exiſtentis, ſicut denominant aliæ formæ abſolutæ ſua receptiva creata, ſed ratione potentiæ paſſivæ quæ eſt in ipſa natura humana, ad hoc ut uniatur Deo: ſicut in relativis tertij generis, res non dicitur ſcibilis per potentiam paſſivam quæ ſit in ipſa, ſed per potentiam quæ eſt in ſciente: Ex quo rectè concluditur, quod ſicut res creata, abſque ulla ſui mutatione, per ſolam ſcientis mutationem, ſcita denominatur; ita & Deus dicitur homo, per ſolam humanæ naturæ mutationem, eò quòd omnis mutationis ſubjectum, neceſſe ſit eſſe in potentia ad illud per quod mutatur. Unde ad argumentum initio paragraphi tertij propoſitum, in forma reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem; licèt enim Verbum factum fuerit intrinſecè homo, quod ante incarnationem non erat, quia tamen non factum fuit homo, recipiendo in ſe humanitatem, ratione potentiæ paſſivæ, ſed illam terminando & perſonando, abſque ulla potentialitate, non ſe habuit aliter intrinſecè in ſe poſt incarnationem, quàm antea.

Dices primò: Si per impoſſibile perſona Ange- 45.
li humanæ naturæ uniretur, mutaretur intrinſecè, & tamen illam in ſe non reciperet, ſed duntaxat terminaret. Item ſi perſonalitas creata produceretur ſeparata à natura, & poſtea illi uniretur, intrinſecè mutaretur, & tamen perſonalitas creata, non eſſet ſubjectum naturæ, ſed tantùm terminus: Ergo quòd Verbum ſit homo, non recipiendo, ſed terminando humanitatẽ, non tollit quominus per incarnationem intrinſecè ſit mutatum. Idem argumentum poteſt fieri de anima rationali, quæ in reſurrectione, cum ſui mutatione unietur de novo materiæ, etiam ſi non habeat rationem ſubjecti reſpectu illius.

Reſpondeo, dato Antecedente, negando con- 46.
ſequentiam & paritatem, triplex enim poteſt aſſignari ratio diſcriminis. Prima eſt, quia perſonalitas creata, cùm ſit entitas quædam incompleta, & modalis, ex unione ad naturam completur & perficitur, unde quamvis non recipiat naturam, tamen ex unione ad illam mutatur. Perſonalitas autem increata Verbi Divini, cùm ſit completiſſima, non completur nec perficitur per unionem ad naturam humanam, ſed potiùs illam complet & perficit; ſubindeque cùm illam in ſe non recipiat, ſed tantùm terminet, non mutatur intrinſecè ex unione ad illam.

Secunda eſt, quia ſubſtantia creata non ſolùm 47.
terminat naturam, ſed etiam in illa recipitur,

forma verò mutatur receptione ſui in ſubjecto: Verbum autem Divinum, nec recipit humanitatem, nec recipitur in illa, ſed eſt purus terminus illius, & idcircò non mutatur. Tertia eſt, quia Verbum unitur humanitati immediatè, & ſine unione ab illo realiter diſtincta, & in ipſo recepta: Angelus autem, ſi uniretur naturæ humanæ, non conjungeretur illi immediatè, ſed mediante aliquo nexu ſeu modo unionis, in ipſo recepto; unde licèt non mutaretur intrinſecè per humanitatem terminatam, benè tamen per unionem receptam. Idem dicendum de perſonalitate creata, quæ produceretur ſeparata à natura, & poſtea illi uniretur, & de anima rationali, cùm in reſurrectione de novo unietur corpori, ſaltem in illorum ſententia, qui modum unionis inter materiam & formam admittunt.

48. Dices ſecundò: Verbum eſt humanitatis ſubjectum, & non ſolùm terminus: Ergo acquirendo humanitatem de novo, eſt intrinſecè mutatum. Conſequentia patet ex ſuprà dictis, Antecedens probatur. Habens formam in ſe, eſt ſubjectum talis formæ: Sed Verbum habet in ſe humanitatem, cùm ſit verè & intrinſecè homo, & homo idem ſit quod habens humanitatem: Ergo verè & realiter eſt humanitatis ſubjectum.

49. Confirmatur: Ut Verbum dicatur intrinſecè homo, debet natura humana fieri ei intrinſeca: Sed non poteſt fieri illi intrinſeca, niſi recipiatur in illo; impoſſibile enim eſt, aliquid extrinſecum alteri, fieri ipſi intrinſecum, abſque intrinſeca ſui receptione: Ergo &c.

50. Ad inſtantiam, nego Antecedens, ad cujus probationem, nego Majorem; nam habere formam abſtrahit ab hoc quod eſt habere illam receptivè, & habere illam perſonaliter, ſeu terminativè: habens formam primo modo, eſt ſubjectum illius, habens verò illam ſecundo modo, non eſt ejus ſubjectum, ſed terminus: quare cùm Verbum Divinum non ſit habens naturam humanam receptivè, aut ſubjectivè, ſed perſonaliter tantùm & terminativè, non eſt humanitatis ſubjectum, ſed terminus ejus intrinſecus, eam intrinſecè perficiens, complens, ac terminans, quod ſufficit ut natura humana dicatur ei intrinſeca. Unde ad confirmationem, conceſſa Majori, neganda eſt Minor; aliquid enim extrinſecum, poteſt alteri fieri intrinſecum, abſque intrinſeca ſui receptione, per hoc ſcilicet quod ei intimè conjungatur, vel ab ipſo intrinſecè terminetur: Verbum autem intrinſecè terminat humanitatem, & illi intimè & immediatè unitur, ad unum per ſe cum illa conſtituendum.

ARTICVLVS II.

Vtrum poſſibilitas Incarnationis, ſeu unionis ſubſiſtentiæ divinæ cum natura creata, naturali lumine, ab intellectu creato evidenter cognoſci poſſit?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, difficultas duplici concluſione reſolvitur.

51. CErtum eſt, Incarnationem, prout importat unionem Verbi Divini cum natura humana, à nulla mente creata poſſe lumine naturali cognoſci ut poſſibilem, cùm nulla mens creata poſſit lumine naturali cognoſcere Trinitatem perſonarum eſſe in Deo: ut enim dicitur Matth. 11. *Nemo novit Filium, niſi Pater, neque Patrem quis novit, niſi Filius, & cui voluerit Filius revelare.* Unde Baſilius Epiſt. 43. vocat Trinitatem, *ænigma novum*, Gregorius Niſſenus, *ænigma à communi ſenſu abhorrens*, & Hormiſda Papa in Epiſt. ad Juſtinum Imperat. cap. 1. *ſecretum Trinitatis* (inquit) *nec ulla viſibilium nec inviſibilium creaturarum potuit inveſtigare natura.* Unde ſolùm difficultas eſt, an ſaltem poſſibilitas unionis ſubſiſtentiæ divinæ, ſecundùm ſe & abſolutè conſideratæ, & prout abſtrahit à ſubſiſtentijs relativis, & perſonis in particulari, poſſit lumine naturali cognoſci?

52. Partem affirmantem tenet Valentia hîc puncto 2. ubi licèt concedat exiſtentiam Incarnationis non poſſe ab ullo intellectu creato lumine naturali cognoſci, vult tamen ejus poſſibilitatem poſſe ab illo cognoſci evidenter, cognitione ſaltem imperfectâ, cùm ad hoc ſufficiat (inquit) ſolvere evidenter omnia argumenta, quæ fiunt ad oſtendendum illam eſſe impoſſibilem. Medina verò hîc quæſt. 2. introductoriâ, diſtinctione utens, fatetur quidem id eſſe impoſſibile, abſolutè loquendo, & non ſuppoſitâ revelatione hujus myſterij, contendit tamen revelatione illius præſuppoſitâ, id eſſe poſſibile. Contra hos Authores, pro adverſa, quæ communis eſt ſententia.

Dico primò: Solo lumine naturæ, non poteſt, etiam notitiâ imperfectâ, poſſibilitas Incarnationis, ſeu unionis ſubſiſtentiæ divinæ cum aliqua natura creata, evidenter cognoſci.

53. Probatur primò ex Scriptura, nam ad Epheſ. 3. Incarnatio vocatur *Sacramentum abſconditum à ſæculis in Deo*, id eſt, in ſola Dei notitia, ut explicat Gloſſa. Ad Coloſſenſes 1. *Myſterium abſconditum à ſæculis*, & 1. ad Corinth. 2. *Sapientia in myſterio abſcondita.* Et Apocal. 5. liber quem nemo in cœlo aut in terra aperire poterat, & cujus ſolus Deus potuit ſignacula ſolvere, per ſuam revelationem.

54. Favent etiam Concilia & SS. Patres, in Epheſino enim parte 3. cap. 13. Incarnatio vocatur *indeprehenſibilis & inenarrabilis*, à Cyrillo Alexandrino in Epiſt. ad Reginas, *ænigma ſacratiſſimum quod nulla mens creata poteſt intelligere*, & Chryſoſtomus homil. 4. in Matth. invehitur in eos qui putant hoc myſterium poſſe humanis cogitationibus comprehendi, aut humanis vocibus explicari. Item Leo Papa, maximus hujus myſterij Interpres, ait Serm. 9. de nativit. *Vtramque ſubſtantiam Dei & hominis, in unam convenisse perſonam, niſi fides credat, ſermo non explicat.* Et Auguſtinus Epiſt. 3. ad Voluſianum de hoc myſterio dicit: *Fateamur Deum aliquid poſſe, quod nos agnoſcamus inveſtigare non poſſe.* Denique Dionyſius cap. 2. de divin. nomin. ſic habet: *Ieſu in carne apparitio, & ineffabilis eſt ſermone omni, & omni ignota intelligentiæ, ipſi quoque antiquiſſimorum Angelorum Primati non ſatis perſpecta.*

55. Dicet fortè aliquis, hæc teſtimonia poſſe ita explicari, quod non potuit ſine revelatione cognoſci quod erat facta aut futura Incarnatio, ſed non quod non potuerit cognoſci poſſibilis.

Sed contra, Quando aliquod myſterium dicitur incognoſcibile, incomprehenſibile, & inveſtigabile menti creatæ, tunc innuitur, quod illud

nedum ut exiſtens, aut futurum, ſed neque etiam ut poſſibile, ab intellectu creato, lumine naturali cognoſci poſſit; ea enim quæ ut poſſibilia & nullam contradictionem involventia, lumine naturali cognoſci poſſunt, non dicuntur incomprehenſibilia & inveſtigabilia, ſed ea duntaxat quæ in ſuo conceptu contradictionem implicare videntur, quam ratio naturalis proprijs viribus & naturali lumine ſuperare non valet: At à Concilijs & à SS. Patribus citatis, Incarnationis myſterium incomprehenſibile & inveſtigabile dicitur: Ergo innuunt illud, nedum ut exiſtens, aut futurum, ſed nec etiam ut poſſibile, poſſe lumine naturæ cognoſci. Addo quod Apoſtolus 1. ad Corinth. 2. loquens de hoc myſterio, ait illud in cor hominis non aſcendere: quibus verbis ſatis apertè declarat, illud nullo plane modo, nec ut exiſtens, nec ut futurum, nec ut poſſibile poſſe ab intellectu creato lumine naturali attingi. Et D. Auguſtinus Epiſtolâ citatâ ad Voluſianum, expreſsè loquitur de poſſibilitate Incarnationis, dum ait, Deum ſe incarnando feciſſe aliquid quod non poſſumus intelligere, quomodo Deus id poſſit.

56. Probatur ſecundò concluſio ratione fundamentali: Lumen naturale intellectûs non ſe extendit niſi ad ea quæ ſunt intra ordinem naturæ, aut in eſſe entis, aut ſaltem in eſſe veri & cognoſcibilis: Sed poſſibilitas Incarnationis eſt ſupra totum ordinem naturæ, tam in eſſe entis, quàm in eſſe veri & cognoſcibilis: Ergo lumen naturale intellectûs, ad poſſibilitatem Incarnationis ſe extendere nequit. Major eſt evidens, quia inter objectum & potentiam debet eſſe proportio. Minor probatur: Illud eſt ſupra totum ordinem naturæ, tam in eſſe entis, quàm in eſſe veri & cognoſcibilis, quod nedum eſt in ſua entitate ſupernaturale, ſed etiam non habet aliquam connexionem cum aliqua cauſa aut effectu naturali: At poſſibilitas Incarnationis, nedum eſt in ſe ſupernaturalis, ſed neque ullam habet connexionem cum aliqua cauſa, aut effectu naturali; licèt enim nunquam exiſteret, nec eſſet poſſibilis Incarnatio, adhuc res omnes naturales eſſent eo modo quo ſunt: Ergo poſſibilitas Incarnationis eſt ſupernaturalis, & in eſſe entis, & in eſſe veri & cognoſcibilis.

57. Dices, ex cognitione omnipotentiæ Dei quæ naturaliter cognoſci & demonſtrati poteſt, poſſe nos devenire in notitiam poſſibilitatis Incarnationis, cùm per diſcurſum naturalem, ex eo quod Deus eſt omnipotens, poſſimus bene inferre poſſibilitatem unionis inter humanam naturam, & divinam perſonalitatem.

Sed contra, Licèt cauſa Incarnationis ſit divina omnipotentia, & intellectus creatus naturaliter cognoſcat potentiam Dei non eſſe addictam ad unum rerum ordinem, qualis eſt ordo naturæ, ſed poſſe aliquid ſupra totum naturæ ordinem producere, atque adeò inde demonſtrativè inferat ens ſupernaturale in communi ſumptum eſſe poſſibile; non tamen ex hoc demonſtrare poteſt, hoc vel illud ens ſupernaturale in particulari, poſſibile eſſe, atque adeò ipſam Dei Incarnationem non eſſe impoſſibilem: cùm enim nullus ſit, qui non ſit, ſicut ipſa Incarnatio, ſupernaturalis, evidenter lumine naturali intellectûs cognoſci nequit.

58. Dico ſecundò: Etiam ſuppoſitâ fide & revelatione Incarnationis, non poteſt ejus poſſibilitas, naturali ratione demonſtrari, ſed ſolùm ratione probabili ſuaderi.

A Prima pars hujus concluſionis patet ex dictis in præcedenti, nam adhuc ſuppoſitâ revelatione hujus myſterij, non poteſt ratio naturalis, niſi naturales cauſas & effectus cognoſcere: At ex illis nequit naturaliter cognoſci poſſibilitas Incarnationis, ut ſuprà oſtenſum eſt: Ergo etiam ſuppoſitâ revelatione Incarnationis, ejus poſſibilitas ratione naturali demonſtrari nequit. Quod verò probabiliter ſuaderi poſſit, etiam conſtat; inferius enim per conjunctionem ad ſuperius perficitur intra ordinem proprium, atque adeò etſi humana ratio, fidei lumine deſtituta, rationes probabiles invenire non poſſit ſuadentes poſſibilitatem & convenientiam hujus myſterij, revelatione tamen
B & illuſtratione divinâ excitata, eas invenire poterit, unde diſputatione ſequenti plures illius congruentias ſeu probabiles rationes adducemus.

§. II.

Solvuntur objectiones.

59. OBjicies primò contra primam concluſionem: Incarnationem Dei eſſe poſſibilem, nihil aliud eſt quàm ipſam non implicare contradictionem: Sed poteſt intellectus creatus, ſolâ nativâ quam ad intelligendum habet virtute, evidenter cognoſcere illam non implicare contradictionem: Ergo & eſſe poſſibilem. Major conſtat,
C Minor probatur primò. Ad evidenter cognoſcendum Incarnationem Dei nullam implicare contradictionem, ſufficit evidenter ſolvere omnia argumenta quæ fiunt in oppoſitum; hoc enim ſuppoſito, manifeſtum relinquitur nullam eſſe talem contradictionem: Sed poteſt intellectus creatus, juxta doctrinam D. Thomæ 1. p. quæſt. 1. art. 8. evidenter ſolvere omnia argumenta quæ fiunt cõtra fidem, atque adeò contra poſſibilitatem Incarnationis: Ergo poteſt intellectus creatus, ſolo lumine naturali evidenter cognoſcere Incarnationem Verbi non implicare contradictionem.

60. Secundò, Tota implicantia contradictionis in poſſibilitate hujus myſterij excogitabilis, vel ſe
D tenet, ut diximus articulo præcedenti, ex parte divinæ ſubſiſtentiæ, vel ex parte naturæ creatæ, ad eam, ut fides docet, aſſumptæ? Sed poteſt intellectus creatus valde perfectus, qualis eſt angelicus, ſolâ quam à natura habet intelligendi facultate, cognoſcere evidenter Deum incarnari, nullam involvere contradictionem, nec ex parte divinæ ſubſiſtentiæ, quia naturaliter videt, illam habere infinitam virtutem terminativam, atque adeò poſſe in terminando naturam creatam, illud idem perfectionis præſtare quod perſonalitas creata illi præbet: neque ex parte naturæ creatæ, ſcit enim ſcientiâ purè naturali, eam eſſe realiter diſtinctam, imò priorem propriâ perſonalitate,
E nec non ſe habere ad illam, ſicuti rem ad ſuum modum, atque adeò nullam eſſe implicantiam quod ab eo per abſolutam Dei potentiam ſeparetur, & conſequenter divinâ ſubſiſtentiâ terminetur: Ergo &c.

61. Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem, ad cujus primam probationem, diſtinguo Majorem: Ad evidenter cognoſcendum Incarnationem Dei nullam implicare contradictionem ſufficit evidenter ſolvere omnia argumenta quæ fiunt in oppoſitum: evidenter poſitivè, concedo Majorem: evidenter negativè, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: poteſt intellectus creatus evidenter ſolvere omnia argumenta quæ fiunt contra poſſibilitatem Incarnationis: eviden-

ter negativè, concedo Minorem: evidenter positivè, nego Minorem, & Consequentiam.

62. Explicatur solutio: Potest aliquod mysterium demonstrari possibile evidenter duobus modis, positivè scilicet, & negativè. Tunc dicitur demonstrari possibile evidenter positivè, cùm probatur medijs naturalibus possibilem esse connexionem prædicati cum subjecto, v. g. Dei cum homine: dicitur verò ostendi possibile evidenter negativè, quando ostenditur nihil reperiri quod evidenter probet illud mysterium esse impossibile, & solvuntur argumenta quæ fiunt contra possibilitatem ejus: v. g. si infidelis argueret contra fidelem, hoc modo: *Omnis natura quæ est una numero, est etiam una suppositò: Sed natura divina est una numero: Ergo est etiam una in suppositò:* Fidelis autem distingueret Majorem, dicens eam esse veram in naturis finitis, non verò in natura infinita, & assereret nullo modo posse probari de natura infinita, quod sit una in supposito, tunc evidenter negativè probaret possibilitatem mysterij Trinitatis. Si verò præterea ipse fidelis (quod tamen fieri nequit) haberet medium evidens, quo hanc propositionem demonstraret: *Natura infinita potest esse in tribus suppositis realiter distinctis*, in tali casu probaret evidenter positivè possibilitatem mysterij Trinitatis. Dicimus ergo, quòd licèt intellectus creatus solo lumine naturali solvere possit omnia argumenta quæ militant contra possibilitatem Incarnationis, quia tamen ea non potest solvere evidenter positivè, sed duntaxat evidenter negativè; non potest evidenter cognoscere, vel demonstrare, tale mysterium esse possibile, sed dubitare potest, an aliqua principia naturalia sibi, divinitùs saltem, sint occulta, ex quibus aliqua hujus mysterij implicantia deduci possit. Unde

63. Ad secundam probationem, nego quod evidenter positivè lumine naturali intellectus creatus possit cognoscere, Incarnationem non implicare contradictionem, tam ex parte subsistentiæ divinæ, quàm naturæ creatæ: licèt enim ex parte subsistentiæ Dei cognoscere possit evidenter illam esse infinitam in terminando, dubitare tamen potest, num de ratione essentiali termini naturę creatæ sit esse modum, vel ens incompletum, cùm videat hæc subsistentiæ creatæ convenire. Ex parte verò naturæ creatæ, ex eo quod cognoscat naturaliter, eam esse priorem suâ subsistentiâ, & ab illa separabilem, solùm potest inferre, eam per potentiam Dei absolutam, ab hac vel ab illa determinatè propria subsistentia separabilem esse, non verò illam absque omni propria subsistentia posse existere: sicut licèt materia, ob distinctionem realem quam habet à forma, possit, de absoluta potentia, absque hac vel illa forma determinata existere, non tamen absque omni, ut docent nostri Thomistæ in physica. Unde ex separabilitate naturæ creatæ à propria subsistentia, non potest intellectus creatus, solo lumine naturali, evidenter demonstrare, possibile esse naturam creatam terminari per divinam subsistentiam, sed ad summum posse hanc subsistentiam destrui, & aliam statim loco illius succedere.

64. Objicies secundò: Incarnatio Verbi est evidenter credibilis, vt de omnibus mysterijs fidei, *Disp. 1. art. 8.* fusè ostendimus in Tractatu de fide: Ergo etiam est evidenter possibilis. Patet Consequentia arguendo ex oppositò Consequentis, ad oppositum Antecedentis: Quod est evidenter impossibile, est evidenter incredibile: Ergo per oppositum, quod est evidenter credibile, est evidenter possibile.

65. Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam: nam evidentia possibilitatis mysteriorum fidei, & evidentia credibilitatis, sumuntur ex diversis principijs: Evidentia enim possibilitatis, sicut & veritatis, sumitur ab eo quod est in re, juxta illud commune proloquium: Ab eo quod est in re, propositio dicitur vera vel falsa, possibilis vel impossibilis; evidentia autem credibilitatis non desumitur ab eo quod est in re, sicut nec evidentia probabilitatis, nam multa falsa sunt probabiliora & credibiliora veris, ut ait Aristoteles in lib. Rhetor. sed sumitur ab alijs causis extrinsecis, videlicet ex testimonijs aliorum, vel ex signis, & miraculis, vel ex rationibus apparentibus, quibus evidenter ostenditur, rem esse credibilem, aut probabilem. Ad probationem in contrarium, nego illud argumentum: *Quod est evidenter impossibile, est evidenter incredibile: Ergo quod est evidenter credibile, est evidenter possibile*, esse ab oppositò Consequentis, ad oppositum Antecedentis, quia evidenter impossibile, & evidenter possibile, non contradicunt, ratione illius adverbij *evidenter*, sed de eadem re negari possunt, vt patet in rebus quæ cadunt sub opinione, v. g. quod essentia potest separari de potentia absoluta à proprietatibus; hoc enim nec est evidenter possibile, nec evidenter impossibile: quare ut argumentum esset ab oppositò Consequentis, ad oppositum Antecedentis, deberet sic formari: *Quod est evidenter impossibile, est evidenter incredibile: Ergo quod non est evidenter incredibile, non est evidenter impossibile*, quod totum admittitur.

66. Objicies tertiò: Quòd Deus præcisè ut author naturæ evidenter cognoscit, potest evidenter ab intellectu creato lumine naturali cognosci: Sed Deus præcisè ut author naturæ, evidenter cognoscit possibilitatem suæ Incarnationis: Ergo intellectus creatus potest lumine naturali eam evidenter cognoscere. Major videtur certa, sicut enim Deus potest communicare, imò de facto communicat intellectui creato lumen supernaturale, cujus virtute evidèter cognoscit illud de quo ipse, ut author supernaturalis, habet evidentiam; ita similiter poterit eidem intellectui lumen naturale infundere, quod sufficiat ad evidentem eorum cognitionem, quæ ut author naturæ præcisè videt & intuetur. Minor verò probatur: cùm Deus, etiam ut author naturæ præcisè, comprehendat suam subsistentiam, quia videlicet ut talis comprehendit ea omnia quæ naturaliter sunt cognoscibilia à creatura, inter quæ numeratur ejus subsistentia, videt eam posse naturam creatam terminare.

67. Pro solutione hujus objectionis, adverte quod cùm distinctio Dei & cognitionis ejus ut authoris naturæ, & ut authoris supernaturalis, sit solùm ex parte effectuum, ab eo in illis dùobus ordinibus productorum & cognitorum, non verò ex parte virtutis productivæ & cognoscitivæ; Deus enim dicitur author naturæ, non quia in ipso sit aliquid naturale; sed quia producit & cognoscit effectus naturales, quamvis potentiâ & scientiâ supernaturali; ideò nihil dicendum est ab eo præcisè ut authore naturæ cognosci, nisi quod habet rationem effectûs illius in ordine naturali. Hoc posito, Respondeo ad argumentum, negando Minorem, & ad ejus probationem dico, falsum esse quod Deus ut author naturæ cognoscat suam subsistentiam, atque adeò virtutem

virtutem quam habet ad terminandum naturam creatam; cùm enim, ut mox dictum est, non dicatur author naturæ, nec inquantum talis præcisè aliquid cognoscere, quia ei conveniat aliqua virtus naturalis cognoscitiva & productiva, sed solùm quia illud quod à Deo cognoscitur & producitur, est ejus effectus intra ordinem naturæ, eo ipso quod ejus subsistentia non sit ejus effectus, nec intra ordinem naturæ cõprehendatur, quamvis eam naturaliter quoad existentiam cognoscat intellectus creatus, non potest tamen dici, quod Deus, ut author naturæ præcisè, eam ullo modo cognoscat.

63. Objicies quartò contra secundam conclusionem: Angelus naturali lumine potest cognoscere existentiam Incarnationis postquam facta est: Ergo & à fortiori possibilitatem ejus. Consequentia patet, Antecedens probatur. Intellectus angelicus cognoscit naturaliter humanitatem Christi non terminari creatâ subsistentiâ, cùm comprehendat omnia naturalia, inter quæ tamen videt non esse subsistentiam creatam ejusdem humanitatis: Ergo cùm certò sciat, nullam subsistentiam, præter divinam & infinitam, posse terminare alienam naturam, statim colligit humanitatem Christi esse elevatam ad subsistentiam divinam, quod est nosse mysterium Incarnationis.

69. Confirmatur: Angelus naturali lumine evidenter cognoscit humanitatem Christi existere per existentiam divinam: Ergo eodem lumine potest cognoscere eam subsistere per divinam subsistentiam. Consequentia evidens est, paritate rationis; non minus enim est supernaturale humanitatem Christi existere per divinam existentiam, quàm illa per increatam Verbi personalitatem subsistere & terminari: unde si primum potest ab Angelo naturali lumine cognosci, secundum etiam poterit eodem lumine attingi, non obstante ejus supernaturalitate. Antecedens verò probatur. Angelus intuitivè cognoscit Christi humanitatem: At non posset eam sic cognoscere, nisi evidenter cognosceret eam existere divinâ existentiâ, cùm intuitio sit clara & distincta rei ut existentis cognitio: Ergo Angelus evidenter cognoscit humanitatem Christi existere per existentiam divinam.

70. Confirmatur ampliùs: Dæmones cognoverunt certò Christum esse verum Deum & hominem: Sed non per aliud lumen quàm naturale, cùm per peccatum omnibus donis gratuitis & supernaturalibus spoliati sint: Ergo Angelus naturali lumine potest cognoscere existentiam Incarnationis, postquam facta est. Minor patet, Major verò probatur ex eo quod Dæmon dicebat Christo Lucæ 4. *Scio te quis sis, Sanctus Dei.* Et infrà subditur, *Exibant autem dæmonia à multis clamantia, & dicentia, quia tu es Filius Dei, & increpans non sinebat ea loqui, quia sciebant ipsum esse Christum.*

71. Ad objectionem respondeo, negando Antecedens, ad cujus probationem dico quod quamvis Angelus non videat in humanitate Christi subsistentiam propriam & creatam, seclusâ tamen revelatione Dei, qui illi manifestet eam in Verbo subsistere, non potest certò & evidenter cognoscere humanitatem Christi ad increatam Dei subsistentiam elevatam esse: Tum quia rationabiliter dubitare potest, an Deus utendo potentiâ suâ absolutâ, subsistentiam creatam & propriam humanitatis Christi ipsi occultet, seu concursum ad eam cognoscendam deneget: Tum etiam, quia

A naturali lumine non potest certò cognoscere, an suppositum increatum possit terminare naturam humanam, absque eo quòd in Deo ponatur aliqua imperfectio. Unde boni Angeli non videntes in Christi humanitate propriam subsistentiam, suspendebant judicium de ejus divinitate & subsistentia increata; mali verò illud præcipitabant, & modò in unam, modò in alteram partem propendebant.

72. Ad primam confirmationem, nego Antecedens, ad cujus probationem, concessâ Majori, nego Minorem; licèt enim Angelus intuitivè cognoscat Christi humanitatem, non tamen propterea evidenter cognoscit illam existere existentiâ divinâ. Ad illud verò quod adducitur in contrarium, dicendum est, non esse de ratione cognitionis intuitivæ, quod attingat rem ut existentem formaliter, sed solùm quod terminetur ad illam sub existentia, ut patet in visione externa, quæ est intuitio sui objecti, & tamen non terminatur ad illud ut existens formaliter, cùm existentia sit extra latitudinem objecti potentiæ visivæ: unde ad hoc ut Angelus intuitivè cognoscat Christi humanitatem, sufficit quod ejus cognitio ad illam existentem terminetur, nec requiritur quod cognoscat illam formaliter ut existentem existentiâ divinâ.

73. Ad secundam nego Majorem cum D. Thoma infrà quæst. 41. art. 1. ad 1. sic dicente: *Christus tantùm innotuit dæmonibus, quantùm voluit; non per id quod est vita æterna, sed per quædam temporalia suæ virtutis effecta, ex quibus quandam conjecturam habebant Christum esse Filium Dei; sed quia rursus in eo quædam signa humanæ infirmitatis videbant, non pro certo cognoscebant eum esse Filium Dei, & ideò dæmon eum tentare voluit &c.* Similia habet opusc. 60. cap. 1. ubi hæc scribit: *Dæmones non cognoverunt Christum certitudinaliter, propter infirmitatem carnis quam in ipso videbant, sed conjecturaliter, propter opera quæ divinitùs faciebat: Unde super illud Lucæ 4. Scio quòd sis Sanctus Dei, dicit Glossa, id est, vehementer opinor; si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent, id est, Crucifigi suggessissent, ut dicit Glossa 1. ad Corinth. 2. Vnde Rabanus super illud Matth. 27. Multa passa sum per visum propter eum: Tunc diabolus demum intelligens per Christum se spolia sua amissurum, sicut primò per mulierem mortem intulerat, ita modò per mulierem vult Christum de manibus Judæorum liberare, ne per ejus mortem mortis amittat imperium.* Hæc S. Doctor, quibus verbis apertè docet & probat, Dæmones non habuisse certam, sed tantùm conjecturalem de Christi divinitate notitiam: licèt enim ex revelatione quam habuerant, dum erant viatores, scirent Deum esse incarnandum, nesciebant tamen, an ista humanitas in individuo esset à Verbo assumpta, sed de hoc ob diversas rationes & conjecturas dubitabant, & modò in unam, modò in alteram partem propendebant. Unde quando Lucæ 4. Dæmon Christo dicebat, *Scio te quis sis, Sanctus Dei*, & quando dæmonia clamabant, *Tu es Filius Dei*, hoc dicebant solùm dubitanter, & exploratoriè, seu ut rem de qua dubitabant, explorarent. Nec obest quod ibidem Evangelista subdat, *Non sinebat ea loqui, quia sciebant ipsum esse Christum*: nam particula *quia*, non sumitur ibi causaliter, sed historialiter & recitativè: ita ut Lucas illam induxerit, non ad dandam rationem ob quam Christus non sinebat loqui dæmonia, sed ad explicandum

quid erat illud quod Christus non sinebat ea loqui; quare horum verborum sensus est, Christus non sinebat dæmones dicere, se scire quod ille esset Filius Dei: quod Christus ideò prohibebat, tum quia illi mentiebantur, cùm hoc non certò scirent, sed dubitanter; tum etiam, quia id solùm dicebant ad explorandum, juxta illud Ambrosij: *Explorando tentabant, & tentando explorabant.*

DISPVTATIO III.

De Convenientia Incarnationis.

Ad articulum 1. *quæst.* 1.

QVamvis mysterium Incarnationis sit possibile, non tamen inde sufficienter habetur, illud esse conveniens; quandoquidem multa sunt possibilia, quæ tamen non sunt convenientia. Unde olim quidam hæretici (teste Tertulliano initio libri de carne Christi, & Athanasio in orat. ad Adelphium) existimantes Incarnationem Christi esse possibilem, dicebant, illam non esse Deo convenientem, sed potiùs suprema ejus majestate indignam: Quare egregiè idem Tertullianus: *Apud sapientiam sæcularem, citiùs creditur Iupiter taurus, quàm Christus factus homo.* Ut ergo illorum hæreticorum insaniam refellamus, & mundanæ sapientiæ, quæ apud Deum stultitia est, sophismata diluamus, hanc disputationem instituimus, in qua mirabiles hujus mysterij convenientias breviter exponemus. Priùs tamen imploratâ divini Numinis ope: *Vt Deus Domini nostri Iesu Christi, pater gloriæ, det nobis spiritum sapientiæ & revelationis, in agnitione ejus, illuminatos oculos cordis nostri, ut sciamus quæ sit spes vocationis ejus, & quæ divitiæ gloriæ hæreditatis ejus.* Ad Ephesios 1.

Articvlvs Primvs.

An conveniens fuerit Deum incarnari?

1. QVia convenientia omnis, vel est quædam habitudo, sive relatio, vel saltem sine illa explicari nequit: mysterium autem Incarnationis dicit habitudinem ad Deum, ad naturam humanam, & ad alias creaturas, sive ad totum universum, utpote contentum aliquo modo in homine, scilicet tanquam in epilogo sui, ut loquitur Philo, ideò de convenientia ejus per respectum ad illa tria agendum est. Unde

Dico primò: mysterium Incarnationis esse conveniens Deo. Ita D. Thomas art. 1. quæst. 1.

2. Probatur primò ratione quam ibidem in corpore articuli insinuat, & quæ sic breviter proponi potest. Conveniens est summo bono se summo modo communicare: Deus est summum bonum, & se summo & perfectissimo modo per Incarnationem communicat: Ego illa est conveniens Deo. Majorem probat D. Thomas ex D. Dionysio cap. 1. de divin. nomin. dicente bonum esse sui diffusivum. Minorem verò ostendit ex eo quòd Incarnatio sit perfectissima, & maxima omnium communicationum Dei ad extra, quandoquidem per illam Deus ita se communicat homini, ut fiat unum substantialiter cum illo; & naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima, & carne, sicut dicit Augustinus 13. de Trinit.

3. Pro majori hujus egregij discursûs elucidatione, in primis observandum est, Deum se communicare dupliciter, primò ad intra, & ab æterno; secundò ad extra, & in tempore. Primo modo Pater æternus communicat suam essentiam Filio, per generationem, & Pater & Filius Spiritui Sancto, per mutuam spirationem & dilectionem: secundo modo se communicat creaturis quadrupliciter, nimirum in ordine naturæ, gratiæ, gloriæ, & unionis hypostaticæ; quæ quatuor genera communicationum designari & adumbrari videntur, per quatuor illa flumina in quæ fons paradisi terrestris dividebatur, & quibus universæ terræ superficies, nullis adhuc imbribus, nullis aquis fœcundata, initio mundi rigabatur.

Porro inter illas hoc versatur discrimen, quòd in duabus prioribus, Deus tantùm sua bona largitur; in ordine quidem naturæ, bona naturalia, & creaturis connaturaliter debita, esse, vivere, intelligere, essentiam, facultates, & potentias, aliaque similia ad donum creationis vel conservationis pertinentia; in ordine verò gratiæ, dona gratuita, seu creaturis indebita, & ad ordinem supernaturalem spectantia; putà gratiam sanctificantem, virtutes infusas, dona Spiritus Sancti, & auxilia supernaturalia: At in posterioribus, non solùm bona & dona sua, sed etiam seipsum communicat; cum hoc tamen discrimine, quòd in ordine gloriæ se communicat solùm in esse intelligibili & intentionali, uniendo suam essentiam per modum speciei & formæ intelligibilis mentibus beatorum, lumine gloriæ perfusis: in ordine verò hypostatico seipsum communicat in esse naturali & entitativo, quatenus suam naturam & subsistentiam, substantialiter & personaliter humanæ naturæ conjungit.

4. Secundò advertendum est, communicationem aliquam posse dici majorem duobus modis, intensivè scilicet & extensivè: dicitur major primo modo, quando aliquid nobilius & perfectius communicatur; secundo verò, quando ad plura subjecta seu supposita se extendit. Unde communicatio ordinis gratiæ, est major priori modo communicatione ordinis naturæ, cùm bona supernaturalia sint multò nobiliora & perfectiora naturalibus: è contra verò communicatio ordinis naturæ, potest dici major posteriori modo, communicatione ordinis gratiæ: cùm illa ad omnes universi creaturas se extendat, ista verò Angelis & hominibus peculiaris sit, & cùm, ut ait Augustinus serm. 11. de verbis Apostoli, *Communis sit omnibus natura, non gratia.*

5. Ex his facilè intelliges, quomodo communicatio quæ facta est in mysterio Incarnationis, sit omnium maxima, tam intensivè, quàm extensivè: intensivè quidem, cùm illud quod humanitati assumptæ communicatur, nempe ipsa subsistentia increata Verbi, sit infinitæ dignitatis & perfectionis, & omnia bona ac dona ordinis naturæ, gratiæ, & gloriæ in infinitum superet: extensivè autem, cùm non solùm ad homines & Angelos, sed etiam ad omnes universi creaturas, in homine velut in epilogo contentas, quodammodo se extendat. Unde Joan. 3. Incarnatio dicitur facta, non solùm ex amore hominis, sed etiam ex dilectione totius mundi: *Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret!* quia nempe per Incarnationis mysterium, non solùm natura humana, sed etiam omnes aliæ creaturæ

universi, ad divinam celsitudinem & existentiam quodammodo evectæ sunt, & totus mundus mirum in modum nobilitatus & decoratus, atque ut ita dicam deificatus, ut fusiùs in tertia conclusione expendemus. A

6. Probatur secundò conclusio aliâ ratione quam insinuat S. Thomas in argumento *sed contra*, & quæ sic potest formari. Opus in quo omnes Dei perfectiones summoperè splendent, est ipsi convenientissimum: Sed in opere Incarnationis Dei, mirum in modum omnia ejus attributa sive perfectiones divinæ relucent: Ergo illud opus fuit Deo convenientissimum. Major est certa, conveniens enim est Deo, ut per visibiles effectus sua invisibilia attributa demonstret, cùm ad hoc præsertim totus mundus sit factus, juxta illud Apostoli ad Roman. 1. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt* &c. Minor verò probatur: Attributa sive perfectiones divinæ sunt præsertim omnipotentia, sapientia, bonitas, justitia, & misericordia; ad illa enim reducuntur cætera omnia, ut providentia ad sapientiam, liberalitas & magnificentia ad bonitatem, & sic de aliis: in opere verò Incarnationis, quinque illa attributa mirum in modum resplendent, ut patebit discurrendo per singula. B

7. In primis ergo quoad omnipotentiam, manifestum est illam mirum in modum relucere in hoc mysterio, cùm non videatur posse extendi Dei potentia ad ullum opus majus, quàm illud, quo homo fit Deus, & Deus homo: unde opus Incarnationis, propter sui excellentiam, antonomasticè in Scriptura, *opus Dei* dicitur: Habac. 3. *Domine opus tuum, in medio annorum vivifica illud.* Isaïæ 28. *Ut faciat opus suum, alienum opus ejus: ut operetur opus suum, peregrinum est opus ejus ab eo.* Et Psal. 8. cœli, luna, & stellæ, opera digitorum Dei esse dicuntur, Incarnatio verò Lucæ 1. vocatur à Beata Virgine opus omnipotentis brachij Dei, ut innueret illam esse excellentissimum & supremum opus Dei, & de potentia ejus absoluta majus & pefectius fieri non posse. Nam ut discurrit D. Thomas 1. p. quæst. 25. art. 6. ad 4. *Humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, & beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, & Beata Virgo ex hoc quod est Mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam, ex bono infinito quod est Deus; & ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.* Unde Divus Bernardus sermone 3. in vigilia Nativitatis: *Tres mixturas facit omnipotens in assumptione nostræ carnis, tria opera ita singulariter mirabilia, & mirabiliter singularia, ut talia neque facta sint, neque facienda sint amplius super terram: conjuncta quippe sunt adinvicem Deus & homo, mater & virgo, fides & cor humanum. Primâ mixturâ voluit Deus infirmiora nostra abundantiori gloriâ sublimare, & contraxit se majestas, ut quod melius habebat, videlicet seipsum, limo nostro conjungeret, & in persona una sibi invicem unirentur Deus & limus, majestas & infirmitas tanta, vilitas & sublimitas tanta: nihil enim Deo sublimius, nihil vilius limo, & tamen tantâ dignatione Deus descendit in limum, tantâque dignitate limus ascendit ad Deum, ut quidquid in eo Deus fecit, limus fecisse credatur; quidquid limus pertulit, Deus in eo pertulisse dicatur, tam ineffabili quàm incomprehensibili Sacramento &c.* C D

Addo divinam omnipotentiam maximè fulgere in eo quod *tanto & tam mirabili fœdere utramque naturam conseruit, ut nec inferiorem consumeret glorificatio, nec superiorem minueret assumptio,* ut loquitur Leo Papa serm. 1. de Nativit. Vidit Moyses Rubum qui ardebat & non consumebatur, & præ admiratione exclamavit, & dixit: *Vadam & videbo visionem hãc magnam, quare non comburatur rubus!* In quo mysterium Incarnationis præfiguratum fuit, ut docet Ambrosius super cap. 6. Apocal. nam rubus spinosus humanam naturam, variis miseriis & defectibus obnoxiam, flamma verò Divinitatem figuravit. Rubus ergo ardebat, & non comburebatur, quia in Incarnatione, sicut Divinitas non est mutata in humanitatem, ut amitteret quod erat, sic nec humanitas Divinitate consumpta, aut in divinam transmutata naturam, ut dicebant olim quidam hæretici, quos disputatione procœmiali impugnavimus, sed ex duabus substantiis humanitatis atque divinitatis inter se conjunctis, unus constituitur Christus, & ut ait D. Leo Epist. ad Flavianum: *Tenet simul proprietatem suam utraque natura, & sicut formam servi, Dei forma non adimit; ita formam Dei, servi forma non minuit.*

Demum in hoc mysterio adeò elucet divina potentia, ut Gregorius Nissenus asserat, *Naturam omnipotentem ad humanæ naturæ vilitatem potuisse descendere, majus esse potentiæ argumentum, quàm ingentia quælibet ac stupenda miracula. Etenim magnum aliquid & excelsum elaborare divinam potentiam, naturæ quodammodo consentaneum est & consequens,* &c. *At verò delapsus ille ad id quod abjectum est & humile, abundantia quædam est potentiæ, quæ nec in illis quidem, quæ sunt præter naturam impediri potest.* Quemadmodum ignem sursum niti, nemo miratur; eundem verò si deorsum, gravium corporum more, ferri videamus, tunc in admirationem rapimur. *Sic ergo* (subdit idem S. Doctor) *divinam præstantemque vim ac potestatem, non cœlestium globorum magnitudines, non siderum splendores, non ille ornatus universi, non perpetua rerum administratio adeò demonstrat, ut illa Dei ad naturæ nostræ imbecillitatem descensio.* *Libro Catech. cap. 24.*

Elucet secundò in hoc sublimi & admirabili mysterio divina sapientia, tanto cum splendore, ut D. Thomas 4. contra Gent. cap. 54. meritò dicat: *Quod si quis diligenter & piè Incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiæ profunditatem, quòd omnem humanam cognitionem excedat: secundùm illud Apostoli 1. ad Corinth. 1. Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus. Vnde fit ut piè consideranti, semper magis ac magis admirabiles rationes hujusmodi mysterij manifestentur.* Et D. Augustinus de se testatur in libro confess. quòd non satiabatur dulcedine admirabili considerare altitudinem consilij divini super salutem generis humani. Certè mirabilis sapientiæ fuit invenire modum tam admirabilem conciliandæ Dei justitiæ vindicativæ, cum sua misericordia, qualem in hoc mysterio conspicimus: Nam ut discurrit D. Augustinus lib. 13. de Trinit. cap. 13. decentissimum fuit, quod Deus volens humano generi condonare tot & tam graves injurias, exegerit nihilominus aliquam reparationem suæ gloriæ, per justitiam vindicativam; sed difficillimũ erat invenire medium conveniens ad hoc præstandum: oportebat enim eũ qui satisfaceret Deo, & debitum hominum habere, & illud debitum posse dissolvere: At homo quidem purus poterat habere debitum, sed non poterat illud dissolvere, id est, pro illo satisfacere, contra verò Deo omnia sunt possibilia, sed debitum satisfaciendi illi non 8. E

poterat convenire; unde oportebat ut ille qui pro peccatis noſtris ſatisfaceret, Deus & homo ſimul exiſteret, ut inquantum homo, debitum poſſet ſuſcipere; & quatenus Deus, illud valeret diſſolvere.

9. Confirmatur: Oportebat ſatisfacientem & redimentem humanum genus, malum pœnæ nobis debitæ pati, & tamen illud ipſum ſuperare; nam pati tantùm & non ſuperare, fuiſſet ſuccumbere malis noſtris, non verò nos liberare ab illis, ut ait Auguſtinus: Deus autem purè manens Deus, mortem ſuſtinere non poterat, purus verò homo illam ſuperare non valebat: Unde Leo Papa: *Salvâ utriuſque proprietate ſubſtantiæ, & in unam coëunte naturam, ſuſcipitur à virtute infirmitas, à majeſtate humilitas, ab æternitate mortalitas, ut quod noſtris remediis congruebat, unus atque idem Dei & hominum mediator, & mori ex uno, & reſurgere poſſet ex alio*; id eſt perferre mortem, ut homo; illam ſuperare ut Deus. Sic Paulus ait 2. ad Corinth. 13. *Crucifixus eſt ex infirmitate, ſed vivit ex virtute Dei.*

Serm. 1. de Natiuit.

10. Deinde quanta eſſet divina ſapientia oſtendit Deus in noſtro myſterio, medio quo diabolus uſus fuerat ad impediendum illius executionem utendo, ut eam exequeretur. Credidit Dæmon quod ſi totam inficeret peccati labe naturam noſtram, Deus illam ſperneret, & illius fœditas impediret, ne eam ſibi per Incarnationem conjungeret; hinc ad peccati malitiam primum hominem induxit, atque ita totam humanam naturam, in eo tanquam in ſuo capite contentam, fœdè deturpavit. Verùm tantùm abeſt, ut ex eo propoſitũ ſibi finem adeptus ſit, quin potiùs ipſamet peccati noſtri calamitas & fœditas, uniendi ſe naturæ noſtræ motivum Deo fuit: quæ in re compertum verè fuit quod ſancta canit Eccleſia: *Ars ut artem falleret, & medelam ferret inde, hoſtis unde læſerat.* Sanè Dæmoni convenit eruditum Juliani Imperatoris Emblema, qui aquilam ſagittâ quæ ipſius pennis ornabatur transfixam depinxit, hoc ſubſcripto lemmate, *Ab ipſa contra ipſam*; id eſt, ab illa naſcitur quod illam interimit. Non enim aliter contingit adverſario humani generis, quippe ab illo egreſſum eſt pravum conſilium, quo peccare hominem compulit fœmina; quod tamen ipſi inventori & artifici diabolo ſagitta lethalis fuit, quæ ejus viſcera tranſverberat, & per omnem transfiget æternitatem.

11. Item in hoc myſterio Deus ſuam oſtendit ſapientiam, in eo quòd cùm perfectiſſimus ſit, & nihil ipſi ad augmentum accedere poſſit, nec ad decrementum decedere, modum tamen quo proficeret invenit, ut eleganter expendit D. Bernardus ſerm. 3. in Aſcenſione, his verbis: *Chriſtus cùm per naturam divinitatis non haberet quò creſceret, aſcenderet, vel proficeret, quia ultra Deum nihil eſt, per deſcenſum quomodo creſceret invenit, veniens incarnari, pati, & mori, ne moreremur in æternum, propter quod & Deus exaltavit illum.* Unde Nazianzenus orat. 39. ait quod *ille qui aſcendit ſuper cœlum cœli, ad orientem gloriæ ſuæ & ſplendoris, in occaſu glorificatur vilitatis, humilitatiſque noſtræ.* Quod breviùs expreſſit Leo Papa ſerm. 2. de paſſione dicens; Chriſtum *pulverem abjectionis noſtræ, corpus feciſſe gloriæ ſuæ.*

12. Invenit etiam per hoc myſterium modum admirabilem ad temperandum divinitatis ſuæ ſplendorem, & noſtræ naturæ claritatem augendam, ut bellè obſervavit Gregorius Magnus homil. 2. ſuper Ezechiël. & lib. 28. Moral. cap. 2. ubi hæc verba Ezechielis expendens, *Et de medio ejus quaſi ſpecies electri*, ſubdit. *Quid electri ſpecie, niſi Chriſtus Jeſus mediator Dei & hominum deſignatur? Electrum quippe ex auro & argento eſt. In electro dum aurum argentumque miſcentur, argentum ad claritatem creſcit, aurum verò à ſuo fulgore palleſcit: illud ad claritatem proficit, hoc à claritate temperatur. Quia igitur in unigenito Dei Filio, naturæ divinitatis unita eſt natura noſtra, in qua adunatione humanitas in majeſtatis gloriam excrevit, divinitas à ſui fulgoris potentia humanis ſe oculis temperavit; per hoc quod humana natura clarior facta eſt, quaſi per aurum crevit argentum, & quia divinitas à fulgore ſuo noſtris eſt aſpectibus temperata, quaſi aurum nobis palluit per argentum.*

Eleganter quoque ait Gregorius Thaumaturgus, in oratione quadam in Epiphania, *Chriſtum terram cœlumque, velut ponte, ita corpore ſuo junxiſſe.* Nimirum ut homines paulatim ad ſublimiora & diviniora erigi conſueſcerent. *Nondum enim* (inquit Bernardus) *meram lucem poterant aliquatenus ſuſtinere, ſed exhibere illis oportuit Verbum in carne, Solem in nube, lumen in teſta, mel in cera, cereum in laterna.*

Tom. 7. operum Chryſoſtomi paginâ 658.

Serm. 6. de Aſcenſ.

13. Præterea mirabilis ſapientiæ fuit invenire modum, quo Deus gloriam ſuam mirabiliter amplificaret, haberetque à quo ſummè ac plane divinè coleretur: ſi enim quibuſdam Regibus & Imperatoribus glorioſum fuit, Reges alios ſubditos habere, atque illorum miniſterio ad viliſſima uti: multò magis Deo glorioſum eſt, habere hominem Deum, à quo colatur, oretur, adoretur, quique ad viliſſima quæque ipſius causâ ſe ſubjecerit.

Fuit & hoc mirabilis ſapientiæ, quòd Chriſtus objectâ carne, velut eſcâ quadam & illecebrâ, potentiſſimum hoſtem captus ac devoratus cepit, & victum fractumque potentiâ ſpoliavit. Hinc Gregorius Papa homil. 25. illud Jobi cap. 45. de Leviathan hamo capto ad Chriſtum accõmodans: *In hamo* (inquit) *eſca oſtenditur, aculeus occultatur. Hunc ergo Pater omnipotens hamo cepit, quia ad mortem illius incarnatum Unigenitum miſit, in quo & caro paſſibilis videri poſſet, & divinitas impaſſibilis videri non poſſet, &c. In hamo ergo ejus Incarnationis captus eſt, quia dum in illo appetit eſcam corporis, transfixus eſt aculeo divinitatis, &c. In hamo captus eſt, quia inde interiit, unde momordit; & quos tenebat mortales jure perdidit, quia eum in quem jus non habuit, morte appetere immortalem præſumpſit.*

14. Denique quid ſapientius quàm difficillimi pretij invenire tam mirabilem ſolutionem, ſuperbiam diabolicam tantâ humilitate comprimere, lapſos homines, per hominem Deum reparare, ad nihilum per peccatum redactos, ad ipſum faſtigium divinitatis evehere, & ad complementum totius univerſi, conjungere primum cum ultimo, hoc eſt Verbum Divinum, quod eſt omnium principium, & humanam naturam, quæ in operibus ſex dierum fuit ultima omnium creaturarum, ut diſcurrit D. Thomas opuſc. 60. cujus verba infrà referemus.

15. Quantùm ad bonitatem divinam, ita in Incarnatione elucet, ut Paulus ad Titum 3. de hoc myſterio loquens dicat: *Benignitas & humanitas apparuit Salvatoris noſtri Dei.* Quibus verbis ſignificare videtur, tunc primùm apparuiſſe benignitatem Dei, cùm incarnatus eſt, non quòd antea in creatione mundi non apparuiſſet, ſed quia multò magis in Incarnatione, quàm in creatione

teſplenduit. Unde ipſe Chriſtus ex hoc ſolo myſterio videtur commendare charitatem Dei erga homines, Joan. 3. dicens, *Sic Deus dilexit mundum, ut filium ſuum unigenitum daret!* Quod eſt aſſerere in hoc beneficio Deum modo quodam ſpecialiſſimo, ſuam erga homines charitatem & benignitatem oſtendiſſe. Nulla enim major eſſe poteſt charitas & benevolentia, eâ quâ amans maximè ſe communicat amato, & modo ipſi maximè benefico & utili: Deus autem, ut ſuprà vidimus, per Incarnationem perfectiſſimo modo ſe communicat humanæ naturæ, quatenus ſubſtantialiter & perſonaliter ei ſe conjungit, idque modo beneficentiſſimo & ipſi naturæ utiliſſimo, ut patebit ex dicendis concluſione ſequenti, ubi utilitates & commoda, quæ nobis ex Incarnatione obvenerunt, fusè declarabimus: Ergo in hoc myſterio potiſſimùm Dei charitas & benignitas elucet, & divitias diviniſſimi ſui erga nos amoris Deus effundit. Unde Incarnatio ſignificatur per oſculum, quod eſt præcipuum amoris & benevolentiæ ſignum, Cantic. 2. *Oſculetur me oſculo oris ſui.* Sicut enim in oſculo os unius dilecti ori alterius conjungitur: ita per Incarnationem duæ naturæ, divina ſcilicet & humana, in eadem perſona Verbi copulantur, quod his verbis expreſſit D. Bernardus ſerm. 1. in Cantica: *Sit os oſculans Verbum aſſumens, oſculatum caro quæ aſſumitur, oſculum verò quod pariter ab oſculante & oſculato conficitur, perſona ipſa ex utroque compacta, Mediator Dei & hominum homo Chriſtus Jeſus, &c. Fœlix oſculum, ac ſtupendâ dignatione mirabile, in quo non os ori imprimitur, ſed homo homini unitur; & ibi quidem contactus labiorum, complexum ſignificat animorum; hîc autem confœderatio naturarum, divinis humana componit, quæ in terra ſunt, & quæ in cœlis pacificans, ipſe eſt enim pax noſtra, qui fecit utraque unum.*

16. Quantùm ad divinam juſtitiam, mirum etiam in modum in Incarnatione effulget, cùm per eam Verbum Divinum condignam & rigoroſam Patri pro delictis hominum exhibuerit ſatisfactionem, quæ à nullo puro homine exhiberi poterat. Unde D. Paulus per excellentiam & antonomaſiam, Divini Verbi Incarnationem, opus divinæ juſtitiæ vocavit: *Quem propoſuit Deus propitiatorem per fidem in ſanguine ipſius, ad oſtenſionem juſtitiæ*, ad Roman. 3. & Jerem. 23. Meſſias venturus, appellatur *Juſtus noſter*, quia pro nobis debebat ſatisfacere ex toto rigore juſtitiæ, qua etiam de cauſa Iſaiæ 11. juſtitia dicitur *cingulum lumborum ejus.* Hinc etiam Zeno Veronenſis, ait quod *in cœleſti Zodiaco Virginem excipit libra, ut noſceremus per Chriſti ex Virgine adventum, advectam eſſe juſtitiam*, juxta illud Zachariæ, *Venit tibi Juſtus & Salvator.* Demum Leo Papa: *Venit in hunc mundum dives atque miſericors negotiator cœli, & commutatione mirabili inijt commercium ſalutare. Juſtus enim & miſericors Deus, non ſic injuriâ ſuæ voluntatis eſt uſus, ut ad reparationem noſtram ſolam potentiam benignitatis exerceret. Sed quia conſequens fuerat, ut homo faciens peccatum, ſervus eſſet peccati; ſic medicina ægris, ſic reconciliatio reis, ſic redemptio eſt impenſa captivis, ut condemnationis juſtæ ſententia, juſto liberatoris opere ſolveretur. Nam ſi pro peccatoribus ſola ſe opponeret Deitas, non tam ratio Diabolum vinceret, quàm poteſtas.*

Serm. 5. ad Neophitos.

Serm. 3. & 5.

17. Denique in Incarnatione maximè elucet divina miſericordia, hoc enim myſterium fuit quodammodo neceſſarium, ut Deus perfectè miſericors eſſet, ſeu ne quid ad divinæ miſericordiæ complementum deeſſet: Nam ut docet S. Thomas 1. p. quæſt. 21. art. 3. *Miſericors dicitur aliquis, quaſi habens miſerum cor, quia ſcilicet afficitur ex miſeriâ alterius per triſtitiam, ac ſi eſſet propria miſeria; & ex hoc ſequitur quod operetur ad depellendam miſeriam alterius, ſicut miſeriam propriam, & hic eſt miſericordiæ effectus: triſtari ergo de miſeria alterius, non competit Deo, ſed repellere miſeriam alterius, hoc ei maximè competit.* Ex quibus apertè conſtat, duplicem eſſe miſericordiæ actum, quorum primus eſt repellere miſeriam alterius, ſecundus alienâ affici miſeriâ: primus Deo maximè proprius eſt, ratione ejus omnipotentiæ & infinitæ virtutis; ſecundus verò divinæ adverſatur naturæ, ratione ipſius immutabilitatis, & perfectæ fœlicitatis: quare ut ex utroque actu Dei compleretur miſericordia, & ut perfectè miſericors fieret, oportuit ipſum incarnari, ut poſſet compati infirmitatibus noſtris, & ut loquitur Apoſtolus ad Hebræos 2. *Per omnia debuit fratribus aſſimilari, ut miſericors fieret*, id eſt, ne quid ad perfectæ miſericordiæ complementum deeſſet. Unde meritò Chriſto adaptari poſſunt verba illa Job 31. *Ab infantia mea crevit mecum miſeratio, & de utero matris meæ egreſſa eſt mecum:* Nam licèt ab æterno eſſet infinitè miſericors, ratione ſuæ bonitatis & omnipotentiæ, cujus benefica vis adverſa quæque & noxia à nobis repellere poteſt, crevit tamen ab ejus infantia miſeratio, & de utero matris cum eo egreſſa eſt, quia ex Virgine matre humanam aſſumpſit naturam, ratione cujus novit compati infirmitatibus noſtris, & ex alienis triſtari ærumnis; quare Marci 8. dicebat Diſcipulis: *Miſereor ſuper turbam, quia ecce jam triduo ſuſtinent me, nec habent quod manducent*, & Lucæ 7. cùm vidiſſet Viduam lacrymantem, & lugentem mortem filij ſui, *miſericordiâ motus ſuper eam, dixit illi, noli flere*, & cap. 19. *ut appropinquavit Jeruſalem, videns civitatem, flevit ſuper illam &c.* Denique Apoſtolus ad Hebræos 4. ait: *Non habemus Pontificem, qui non poſſit compati infirmitatibus noſtris; tentatum autem per omnia, pro ſimilitudine, abſque peccato.*

Hoc argumentum ex manifeſtatione divinorum attributorum deſumptum, quod fusè expendimus, breviter à D. Thoma perſtringitur opuſc. 60. art. 1. ubi oſtendit ſacramentum Dominicæ Incarnationis fuiſſe Deo convenientiſſimum, *quia decebat Deum ſuam ſapientiam oſtendere, potentiam, & bonitatem: quid autem potentius quàm conjungere extrema ſummè diſtantia? Magna enim potentia fuit in conjunctione diſparium elementorum, major in conjunctione illorum ad ſpiritum creatum, maxima verò in unione ad ſpiritum increatum, ubi maxima eſt diſparitas. Quid verò ſapientius, quàm quod ad completionem totius univerſi fieret conjunctio primi & ultimi: hoc eſt Verbi Dei quod eſt omnium principium, & humanæ naturæ, quæ in operibus ſex dierum, fuit ultima omnium creaturarum? Quid etiam benevolentius, quàm quod creator rerum communicare ſe voluit rebus creatis? Et hæc benignitas magna fuit in conjunctione ſui cum omnibus rebus per præſentiam; major, quia communicavit ſe bonis per gratiam; maxima, quia communicavit ſe Chriſto homini, & per conſequens generibus ſingulorum, in unitate perſonæ.* 18.

Dico ſecundò: Incarnatio eſt conveniens naturæ

humanæ, id eſt, ipſi commoda & utilis, & magnum bonum & perfectionem illi afferens.

19. Concluſio ferè per ſe nota eſt, declaratur tamen primò, quia per Incarnationem natura humana ad plenam divinitatis participationem elevata eſt, & ad tantum celſitudinis gradum evecta, ut quò altiùs attollatur non habeat, ſicut dicit Auguſtinus de prædeſtin. Sanct. cap. 15. Unde Rupertus in cap. 28. Geneſis docet myſterium Incarnationis figuratum fuiſſe per myſticam illam ſcalam, in qua Patriarcha Jacob vidit Angelos deſcendentes in terram, & aſcendentes in cœlum; eadem quippe charitas, quæ Chriſtum humiliavit & exinanivit per Incarnationem, naturam humanam per gratiam, & unionem hypoſtaticam exaltavit, & ad ſupremum magnitudinis faſtigium evexit. Hinc notant aliqui ex SS. Patribus, quod in veteri teſtamento, priuſquàm Dei Filius homo fieret, Angeli patiebantur ſe ab hominibus adorari, eos enim adoraverunt Abraham & Loth Geneſ. 18. & 19. ſed poſt Mediatoris adventum, cùm ſe Joannes adoraturus Angelum proſtraviſſet, audivit: *Vide ne feceris, conſervus tuus ſum & fratrum tuorum.* Quæ verba expendens Gregorius magnus lib. 27. Moral. cap. 8. *Quid eſt* (inquit) *quod priùs æquanimiter ſe concedebant adorari, poſt adorari ab homine Angeli recuſant? niſi quod priùs hominem carnalibus corruptionibus deditum, nec ab eiſdem carnalibus corruptionibus redemptum, quò abjectiorem noverant, juſtiùs contemnebant: poſtmodum verò humanam naturam eò jam ſubſtratam habere non poterant, quò hanc in authore ſuo, etiam ſuper ſemetipſos ductam, videbant: neque enim debebat in membris ſubjecta deſpici, quæ in ipſo membrorum capite meruit venerari.* Agnoſcebant ergo Angeli hominis naturam, Dei Filio hypoſtaticè unitam, propter quod ab hominibus ſe adorari non ampliùs permittebant, ſed potiùs carnem noſtram ipſi conjunctam, ab ipſis adorandam eſſe ſciebant. Unde Chryſoſtomus: *Magnum, & mirabile, & ſtupore plenum eſt, carnem noſtram ſurſum ſedere, & adorari ab Angelis. Hoc ego ſæpiùs in mente verſans, exceſſum patior, magna de genere humano imaginans.*

20. Secundò, per Incarnationem homines in ordine gratiæ habent caput homogeneum & ejuſdem naturæ, à quo omnium gratiarum chariſmata in membra defluunt. Quam rationem inſinuat Auguſtinus tract. 80. in Joan. ubi exponens illud Chriſti, *Ego ſum vitis, vos palmites*, ſic ait: *Vnius quippe naturæ ſunt vitis & palmites: cùm ergo eſſet Deus cujus naturæ non ſumus, factus eſt homo, ut in illo eſſet vitis humana natura, cujus & nos homines, palmites eſſe poſſemus.*

21. Tertiò, per hoc myſterium Deus dedit nobis perfectum exemplar omnium virtutum, debet enim reſpectu hominum exemplar eſſe viſibile & perfectum: Deus autem in propria natura eſt quidem perfectiſſimus & ſanctiſſimus, ſed non viſibilis, & à nobis cognoſcibilis: homo è contra eſt viſibilis, ſed non impeccabilis: Angelus verò neutrum habet, cùm nec poſſit à nobis videri, nec ex propria natura impeccabilis & indefectibilis ſit: Ut ergo homines haberent exemplar perfectum, Deus factus eſt homo, & Chriſtus venit in mundum, qui cùm ex duplici natura, divina ſcilicet & humana conſtet, habet duas illas conditiones, ad perfectum exemplar neceſſarias; nam ratione naturæ divinæ, impeccabilis eſt & infinitè ſanctus; & ratione naturæ humanæ, viſibilis & cognoſcibilis. Hanc rationem inſinuat Auguſtinus ſerm. 52. de diverſis, ubi ſic diſcurrit: *Homo ſequendus non erat, qui videri poterat, Deus ſequendus erat, qui videri non poterat: ut ergo exhiberetur homini & qui videretur ab homine, & quò homo ſequeretur, Deus factus eſt homo.* Unde Plato in libro de legibus ait: *Menſura omnium non homo, ſed Deus eſt, maximè verò, ſi Deus fiat homo.* Quare interrogatus, quandiu ipſius legibus ſtandum foret, reſpondit: *Donec aliquis ſacratior homine in terris appareat, qui fontem omnibus veritatis aperiat, quem denique ſequantur omnes.* Item Tertullianus in Apolog. loquens de morum diſciplina, ſic ait: *Venit igitur qui ad reformandam & illuminandam eam, venturus à Deo prænuntiabatur Chriſtus ille Filius Dei, ille Dei radius, ut retro ſemper prædicabatur, delapſus in Virginem quandam, & in utero caro ejus figurata, naſcitur homo Deo mixtus, caro ſpiritu inſtructa nutritur, adoleſcit, affatur, docet, & operatur, & Chriſtus eſt.* Demum D. Bernardus, & Drogo Oſtienſis, bellè obſervarunt, Chriſtum in Incarnatione de carne ſua feciſſe animæ noſtræ præclariſſimum ſpeculum omnium virtutum: ſicut enim ad conficiendum ſpeculum, duo corpora debent conjungi, quorum unum ſit lucidum & diaphanum ad recipiendas ſpecies, putà vitrum, aut cryſtallus; alterum verò è contra ſit obſcurum, & opacum ad illas tranſmittendas, v. g. ſtannum, aut plumbum: ita ſimiliter, admirabili planè divinæ ſapientiæ ordine & diſpenſatione, divina & humana natura in Chriſto conjunctæ ſunt, ut lux immenſa divinitatis, per opacitatem & obſcuritatem naturæ noſtræ quodammodo temperaretur, & infirmitati noſtræ, quæ infinitum illum ſplendorem ferre non poterat, fieret proportionata; ſubindeque ex mirabili illo divinæ & humanæ naturæ conſortio ac temperamento, perfectum omnium virtutum ſpeculum exhiberetur hominibus. Unde Bernardus ſuper Cantica, alloquens ipſum Chriſtum, *Vtrumque es mihi Domine Jeſu, & ſpeculum patiendi, & præmium patienti.* Et Drogo Oſtienſis: *Feciſti mihi, benigniſſime Jeſu, de carne tua ſpeculum animæ meæ.*

Quarta ratio inſinuatur à D. Cypriano, lib. de cardinalibus Chriſti operibus, cap. de nativitate Chriſti, ubi dicit Chriſtum factum eſſe hominem, ut homo haberet in Deo, unde fieri poſſet plenè beatus; in anima, videndo Chriſti divinitatem; in corpore, videndo ejus humanitatem, ut tota hominis converſio eſſet ad Chriſtum. Quam rationem etiam eleganter expendit D. Auguſtinus in Manuali cap. 26. his verbis: *Deus propter homines factus eſt homo, ut uterque ſenſus hominis in ipſo beatificaretur, & reficeretur oculus cordis in ejus divinitate, & oculus corporis in ejus humanitate, ut ſive ingrediens, ſive egrediens, in ipſo paſcua inveniret humana natura condita ab ipſo.* 22.

Ultima ratio ſumitur ex D. Thoma hîc art. 2. ubi ait quod homines per Incarnationem mirabiliter promoventur ad bonum, & removentur à malo. Primò enim promoventur ad fidem, quæ magis certificatur ex hoc quod ipſi Deo loquenti credit, juxta illud Joannis: *Vnigenitus qui eſt in ſinu Patris, ipſe enarravit nobis.* Unde Auguſtinus lib. 11. de civit. cap. 2. *Vt mens in fide fidentiùs ambularet ad veritatem, ipſa veritas, Dei filius, homine aſſumpto, non Deo conſumpto, eandem conſtituit ac fundavit fidem, ut ad Deum iter eſſet homini, per hominem Deum; hic eſt enim me-* 23.

diator Dei & hominum homo Chriſtus Ieſus. Chriſtus per id quod eſt mediator, eſt homo & via perveniendi ad Deum: quia ſi inter eum qui tendit, & illud quò tendit, via media eſt, ſpes eſt perveniendi; ſi autem deſit aut ignoretur quà eundum ſit, quid prodeſt noſſe quò eundum ſit? Sola eſt autem contra omnes errores via munitiſſima, ut idem ipſe ſit Deus & homo. Quò itur, Deus; quà itur, homo.

24. Secundò promoventur ad ſpem, ut enim diſcurrit Chryſoſtomus homil. 2. in Matth. *Dilectus Filius Dei, etiam filius David eſſe dignatus eſt, ut te faceret filium Dei. Quod ſi ambigis de his quæ ad tuum ſpectant honorem, ab ijs quæ illius ſunt, etiam diſce credere. Quantùm conſequi poteſt humana ratio, multò eſt difficilius Deum hominem fieri, quàm hominem Dei filium conſecrari: cùm ergo audieris, quod filius Dei, filius ſit & David & Abrahæ, dubitare jam deſine, quod & tu qui filius es Adæ, futurus ſis filius Dei: non enim fruſtra nec vanè ad tantam humilitatem ipſe deſcendit, ſed ut nos ex humili ſublimaret; natus eſt enim ſecundùm carnem, ut tu naſcereris ſpiritu; natus eſt ex muliere, ut tu deſineres filius eſſe mulieris.* Addit Paulinus Nolanus Epiſt. 33. quod *ita per Chriſtum Deo juncti & inſiti ſumus ut, Dei arrhabonem teneamus in terra noſtra Spiritum ſanctum quem dedit nobis, & noſtri pignus habeamus in Deo carnem Chriſti; quia intervallum iſtud immenſum, quo à divinis mortalia diſparantur, medio & inter utraque communi interventu ſuo, velut quodam (ut ſic dixerim) ponte continuat, ut ejus tramite terrena cœleſtibus conferrentur. Erigat ergo* (ſubdit Auguſtinus) *ſpem ſuam genus humanum, & recognoſcat naturam ſuam, & videat quantum locum habeat in operibus Dei.*

Lib. de agone Chriſti cap. 1.

25. Tertiò per Incarnationem charitas mirum in modum inflammatur, unde Chriſtus Lucæ 12. *Ignem veni mittere in terram.* Eſt enim amor, & oſtenſio amoris, cauſa efficaciſſima movens ad amandum, juxta illud Senecæ: *Ego tibi monſtrabo amatorium ſine medicamento, ſine herba, ſine ullius veneficæ carmine; ſi vis amari, ama.* In hoc autem opere maximè oſtendit Deus amorem ſuum erga homines, cùm amor, juxta Dionyſium, ſit unitivus, & per hoc myſterium Deus homini perfectiſſimè uniatur. Unde Auguſtinus lib. de Catechizandis rudibus; *ſi amare pigebat, ſaltem redamare non pigeat.* Deinde ſimilitudo eſt cauſa amoris: quæ verò major excogitari poteſt ſimilitudo Dei cum homine, quàm in ipſa natura humana: unde ſicut Alexander, ut amorem & benevolentiam Perſarum, quos bello ſubjugaverat, ſibi conciliaret, depoſitâ veſte Macedonianâ, habitum Perſarum induit: ita Deus in myſterio Incarnationis, in ſimilitudinem hominum factus eſt, & habitu inventus ut homo, ut fieret hominibus maximè amabilis; & cùm in creatione feciſſet hominem ad imaginem & ſimilitudinem ſuam, in Incarnatione factus eſt ad imaginem & ſimilitudinem hominis, ut duplicatâ ſimilitudine, amorem noſtrum erga ipſum vehementiùs accenderet, & veluti duplicaret.

26. Nec ſolùm motivum, ſed etiam facilitatem ipſum amandi nobis præbuit Deus per Incarnationem; difficilè enim amat homo quod non facilè apprehendit: at non facilè apprehendit entia purè ſpiritualia, ut Deum, quem, imaginatione totâ pendente à ſenſibus, complecti non poteſt: at cùm Deus factus eſt homo, factus eſt viſibilis & imaginabilis, atque ita facilè affectibus noſtris apprehenſibilis. Sic explicat Auguſtinus in Enchirid. cap. 15. quod Chriſtus Dominus dicit Joan. 10. *Ego ſum oſtium, per me ſi quis introierit, ſalvabitur; & ingredietur, & egredietur, & paſcua inveniet:* Nam & mens noſtra purè ſpiritualis, & ſenſus noſtri purè corporei, in Deo incarnato paſcua inveniunt, & in illo habent unde perfectè reficiantur & delectentur, ut ſuprà ex eodem Auguſtino viſum eſt. Vide Bernardum ſerm. 6. de Aſcenſione Domini, qui Chriſtum carne ſuâ uſum eſſe dicit, *ut qui aſſurgere ad ſpiritualia non prævalebant, eos in ſuæ carnis provocaret affectum, atque ita paulatim ad Deum attolleret.* Idem docet ſerm. 20. in Cantica, his verbis: *Ego arbitror præcipuam invisibili Deo fuiſſe cauſam, quòd voluerit in carne videri, & cum hominibus homo converſari, ut carnalium videlicet, qui niſi carnaliter amare non poterant, cunctas primò ad ſuæ carnis ſalutarem amorem affectiones retraheret, atque ita gradatim ad amorem perduceret ſpiritalem.*

27. Homines etiam per Incarnationis myſterium removentur à malo, quatenus inſtruuntur, ne diabolum peccati authorem ſibi præferant, aut ſequantur, qui per Incarnationem ipſis ſubjectus eſt; & docentur quanta ſit dignitas naturæ humanæ, tantopere exaltatæ, ne peccando eam inquinent. Unde Leo Papa ſerm. 1. de Nativ. Domini: *Agnoſce, ô Chriſtiane, dignitatem tuam, & divinæ conſors factus naturæ, noli in veterem vilitatem degeneri converſatione redire. Memento cujus capitis, & cujus corporis ſis membrum. Reminiſcere quod erutus de poteſtate tenebrarum, tranſlatus es in Dei lumen & regnum. Noli te diaboli iterum ſervituti ſubjicere, quia pretium tuum ſanguis Chriſti eſt, qui veritate te judicabit, qui miſericordiâ te redemit.*

28. Habent etiam homines in hoc myſterio unde cognoſcant meliùs peccati fœditatem & malitiam, tanto remedio indigenteur, ſubindeque ut ab eo magis abhorreant; & ut ſuperbiam, quæ maximè eos impedit ne Deo adhæreant, fugiant, tantâ incarnati Verbi humilitate inſtructi, unde Auguſtinus: *ſi hæc medicina ſuperbiam non curat, quid eam curet neſcio.* Item ipſius Chriſti meritis, à duriſſima peccati & dæmonis ſervitute homines liberantur.

Denique Auguſtinus 13. de Trinit. cap. 17. multa alia eſſe dicit quæ in Chriſti Incarnatione, ſalubriter intuenda & cogitanda ſunt, & D. Thomas hîc art. 2. in fine corporis, inquit plurimas alias eſſe utilitates, quæ conſecutæ ſunt ex hoc myſterio, ſupra apprehenſionem ſenſûs humani.

29. Dico tertiò, Incarnationis myſterium fuiſſe conveniens, ſeu utile & commodum toti univerſo.

Hæc etiam concluſio evidens eſt ex ſuprà dictis, nam ex hoc myſterio ad omnes creaturas quædam peculiaris dignitas redundavit; quia, ut ſuprà dicebamus, in natura hominis omnes res creatæ quodammodo continentur, & ideò aſſumendo illam naturam, omnes creaturas quodammodo Deus ſpecialiter copulavit, ut benè notavit Cajetanus hîc art. 1. & multi exiſtimant indicatum eſſe à Paulo, cùm dicit ad Epheſ. 1. omnia in Chriſto eſſe inſtaurata, propter novam ſcilicet dignitatem & excellentiam, omnibus creaturis, in homine ut in epilogo totius univerſi collectis, ex unione hypoſtatica collatam. Propterea, ut ſuprà annotavimus, amori totius mundi, my-

sterium Incarnationis tribuitur Joan. 3. & Isaïæ 45. omnes creaturæ ad hoc mysterium perficiendum invitantur, his verbis: *Rorate cœli desuper, & nubes pluant justum, aperiatur terra, & germinet Salvatorem.* Ob eandem rationem SS. Patres, præsertim Nazianzenus orat. 42. & Justinus in expositione fidei, Verbi Incarnationem, *œconomiam* appellant; est enim œconomia quasi universalis dispensatio: per Incarnationem autem toti universo provisum est, quia in omnium creaturarum utilitatem & dignitatem cedit.

30. Confirmatur: Conveniens erat has tres rerum differentias in universo reperiri, ut sicut in nobis est unica natura in unica persona, & in Deo natura unica in pluribus personis, essent in Christo naturæ plures in unica persona. Sicut Leo Papa dicit, conveniens fuisse dari hominem productum ex muliere sine viro, quia jam alij tres modi producendi hominem inventi fuerant, nempe ex viro sine fœmina, sicut Eva producta est; ex fœmina & viro, sicut ordinariè homines generantur; & absque viro & fœmina, per productionem ex nihilo, sicut Adam formatus est.

Articvlvs II.

Vtrum fuerit magis conveniens, Filium incarnari, quàm Patrem, vel Spiritum Sanctum, & naturam humanam, potiùs quàm angelicam, ab illo assumi?

31. Dico primò, convenientius fuit Filium incarnari, quàm Patrem & Spiritum Sanctum. Ita D. Thomas infrà quæst. 3. art. 8. ubi id probat quinque rationibus, seu congruentiis. Prima est, quia unio est similium: Filius autem, qui est Verbum & conceptus Patris, habet speciali modo rationem similitudinis exemplaris respectu cujusvis creaturæ. Secunda, quia opera artis per eandem ideam & notionem reformantur, per quam formata sunt: omnes autem creaturæ sunt opera artificij divini, & Filius est Verbum per quod facta sunt universa. Quam rationem Leo Papa serm. 11. de Passione eleganter declarat, his verbis: *In hac autem ineffabili unitate Trinitatis, cujus in omnibus communia sunt opera atque judicia, reparationem humani generis propriè Filii persona suscepit, ut quoniam ipse est per quem omnia facta sunt, & sine quo factum est nihil, quique plasmatum de limo terræ hominem, flatu vitæ rationalis animavit, idem naturam nostram ab æternitatis arce dejectam, amissæ restitueret dignitati, & cujus erat conditor, esset etiam reformator.* Tertia, quia propria hominis perfectio est sapientia: Filius autem Dei est conceptus divinæ sapientiæ, & Patris Verbum, quo debet homo fieri sapiens secundùm Deum. Unde Guitmundus Aversanus Episcopus in confess. de Sancta Trinit. *Quoniam mortuus est* (inquit) *homo per insipientiam, oportuit eum vivificari per sapientiam. Incarnata est igitur Dei sapientia, ut deleretur hominis insipientia.* Quarta, quia Incarnatio facta est ad constituendos homines filios Dei adoptivos, quod convenienter fit per Filium Dei naturalem. Quinta, quia Incarnatio facta fuit in remedium peccati primi parentis: peccaverat autem primus parens, appetendo scientiam, ut patet ex verbis serpentis promittentis homini scientiam boni & mali: unde conveniens fuit ut per Verbum veræ sapientiæ homo reduceretur in Deum, qui per inordinatum appetitum scientiæ recesserat à Deo. Addi potest quod Filius est persona quasi media inter Patrem & Spiritum Sanctum, quare decuit ut etiam ipse esset Mediator inter Deum & homines, quod factum fuit in Incarnatione.

Aliam quoque SS. Patres assignant rationem, cur Filium præ cæteris personis carnem suscipere decuerit, ne scilicet Filij appellatio transiret ad aliam personam, ex quo in Sanctissimam Trinitatem indecora quædam redundaret confusio. Hanc rationem affert Gennadius in libro de dogmatibus Ecclesiasticis cap. 2. *Non Pater* (inquit) *carnem assumpsit, neque Spiritus sanctus, sed Filius tantùm, ut qui erat in divinitate Dei Patris Filius, ipse fieret in homine hominis matris filius: ne filii nomen ad alterum transiret, qui non esset æternâ nativitate filius.* Bernardus quoque serm. 2. de Annunt. quæstioni isti, *quâ ratione Filius magis incarnatus sit, quàm Pater aut Spiritus Sanctus?* ita respondet: *Videtur tamen nec Patris, nec Spiritus Incarnationem in pluralitate filiorum effugisse confusionem, dum alius Dei, alius filius hominis diceretur. Videtur & illud maximè congruum, ut is specialiter filius fieret, qui filius erat, ne quid esset ambiguitatis in nomine.* Alia demum est ratio, quæ ad Patrem specialiter attinet, quia ei non convenit mitti ab aliquo, cùm non sit ab alio. De quo in Tractatu de Trinitate, disputatione ultimâ. Qui plura cupit, legat Guillelmum Parisiensem in fine libri *cur Deus homo*, ubi hanc quæstionem subtiliter & curiosè pertractat.

32. Dico secundò, magis conveniens fuit, naturam humanam assumi à Verbo, quàm angelicam. Est etiam D. Thomæ infrà quæst. 4. art. 1. & in 3. dist. 20. quæst. 1. art. 1. quæstiunc. 1. ad 3. ubi ait: *Natura angelica non tota corruerat, & Angelus peccans, statim in malo confirmatus fuit, non autem homo, & ideò natura humana reparari debuit, non autem angelica.*

Deinde natura humana, cùm imbecillior sit quàm angelica, magis debuit divinam provocare misericordiam, & Deus illius miserendo, benignitatem suam manifestare. Quam rationem egregiè expendit D. Gregorius lib. 4. Moral. cap. 9. his verbis: *Duas ad intelligendum creaturas Deus fecerat, angelicam videlicet & humanam: utramque verò superbia percussit, sed una tegmen carnis habuit, alia verò nihil infirmum de carne gustavit: misertus ergo creator, illam ad se debuit reducere, quam in perpetratione culpæ, ex infirmitate aliquid constat habuisse: & eò amplius debuit apostatam Angelum repellere, quò cum à persistendi fortitudine corruit, nihil infirmum ex carne gestavit.*

Item Angelus suâ sponte, & veluti sine occasione peccavit: homo verò fuit à muliere inductus, quæ priùs à serpente inducta est. Quam etiam rationem habet ibidem Gregorius, relatus à D. Thoma 1. p. quæst. 64. art. 2. argumento 4. in cujus solutione advertit, rationem non esse adæquatam, nec valere pro omnibus Angelis qui peccarunt; ad summum enim procedit de primo Angelo peccante, cùm alij ipsius suasione & exemplo ad peccandum inducti fuerint.

Præterea, ruina Angelorum potuit reparari per homines, sublevando homines ad eorum sedes, quæ veluti vacuæ manserunt: hominum verò lapsus non poterat suppleri, substituendo aliam naturam, loco humanæ, cùm aliæ naturæ

purè

purè corporeæ, & humanæ inferiores, beatitudinis capaces non ſint.

Denique, Si Verbum Divinum aſſumpſiſſet naturam angelicam, talis unio & communicatio ad creaturas purè corporeas non ſe extendiſſet, & totum univerſum per illam non fuiſſet nobilitatum, & veluti deificatum; unde ad complementum univerſi, ac perfectiorem divinæ bonitatis diffuſionem & communicationem, magis conveniens fuit, naturam humanam à Verbo aſſumi, quàm angelicam.

ARTICVLVS III.

Vtrum Incarnatio convenienti tempore facta fuerit?

33. RAtio dubitandi eſt, quia lapſus Adæ in ipſo ferè naſcentis mundi exordio contigit: At Incarnatio Verbi, eſt unicum remedium humani generis poſt lapſum: Videtur ergo quòd convenientiùs fuiſſet ſubventum humanæ miſeriæ, ſi non ita dilata fuiſſet Incarnatio, nec tam ſerò parata medicina.

34. Confirmatur: Opus Incarnationis ex immenſitate divinæ miſericordiæ & charitatis proceſſit, juxta illud ad Epheſ. 2. *Deus qui dives eſt in miſericordia, propter nimiam charitatem ſuam quâ dilexit nos, cùm eſſemus mortui peccatis, convivificavit nos in Chriſto.* Sed magis eſſet commendata charitas Dei, ſi Incarnatio eſſet facta à principio, ſtatim poſt peccatum, cùm charitas non tardet ſubvenire amico neceſſitatem patienti, ſecundùm illud Proverb. 3. *Ne dicas amico tuo, vade & revertere, cras dabo tibi, cùm ſtatim poſſis dare:* Ergo Incarnatio convenienti tempore facta non eſt. Nihilominus,

Dico primò, fuiſſe valde conveniens, quod Incarnatio non fieret ab initio mundi, & ſtatim poſt lapſum Adæ. Ita D. Thomas hîc quæſt. 1. art. 5.

35. Probatur primò ratione quam ibidem inſinuat. Licèt Incarnatio fuerit ordinata ad liberandum hominem à peccato, tamen valde conveniens fuit, ut non ſtatim veniret medicus ſalutis ad illum ſanandum: cùm enim hominis peccatum proceſſerit ex ſuperbia, eo modo liberandus erat homo, ut humiliatus recognoſceret ſuam infirmitatem, & indigentiam medici & liberatoris; atque ita clamaret ad ipſum, & gratiæ quæreret auxilium; quod non tam commodè factum fuiſſet, ſi ſtatim à principio poſt peccatum veniſſet Chriſtus: dilatio enim tanti beneficij, humiliores reddidit homines, cùm per tot annos & ſæcula experti fuerint, ſe nec per opera legis naturæ, nec per ſacrificia legis ſcriptæ, peccati jugum potuiſſe excutere; unde etiam factum eſt, ut dilato beneficio, & neceſſitate creſcente, deſideria Salvatoris creſcerent: Ergo fuit valde conveniens, quod Incarnatio non fieret ab initio mundi, & ſtatim poſt lapſum Adæ.

36. Deinde, ut ibidem diſcurrit S. Doctor, fuit conveniens ad commendationem tam excellentis myſterij, ut plurima ſæcula præcederent executionem ejus, ad hoc ut horum ſæculorum decurſu, Incarnatio expectaretur ab omnibus, poſtularetur à Patriarchis, prædiceretur à Prophetis, & præfiguraretur legis Moſaïcæ umbris: ut enim ait de Filio Dei Auguſtinus Tractatu 31. in Joan. *Primò per multam ſeriem temporum & annorum prædicendus fuit, non enim aliquid parvum venturum fuit. Diu fuerat prædicendus, ſemper tenendus: Quantò major Judex veniebat, tantò præconum ſeries longior præcedere debebat.* Hanc rationem eleganter expendit Tertullianus lib. 3. contra Marcionem cap. 2. ubi ſic diſcurrit: *Nihil putem à Deo ſubitum, quia nihil putem à Deo non diſpoſitum: ſi autem diſpoſitum, cur & non prædicatum, ut probari poſſet & diſpoſitum ex prædicatione, & divinum ex diſpoſitione. Et utique tantum opus quod humanæ ſaluti parabatur, inquantum credi habebat ut prodeſſet, intantum paraturam deſiderabat, ut credi poſſet, ſubſtructam fundamentis diſpoſitionis & prædicationis, quo ordine fides informata, meritò & homini indiceretur à Deo, & Deo exhiberetur ab homine.*

37. Addit S. Thomas, quod ſi Chriſtus Dominus in principio mundi veniſſet, fervor fidei temporis prolixitate tepuiſſet: hæc eſt enim hominum conditio, ut non diu in officio virtutis ferventer perſeverent, ut patet in Eccleſiæ progreſſu, quæ ab illo charitatis fervore, quem habebat in exordio, ſtatim declinare cæpit: unde fieret ut pauciores Chriſti gratiæ & beneficiis fruerentur. Quam rationē inſinuat Theodoretus lib. 6. de curationibus Græcorum, his verbis: *Si in principio Chriſtus mortem ſubiiſſet, quando peccatum non perinde effuſum fuiſſet, nemo deinde credidiſſet.* Unde

38. Ad rationem dubitandi initio propoſitam reſpondetur, quod licèt lapſus Adæ in ipſo mundi naſcentis exordio contigerit, & Incarnatio ſit unicum remedium ad ejus reparationem à Deo inſtitutum, propterea tamen non oportuit eam ab initio mundi fieri, quia etſi ejus executio ſit dilata, ejus tamen utilitas & efficacia effectum habuit anticipatum, per fidem Chriſti venturi, quam habuerunt etiam priora mundi ſæcula, & per quam homines in lege naturæ, & in lege ſcripta juſtificati ſunt; quapropter Apocal. 2. Chriſtus dicitur *Agnus occiſus ab origine mundi.*

Ad confirmationem dicendum eſt, quòd licèt charitas non tardet amico ſubvenire, illi tamen ſuccurrere debet, ſecundùm negotiorum opportunitatem, & prout convenit ejus conditioni: *Non enim* (inquit Chryſoſtomus) *ſi aliquid utile eſt, ideò ſtatim dari debet; nam etiam ſolidus cibus utilis eſt, nec tamen datur à principio*, & ſi medicus ſtatim à principio ægritudinis, medicinam daret infirmo, minùs proficeret, & fortè magis læderet, quàm juvaret; non expediebat autem, ut ſtatim à principio poſt peccatum, Incarnationis remedium humano generi exhiberetur, illud enim ex ſuperbia contemneret, ſi priùs ſuam infirmitatem non cognoſceret: unde *Sapienter expectavit animarum medicus, donec univerſa malitiæ ægritudo panderetur*, ut ait Gregorius Nyſſenus, relatus à Theophylacto, ſuper Epiſtolam ad Hebræos, exponente illa verba: *Nunc autem ſemel in conſummatione ſæculorum ad reprobationem peccati per victimam ſui ipſius manifeſtatus eſt.* Idem docet D. Bernardus homil. 1. de Adventu: *Tempus eſt* (inquit, poſt expenſas alias Incarnationis circunſtantias) *jam ipſum quoque conſiderare tempus quo Salvator advenit. Venit enim* (*quod & vos credimus non latere*) *non initio temporum, ſed in fine. Nec incongruè factum eſt, ſed verè ſapienter diſpoſuit Sapientia, ut cùm magis eſſet neceſſarium,*

Homil. 4. in Epiſt. ad Coloſſ.

tunc primò ferret auxilium, pronos ad ingratitu- A
dinem Adæ filios non ignorans. Verè enim ad-
veſperaſcebat, & inclinata erat jam dies; receſſerat
paululùm Sol juſtitiæ, ita ut exiguus nimis ſplendor
ejus aut calor eſſet in terris. Nam & lux divinæ
notitiæ parva admodum erat, & abundante ini-
quitate, fervor refrigerat charitatis. Jam non ap-
parebat Angelus, non loquebatur Propheta, ceſ-
ſabant velut deſperatione victi, præ nimia utique
duritia hominum & obſtinatione.

39. Dico ſecundò: Conveniens fuit Incarnationis myſterium non differri uſque ad finem mundi, ſed multò ante illum fieri. Ita D. Thomas hîc art. 6. & patet ex ſuprà dictis: ſicut enim pertinuit ad dignitatem hujus myſterij, ut aliquandiu ex- B
pectaretur & prædiceretur; ita & ne tanta eſſet ejus dilatio, ut jam & mores hominum eſſent omnino corrupti, & fides ejus prorſus amiſſa, ac ſpes quaſi deſperata, quod contigiſſet, ſi uſque ad finem mundi dilatum eſſet; quod facilè credet quicunque corruptionem morum, tam in lege naturæ, quàm in lege ſcripta, cùm ad fines ſuos devenerunt, conſideraverit. Unde ſicut Sol in medio planetarum poſitus eſt, ut ſuperiores & inferiores illuminare poſſet, ita Chriſtus verus Sol juſtitiæ, in medio annorum venire, & mundo ſe manifeſtare voluit, juxta illud Abacuc 3. *In medio annorum notum facies*, ut ſæcula ante- C
riora, per fidem ſuæ Incarnationis futuræ illuminaret, & ſequentia per doctrinam evangelicam ab ejus ore promanatam illuſtraret, & per Sacramenta ab ipſo inſtituta ſanctificaret.

40. Obſervandum tamen eſt, quod licèt dicatur Incarnatio facta in medio annorum, non propterea putandum eſt, eſſe factam in medio temporis mathematicè, ita ut tantùm ſuperſit annorum poſt illam, quantum præceſſit (nam omnino incertus eſt ultimus finis mundi, ſicut & judicij dies, & poterit contingere quod plures anni tranſeant poſt Chriſti adventum, quàm fuerint ante ipſum vel è contra quod ſint pauciores) ſed dicitur eſſe facta in medio annorum, quia non eſt facta in D
principio, vel in fine temporis; quod enim eſt inter duos terminos, dicitur in medio, quamvis magis diſtet ab uno termino, quàm ab alio: quâ ratione etiam dici ſolet aliquid factum in medio populi, ſi non eſt factum in uno aut alio angulo, aut tantùm coram aliquibus, ſed palam apud plures, quamvis iſti non ſint medietas populi.

DISPVTATIO IV.

De neceſſitate Incarnationis.

Ad articulum 2. D. Thomæ.

LIcèt quidquid eſt neceſſarium, ſit ſimul conveniens, non tamen omne quod eſt conveniens, eſt ſimul neceſſarium, ſubindeque declaratâ Incarnationis convenientiâ, inſuper, & conſequenter, ejus neceſſitas ad exhibendam Deo condignam ſatisfactionem, hîc exponenda eſt, & celebres difficultates, quæ de Chriſti ſatisfactione hîc agitari ſolent, exactè ſunt diſcutiendæ & explicandæ.

ARTICVLVS PRIMVS.

An homo purus ſit impotens ad ſatisfaciendum de condigno pro ſuo vel alieno peccato mortali, atque adeò ad exhibendâ Deo condignam ſatisfactionem pro peccatis hominum, neceſſarium fuerit Deum incarnari, ſeu alienam naturam aſſumere?

TItulus clarus eſt, patet enim primò nos loqui de homine puro, per excluſionem unionis perſonalis ad Deum, hoc eſt de homine non Deo: non verò de homine puro, per excluſionem gratiæ & auxilij ſupernaturalis, id eſt in puris naturalibus conſtituto. Conſtat etiam, nos ſolùm hîc agere de ſatisfactione pro peccato mortali, ſive proprio, ſive alieno: purum enim hominem pro ſuo peccato veniali de condigno ſatisfacere poſſe, communior Theologorum ſententia eſt, de qua in Tractatu de pœnitentia dicemus, & ex dicendis in decurſu hujus articuli, manifeſtè patebit. Tertiò liquet nos hîc non loqui de Incarnatione ſtrictè ſumpta, ſeu prout idem eſt ac carnis à Verbo aſſumptio; ſed largè accepta, prout ſignificat aſſumptionem naturæ creatæ, ſive angelicæ, ſive humanæ: potuit enim Verbum, vel alia Trinitatis perſona, abſque aſſumptione carnis ſatisfacere de condigno pro peccato humani generis, aſſumendo ſcilicet naturam angelicam, vel animam rationalem, abſque materia, ſeu carne, & eâ mediante actus infinitè meritorios & ſatisfactorios elicere. Denique non agimus hîc de ſatisfactione rigoroſa, ſeu quæ obſervet omnes leges ſtrictæ & rigoroſæ juſtitiæ (hanc enim omnes ferè fatentur à puro homine exhiberi non poſſe) ſed ſolùm de condigna & æquali, per quam redditur æquivalens debito: hanc enim poſſe offerri à puro homine pro peccato mortali, vel ſuo, vel ſaltem alieno, contendunt aliqui, quos ſequentibus concluſionibus referemus ac refellemus.

§. I.

Duplici concluſione, propoſita difficultas reſolvitur.

DIco primò: Pura creatura, quantumcumque gratiâ exornata, nequit pro ſuo peccato mortali condignam exhibere ſatisfactionem. Eſt contra Scotum, Paludanum, Durandum, Ricardum, & alios, quibus aliqui adjungunt Cajetanum, quem tamen ab hac ſententia liberat, & in noſtram trahit Aravius in præſenti, num. 24.

E Hanc concluſionem, aliis rationibus ut futilibus exploſis, probat in primis Vaſquez hîc diſp. 2. hoc argumento. Illa ſatisfactio non eſt perfecta & æqualis, quæ non compenſat omne debitum, ſed unam duntaxat partem, aliâ gratiosè condonatâ: Sed ſatisfactio quam purus homo poteſt exhibere pro ſuo peccato mortali, eſt hujuſmodi: Ergo non eſt perfecta & æqualis. Majorem non probat Vazquez, ſed ut manifeſtam ſupponit, Minorem verò oſtendit ex eo quod quando homo per contritionem pro ſuo peccato ſatisfacit, Deus gratis ipſi condonavit debitum quod ex peccato contraxerat, carendi auxilio quo converteretur, & actum contritionis eli-

ceret: Ergo omnis ſatisfactio puri hominis pro peccato proprio, partem debiti gratis condonatam ſupponit.

3. Sed hæc ratio quæ ſola huic Authori placuit, aliis omnibus Theologis diſplicet, Tum quia hîc non diſputatur, utrum purus homo poſſit ad æqualitatem ſatisfacere pro pœnis quas meretur propter peccatum, ſed an poſſit ſatisfacere pro culpa & offenſa, ratione cujus debentur pœnæ: illud autem debitum carendi auxilio quod eſt principium contritionis, eſt pœna, & non culpa. Tum etiam, quia ſi de ratione ſatisfactionis perfectæ pro culpa, eſſet extinctio omnis debiti, & excluſio omnis pœnæ, ſequeretur ſatisfactionem Chriſti pro hominum peccatis non fuiſſe perfectam & condignam, quod eſt abſurdum, ut infrà patebit. Sequela probatur: Homo per peccatum non ſolùm contraxit debitum carendi omni auxilio intrinſeco, ſed etiam extrinſeco: Ergo contraxit debitum carendi redemptione, ſeu actibus ſatisfactorijs quibus Chriſtus ſatisfecit: Sed hujuſmodi debitum per ſatisfactionem Chriſti non fuit extinctum, cùm Chriſtus non meruerit ſuam Incarnationem, nec primum actum ſatisfactorium, nec auxilium datum ad illud: Ergo ſi ad perfectam ſatisfactionem pro culpa, neceſſarium eſt quod totum debitum per illam contractum extinguat, & omnem pœnam illi debitam excludat, ſatisfactio Chriſti pro peccatis hominum perfecta non fuit.

4. Secundò concluſionem iſtam probat Suarez hîc diſp. 4. ſect. 7. ex eo quod licèt peccatum mortale in ratione offenſæ non ſit gravitatis ſimpliciter infinitæ, habet tamen malitiam ſuperioris ordinis ad omnem ſatisfactionem puræ creaturæ poſſibilem: unde cùm res inferioris ordinis, quantumcunque multitudine, perfectione, & intenſione creſcant, non poſſint adæquare id quod exiſtit in ordine ſuperiori: v. g. linea quantumvis creſcat, nunquam attingit quantitatem ſuperficiei; animal quantumvis perficiatur, nunquam poteſt attingere perfectionem Angeli; peccata venialia, quantumcunque creſcant in multitudine & gravitate, nunquam pervenire poſſunt ad malitiam unius peccati mortalis, inde infert, quod nullius creaturæ ſatisfactio compenſare poteſt æqualiter offenſam peccati mortalis.

5. Sed hæc etiam ratio non videtur efficax: Nam licèt offenſa contra Deum commiſſa, ſit ſuperioris ordinis ad omnes offenſas irrogatas creaturis, non tamen eſt ſuperioris ordinis, ad omnes actus ſatisfactorios puræ creaturæ, niſi offenſa peccati mortalis ſit gravitatis ſimpliciter infinitæ: Ergo hoc negato, non poteſt negari quod homo purus poſſit pro tali offenſa ſatisfacere ad æqualitatem. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Offenſa peccati mortalis non eſt ordinis divini per eſſentiam, nec per communicationem divinitatis ut formæ ſeipsâ dantis gravitatem, aliàs eſſet infinita ſimpliciter & entitativè: Ergo ſolùm eſt ordinis divini objectivè, quatenus terminatur ad Deum, & participativè, ſeu derivativè, gravitate derivatâ à perſona divina, per peccatum offenſa: Sed etiam actus charitatis eſt ordinis divini objectivè, terminatur enim ad Deum; & participativè, cùm charitas creata ſit effluxus & participatio charitatis divinæ: Ergo niſi offenſa peccati mortalis conſtituatur infinita ſimpliciter in genere moris, ſeu gravitatis & malitiæ ſimpliciter infinitæ, non erit ſuperioris ordinis ad omnes actus ſatisfactorios puræ creaturæ.

Reſpondebis, hac quidem ratione convinci actum charitatis & odium Dei v. g. comparatione factâ ſecundùm rationes ſpecificas, ejuſdem ordinis eſſe, quia utrumque ad Deum ut objectum terminatur, non tamen probari eſſe ejuſdem ordinis, ſi comparentur in ratione ſatisfactionis & offenſæ; nam ſub hac conſideratione valor ſatisfactorius actui charitatis conveniens, non à Deo cui fit ſatisfactio, ſed à creatura ſatisfaciente ſumitur; gravitas autem offenſæ ſumitur à Deo, cui irrogatur injuria, ac proinde actus charitatis, ut ſatisfactorius, comparatus cum odio Dei, ut habet rationem offenſæ, eſt ordinis inferioris.

6. Verùm hæc ſolutio & doctrina, in qua tota probabilitas oppoſitæ ſententiæ conſiſtit, facilè convelli poteſt. In primis enim valor ſatisfactorius non ſolùm ſumitur à perſona ſatisfaciente, ſed etiam ab objecto & alijs circunſtantijs concurrentibus ad actum: ſicut gravitas offenſæ, non ſolùm à perſona læſa, ſed etiam ab objecto, & circunſtantijs ad actum peccati concurrentibus deſumitur: At licèt perſona actum charitatis eliciens non ſit ordinis divini, objectum tamen illius ordinis divini eſt: Ergo valor ſatisfactorius, ex objecto actui charitatis conveniens, eſt ordinis divini, & per conſequens in eodem ordine cum gravitate offenſæ, deſumptâ ex perſona offenſa.

Deinde, Etſi perſona creata actum charitatis eliciens, ſecundùm ſe conſiderata, ſit ordinis inferioris ad offenſam; tamen ut exornata gratiâ ſanctificante, ordinis divini eſt, & conſequenter in eodem ordine cum offenſa: Ergo non ſolùm valor ſatisfactorius, conveniens actui charitatis ex objecto, ſed etiam valor illi competens ex perſona ſatisfaciente, eſt ejuſdem ordinis cum gravitate offenſæ, ſumpta ex perſona offenſa.

7. Dices, quod ut valor perſonalis ſatisfactorius, & gravitas offenſæ ſint intra eundem ordinem, requiritur quod perſona ſatisfaciens ſit ejuſdem ordinis cum perſona offenſa; unde quia pura creatura, etiam ad dona gratiæ elevata, non eſt ejuſdem ordinis cum Deo per peccatum offenſo, nullius puræ creaturæ ſatisfactio poteſt eſſe ejuſdem ordinis cum offenſa divina.

8. Sed contra, Ad ſatisfactionem æqualem non eſt neceſſaria æqualitas ſatisfacientis cum perſona offenſa, ſed ſufficit æqualitas ſatisfactionis cum offenſa ſeu injuria illata, aliàs pro peccato veniali non poſſet creatura ſatisfacere condignè, quod eſt contra communiorem Theologorum ſententiam: Ergo nec requiritur quod perſona ſatisfaciens ſit ejuſdem ordinis cum perſona offenſa, ſed ſufficit quod ejuſdem ordinis ſit cum offenſa ſeu injuria illata: At licèt homo ſanctificante gratiâ exornatus, non ſit ejuſdem ordinis cum Deo offenſo, eſt tamen ejuſdem ordinis cum offenſa Deo irrogata: Ergo dari poteſt valor ſatisfactorius qui ſit ejuſdem ordinis cum gravitate offenſæ.

Confirmatur & urgetur ampliùs: Valor ſatisfactorius perſonalis actûs charitatis, eſt ordinis divini participativè, etſi non per eſſentiam: Sed gravitas offenſæ, ut ſuprà dicebamus, non eſt ordinis divini per eſſentiam, ſed tantùm derivativè: Ergo valor perſonalis actûs charitatis, eſt ejuſdem ordinis cum gravitate offenſæ.

Denique falſum eſt quod ait Suarez, nimirum A rem inferioris ordinis, quantumcunque multiplicetur, vel intendatur, non poſſe adæquare perfectionem aut valorem ordinis ſuperioris: Nam licèt hoc verum ſit in phyſicis, in moralibus tamen falſum eſt: etſi enim argentum, quantumcumque multiplicatum, nunquam adæquet perfectionem phyſicam auri; tamen in morali æſtimatione illi æquivalet, imò aliquando præponderat; plus enim valent decem libræ argenti, quàm uncia auri. Idem aliis exemplis declarabitur articulo ſequenti. Hac ergo ratione Suaris prætermiſsâ.

9. Probatur primò noſtra concluſio ratione fundamentali, deſumptâ ex infinitate offenſæ peccati mortalis, & finitate valoris ſatisfactorij cujuſvis puræ creaturæ, quæ poteſt ſic proponi. Satisfactio condigna adæquari debet cum gravitate offenſæ: At nullus actus hominis puri, quâcumque gratiâ exornati, ſuo valore adæquare poteſt gravitatem offenſæ ſeu injuriæ Deo per peccatum mortale irrogatæ: Ergo nulla pura creatura poteſt condignam pro mortali offenſa offerre ſatisfactionem. Major patet, Minor, in qua eſt difficultas, probatur. Satisfactio cujuſcunque creaturæ eſt valoris & æſtimabilitatis finitæ: At offenſæ gravitas infinita eſt: Ergo nullius puræ creaturæ ſatisfactio adæquare poteſt gravitatem offenſæ. Major eſt certa, Minor verò fusè à nobis oſtenſa eſt in Tractatu de peccatis, diſp. 9. art. 6. ubi hanc celebrem quæſtionem de malitia infinita peccati mortalis, in ratione offenſæ fusè pertractavimus, & oſtendimus, peccatum mortale, in ratione offenſæ, deſumere malitiam intrinſecè in genere moris infinitam, ex infinita majeſtate & dignitate perſonæ divinæ cui irrogatur; ſicut ex infinita dignitate perſonæ ſatisfacientis, actus ſatisfactorius valorem ſatisfactorium infinitum ſimpliciter in genere moris deſumit; quemadmodum enim perſona ſatisfaciens eſt ſatisfactionis ſubjectum, ideòque ſi ſit infinitæ dignitatis, infinitum valorem, illi communicat, ut infrà de ſatisfactione Chriſti dicemus: ita perſona per peccatum offenſa, eſt morale ſubjectum offenſæ, ut patet ex communi modo loquendi; non enim offendens, ſed perſona offenſa, dicitur injuriam pati & recipere, & ex vulgari illo proloquio: *Honor eſt in honorante, injuria autem in perſona injuriata:* quare ſi talis perſona ſit infinitæ dignitatis, ut eſt Deus per peccatum mortale offenſus, influet moraliter in offenſam ſeu injuriam ipſi irrogatam, gravitatem & malitiam in genere moris ſimpliciter infinitam. Unde S. Thomas in 2. diſt. 42. quæſt. 1. art. 5. in corp. hæc habet: *Dicendum quod ratio quare ad æternam pœnam obligat peccatum, ſumitur ex tribus: primò ex parte ejus in quem peccatur, qui eſt infinitè magnus, ſcilicet Deus, unde & offenſa illius infinitâ pœnâ digna eſt; quia quantò eſt dignior in quem peccatur, tantò peccatum magis punitur.* Et in reſp. ad 2. *Dicendum* (inquit) *quod ex hoc quod contra infinitum peccas, debetur tibi pœna infinita.* Quibus verbis S. Doctor apertè declarat, effectum moralem infinitum, nempè debitum pœnæ infinitæ in peccato mortali contineri, quod non eſſet verum, ſi illud in ratione offenſæ malitiam tantùm finitam contineret; effectus enim moraliter infinitus, non poteſt contineri in cauſa finita moraliter: Ergo juxta doctrinam D. Thomæ, dicendum eſt, peccatum mortale, in ratione offenſæ, continere malitiam in genere moris ſimpliciter infinitam, ſubindeque à nulla pura creatura ad æqualitatem compenſabilem.

10. Probatur ſecundò concluſio ratione probante ſpecialiter, hominem non poſſe ſatisfacere ad æqualitatem pro peccato mortali proprio, ſeu ab ipſo ſatisfaciente commiſſo. Pœnitentia non eſt vera & ſtricta juſtitia, ſed duntaxat pars potentialis illius, ut oſtendemus in Tractatu de pœnitentia: At pœnitentia non deficit à ratione ſtrictæ & veræ juſtitiæ, propter defectum ſtricti debiti, ut patet: Ergo ſolùm, propter inæqualitatem ſatisfactionis quam pœnitens Deo exhibet pro peccatis propriis, & impotentiam offe- B rendi Deo pro illis æqualem & condignam ſatisfactionem. Sicut religio non deficit à ratione ſtrictæ juſtitiæ, & conſtituitur pars potentialis illius, ob carentiam ſtricti debiti ad exhibendum Deo cultum & honorem ipſi debitum, & infinitati majeſtatis ejus æqualem, ſed propter inſufficientiam & impotentiam quæ eſt in homine puro, ad talem cultum & honorem reddendum. *Diſp. 2.*

11. Dico ſecundò: Nulla pura creatura poteſt condignè ſatisfacere pro culpa mortali, etiam aliena. Eſt contra Vegam lib. 3. in Trident. cap. 5. & Suarem hîc diſp. 4. ſect. 7. pro illa plures referens, quos Vazquez ad oppoſitam trahit ſententiam. Pro hac etiam ſententia ſolet citari Dominicus Soto in 4. diſt. 1. quæſt. 5. art. 4. & diſt. 19. quæſt. 1. art. 2. Sed ab illa ipſum vendicat Cippulus hîc dub. 3. afferens ijs locis oppoſitum docere.

Hanc concluſionem probat Vazquez ubi ſuprà cap. 5, quia omnis ſatisfactio puræ creaturæ debet fundari in gratia adoptionis, nullam enim perfectiorem gratiam pura creatura habere poteſt: Atqui gratia adoptionis, quantumcunque perfecta, condignam ſatisfactionem pro peccato alterius fundare nequit; nam talis gratia eſſet ejuſdem rationis cum gratia quam modo juſti habent: gratia autem quæ nunc eſt in juſtis, non ordinatur ad merendum alteri primam gratiam, aut remiſſionem peccati; cùm ſolùm ex D natura ſua ordinetur ad perficiendum proprium ſubjectum, non verò extraneum: Ergo &c.

12. Sed hæc ratio non urget: quia Adverſarij facilè reſpondere poſſent, quod licèt gratia adoptionis non fundet meritum reſpectu gratiæ alterius, vel condignam ſatisfactionem pro peccato illius, hoc tamen non oritur ex defectu alicujus perfectionis intrinſecæ ad hoc requiſitæ, ſed duntaxat ex defectu promiſſionis, pacti, & ordinationis Dei, qui ad illos effectus gratiam adoptionis ordinare noluit, ſed duntaxat ad perficiendum ſubjectum in quo eſt: unde ſi Deus aliquem juſtum conſtitueret caput aliorum hominum, poſſet aliis de condigno mereri, ut multi probabiliter ſentiunt, & videtur inſinuare D. Thomas 3. p. quæſt. 64. art. 4. ubi docet Chriſtum potuiſſe alicui puro homini communicare tantam gratiæ plenitudinem, ut ejus meritum operaretur ad Sacramentorum effectus, & ut Sacramentorum effectus, ſine ritu Sacramentorum conferre poſſet. Hac ergo ratione Vazquezij, ut inſufficienti, prætermiſsâ. E

13. Probatur, primò concluſio ex SS. Patribus, qui peccati mortalis gravitatem eò uſque extollunt, ut affirment non potuiſſe niſi perſonam aliquam divinam pro eo ſatisfacere. Sic Ambro-

sius in cap. 9. ad Hebræos, dicens : *Tantum fuit peccatum nostrum, ut salvari non possemus aliquando, nisi unigenitus Filius Dei moreretur pro nobis.* Leo Papa serm. 1. de Nativit. *Nisi esset verus Deus, non afferret remedium, & nisi esset homo verus, non præberet exemplum.* Augustinus in Enchirid. cap. 8. *Neque per ipsum liberaremur unum mediatorem Dei & hominum, Christum Jesum, nisi esset & Deus.* Cyrillus Alexand. lib. de fide ad Reginas : *Pretium pro universorum peccatis, nequaquam sat magnum fuisset, si purus homo tantùm extitisset.* Basilius in illud Psalmi 48. *Frater non redimit, redimet homo ? Non* (inquit) *homo nudus, sed homo Deus Jesus Christus, qui solus pro nobis omnibus propitiationem dare potest.* Denique D. Thomas in 3. ad Annibald. dist. 20. art. 3. *Non potuit genus humanum aliter redimi, nisi per incarnationem & passionem alicujus personæ divinæ.* Quod magis explicat in 3. sent. dist. 20. quæst. 1. art. 4. dicens : *Ex parte Dei fuit alius modus possibilis nostræ liberationis, quia ejus potentia limitata non est, quem si elegisset, convenientissimus fuisset; non tamen habuisset rationem redemptionis, sed liberationis tantùm, quia liberatio non fuisset facta per solutionem pretij :* Ergo juxta doctrinam D. Thomæ, & aliorum SS. Patrum, purus homo non potest Deo satisfacere ad æqualitatem pro peccatis aliorum, sed ad talem satisfactionem exhibendam, requiritur necessariò homo Deus, seu persona divina, in natura creata subsistens.

14. Probatur secundò conclusio ratione desumptâ ex infinitate offensæ Deo irrogatæ, & finitate satisfactionis cujuslibet puræ creaturæ, quam pro præcedenti conclusione adduximus : sicut enim hæc ratio probat quod non possit quis satisfacere ad æqualitatem pro peccato mortali proprio ; ita etiam & quod satisfacere nequeat pro peccatis mortalibus aliorum. Unde D. Thomas quotiescumque de hac materia tractat, semper hanc rationem adducit, ut patet in 3. sent. dist. 20. quæst. 1. art. 2. ubi sic discurrit. *Ad hoc ut satisfactio esset condigna, oportebat quod haberet virtutem infinitam, quia peccatum pro quo fiebat satisfactio, habebat infinitatem quandam ex tribus. Primò ex infinitate majestatis divinæ, inquantum offensa fuerat per contemptum inobedientiæ ; quantò enim major est in quem peccatur, tantò est gravior culpa. Secundò ex bono quod per peccatum auferebatur, quod est infinitum, scilicet ipse Deus, cujus participatione fiunt homines beati. Tertiò ex ipsa natura quæ corrupta erat, quæ quidem infinitatem quandam habet, inquantum in ea possunt supposita in infinitum multiplicari : actio autem puræ creaturæ non potest habere infinitam efficaciam, & ideò nulla pura creatura poterat sufficienter satisfactionem facere.* Id non minùs clarè expressit hîc art. 2. ad 2. dicens ; *Peccatum contra Deum commissum, quandam infinitatem habet ex infinitate divinæ majestatis ; tantò enim offensa est gravior, quantò major est ille in quem delinquitur ; unde oportuit ad condignam satisfactionem, ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei & hominis existens.* Ubi particula, *Quandam*, additur ad significandum, illam infinitatem malitiæ peccati esse tantùm moralem, non physicam, non verò ad negandum infinitatem simpliciter : alioquin malè inde inferret D. Thomas, opus esse satisfactione simpliciter infinitâ Christi Dei & hominis. Unde aliis in locis idem S. Doctor usurpat vocem, *infinitum*, sine addito diminuente, ut 1. 2. quæst. 87. art. 4. ubi ait : *Pœna proportionatur peccato : in peccato autem duo sunt, quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum ; unde ex hac parte peccatum est infinitum.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam conclusionem. Reddens personę offensę totum quod abstulit per offensam, perfectâ æqualitate satisfacit, ut constat in illo qui centum abstulit, & centum reddit : At eliciens actum charitatis, reddit Deo totum quod illi abstulerat per peccatum : Ergo pro illo perfectâ æqualitate ei satisfacit. Major videtur manifesta, Minor probatur. Homo per peccatum mortale abstulit à Deo rationem ultimi finis, solùm quoad affectum : At eliciens actum charitatis, reddit Deo, quantùm ad affectum, rationem ultimi finis : Ergo illi reddit totum quod abstulerat per peccatum mortale. 15

Respondeo distinguendo Majorem : Reddens personæ offensæ totum quod abstulit per offensam, perfectâ æqualitate satisfacit : si reddat totum quod abstulit, actu adæquante in valore gravitatem offensæ, concedo Majorem. Actu non adæquante, nego Minorem. Similiter distinguo Minorem : eliciens actum charitatis, reddit Deo totum quod illi abstulerat per peccatum, actu non adæquante in valore gravitatem offensæ, concedo Minorem : actu illam adæquante, nego Minorem, & Consequentiam. 16

Explicatur solutio : Duplex datur satisfactio, una pro re ablata, quæ vocatur restitutio ; altera pro injuria illata, quæ dicitur propriè satisfactio : ad illam sufficit restitutio æquivalentis ; ad hanc verò requiritur æqualitas valoris obsequij, cum gravitate injuriæ : unde si plebeius aliquid à Rege auferret per rapinam, & æquivalens restitueret, satisfaceret quidem pro re ablata, non tamen pro injuria illi irrogata, quantumcunque se Regi subjiceret, eò quòd illius humiliatio in ratione satisfactionis, non adæquaret injuriæ gravitatem. Quia ergo actus charitatis, in ratione satisfactionis & obsequij, non est æqualis in valore cum gravitate offensæ Deo per peccatum mortale irrogatæ ; nam ista in genere moris est infinita simpliciter, ille verò habet valorem & bonitatem infinitam tantùm objectivè, & secundùm quid, ut in prima probatione conclusionis diximus ; hinc fit, quod licèt actus charitatis affectivè reddat Deo totum quod peccator affectivè illi abstulit per peccatum, non potest tamen dici sufficiens satisfactio, sed duntaxat sufficiens restitutio. 17

Objicies secundò : Si purus homo non posset pro peccato mortali proprio condignè satisfacere, maximè quia peccatum mortale est offensa Dei gravissima, & infinitæ malitiæ & gravitatis, quam satisfactio puræ creaturæ adæquare nequit : At hæc ratio non convincit de omni peccato mortali : Ergo saltem pro aliquo peccato mortali poterit pura creatura condignè satisfacere. Major patet ex suprà dictis, Minor probatur. Possibile est peccatum mortale commissum cum ignorantia invincibili quod Deus offendatur per illud : Sed tale peccatum infinitæ gravitatis non est, cùm non sit offensa Dei, ad quam requiritur quod voluntariè Deo irrogetur, subindeque quod homo cognoscat se Deum per talem actionem offendere : Ergo ratio nostram conclusionem probans, non convincit puram creaturam pro nullo peccato mortali posse condignè satisfacere. 18

19. Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, in primis dico casum esse impossibilem: Tum quia repugnat dari ignorantiam invincibilem illius circunstantiæ in eo qui habet usum rationis sufficientem ad benè vel malè operandum; nam sicut ille non potest ignorare invincibiliter quod non sit à se, sed ab aliquo alio superiori, ita nec quod debeat operari propter aliquod summum bonum, & non propter aliquod bonum particulare, subindeque quod operando propter bonum illud particulare, non solùm malè operetur, sed etiam inferat injuriam ipsi summo bono. Tum etiam, quia cùm omnis peccans mortaliter, Deum postponat creaturæ, & creaturam præferat Deo, ut in *Disp. 9. art. 2.* Tractatu de peccatis fusè declaravimus, implicat quod aliquis peccet mortaliter, & tamen ignoret invincibiliter quod Deus tali peccato graviter offendatur. Sed quidquid sit de illa hypothesi.

Respondeo secundò, pro tali peccato, nec condignam nec congruam posse satisfactionem exhiberi, quia omnis satisfactio propriè dicta respicit offensam; unde cùm peccatum in suppositione facta commissum, non sit Dei offensa, materia satisfactionis non est, & pro illo satisfieri nullatenus potest.

20. Objicies tertiò contra secundam conclusionem: Satisfactio puri hominis pro peccato mortali proprio, ex eo deficit à ratione condignæ satisfactionis, quia non est à subjecto justificato per gratiam, ideòque ab illo non potest condignitatem accipere: At satisfactio unius hominis pro alio, est à subjecto grato & dignificato per gratiam: Ergo potest esse condigna pro peccato mortali alieno.

21. Respondeo distinguendo Majorem: ly *ex eo* dicente causam sufficientem, concedo Majorem. Dicente causam unicam & necessariam negationis æqualitatis, in satisfaciente, pro culpa mortali propria, nego Majorem; & concessâ Minori, nego Consequentiam. Licèt enim ad deficiendum à ratione condignæ satisfactionis, sit sufficiens causa defectûs gratiæ in subjecto satisfaciente pro suo peccato mortali, non tamen est causa unica & necessaria: nam licèt supponatur status gratiæ in subjecto satisfaciente, quia tamen dignitas & valor gratiæ, non adæquat gravitatem offensæ mortalis, extat sufficiens ratio, ut homini per gratiam dignificato, negemus vires ad condignè satisfaciendũ pro culpa mortali aliena.

22. Objicies quartò: Meritum condignum gratiæ remittentis peccatum, est condigna satisfactio pro illo: Sed pura creatura potest, de potentia Dei absoluta, constitui aliorum caput in ordine gratiæ, illisque condignè mereri gratiam justificantem & à peccato mundantem: Ergo & condignè pro peccatis aliorum satisfacere. Minorem *Disp. 2. art. 7. concl. 3.* docuimus in Tractatu de merito, eamque docent plures ex nostris Thomistis, præsertim Aravius 1. 2. quæst. 114. art. 6. Marcus à Serra circa eundem articulum, & Joannes à S. Thoma ibidem disp. 31. art. 2. & in præsenti, disp. 1. ar. 2. in solut. ad 6. Major autem, in qua est difficultas, probatur. Christus non aliâ ratione, nec aliter satisfecit pro peccatis nostris, quàm nobis promerendo gratiam justificantem & peccata remittentem: Ergo meritum condignum gratiæ remittentis peccatum, est condigna satisfactio pro illo.

Confirmatur: Satisfacere condignè, est debitum ex offensa contractum extinguere: Sed purus homo qui mereretur condignè aliis gratiam remissivam peccati, debitum ex offensa contractum extingueret: Ergo condignè pro illa satisfaceret.

Respondeo ad objectionem, negando Majorem, ad cujus primam probationem, distinguo Antecedens: Christus non aliâ ratione, nec aliter satisfecit pro peccatis nostris, quam nobis merendo gratiam remissivam peccati: Per obsequia adæquantia, imò excedentia gravitatem offensæ, concedo Antecedens. Per opera inferioris valoris ad gravitatem offensæ, nego Antecedens, & Consequentiam: Nam opera condignè meritoria gratiæ remissivæ culpæ mortalis, à puro homine elicita, non sunt æqualis valoris cum gravitate offensæ, & ideò non sunt satisfactoria ad æqualitatem. Unde

Ad confirmationem, distinguo Majorem: Satisfacere condignè, est debitum ex offensa contractum extinguere, ratione valoris adæquantis gravitatem injuriæ, concedo Majorem: ratione operationis meritoriæ termini cum offensa repugnantis, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Si purus homo de condigno mereretur aliis gratiam remissivam peccati, debitum ex offensa contractum extingueret, ratione valoris æquantis gravitatem offensæ, nego Minorem. Meritoriè causando terminum, cum peccato mortali repugnantem primariò sub ratione malitiæ, & secundariò sub ratione offensæ, concedo Minorem, & nego Cõsequentiam. Ita egregiè illustrissimus Episcopus Oxomensis tomo 1. in 3. p. disp. 2. §. 9. ubi legendus est.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis inferes primò, hominem justum, ut membrum Christi non posse condignè satisfacere pro culpa mortali propria, vel aliena: Nam hominis justi satisfactio, ex eo quod ab illo, quatenus est membrum Christi procedit, valorem infinitum non habet, sicut nec membrum ipsum per Verbum infinitè sanctificatur, aut formâ aliquâ infinitâ afficitur: Ergo satisfactio hominis justi, etiam ut est membrum Christi, manet inferior offensæ, & per consequens condigna satisfactio pro illa non est.

Inferes secundò, hominem purum existentem in gratia, posse de condigno satisfacere pro peccato veniali proprio vel alieno. Nam ideò pro suo peccato mortali proprio vel alieno condignè satisfacere nequit, quia tale peccatum infinitum est in ratione offensæ: At peccatum veniale infinitæ gravitatis non est, sed levis offensa, cùm peccans venialiter non postponat Deum creaturę, nec amicitiam ejus contemnat, sicut facit ille qui peccat mortaliter: Ergo purus homo potest pro peccato veniali, proprio, vel alieno, de condigno satisfacere.

Inferes tertiò, qualiter sit necessaria Incarnatio: non enim est necessaria absolutè, cùm sit opus ad extra, & opera Dei ad extra libera sint, & non necessaria Deo. Nec suppositione universi, quia nullam cum universo condito necessariam habet connexionem. Nec fuit necessaria simpliciter ad reparandum hominem à peccato, cùm Deus aliis modis potuisset hominem reparare, vel illi condonando injuriam per peccatum irrogatam, vel acceptando satisfactionem ejus inæqualem & imperfectam. Non fuit etiam necessaria ad condignè satisfaciendum pro peccato veniali, cùm purus homo, ut diximus, pro illo condignam satisfactionem exhibere possit. Fuit ergo necessaria Incarnatio ad condignè satisfa-

ciendum pro peccato generis humani, ad quod ratione gravitatis infinitæ offensæ in tali peccato contentæ, nulla creatura est sufficiens.

ARTICVLVS II.

An satisfactio Christi fuerit de se sufficiens, & superabundans, pro omnium hominum peccatis?

§. I.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

EXaminatâ articulo præcedenti insufficientiâ creaturæ ad satisfaciendum de condigno pro peccato suo & alieno mortali, ob infinitam gravitatem offensæ, ex quo Incarnationis necessitatem ad prædictum finem intulimus; explicanda restat sufficientia, seu condignitas satisfactionis Christi, & investigandum, an illa fuerit sufficiens, condigna, & superabundans ex se, & ex proprio valore intrinseco: Scotus enim, & ejus Discipuli, licèt fateantur Christi satisfactionem fuisse sufficientem, imò & superabundantem, pro omnium hominum peccatis, existimant tamen id non habuisse ex se, & ex natura sua, seu ex suo intrinseco valore, sed solùm ex acceptatione Dei, qui tali satisfactione fuit contentus. Oppositum docent alij Theologi, tam domestici, quàm extranei, cum quibus

Dico primò: Christi satisfactio, ex sua intrinseca dignitate & valore, & non ex sola acceptatione, seu extrinseco favore Dei, fuit condigna & æquivalens pro omnibus peccatis generis humani.

27. Probatur primò ex Apostolo ad Roman. 5. *Non sicut delictum, ita & donum: si enim unius delicto multi mortui sunt, multò magis gratia Dei & donum in gratia unius hominis Jesu Christi, in plures abundavit.* Quibus verbis & sequentibus videtur Paulus comparare satisfactionē cum peccato Adami, & asserere, quod sicut Adæ peccatum vim habuit ad perdendum totum genus humanum, multò magis satisfactio Christi vim habuit ad illud restaurandum: Atqui peccatum Adæ vim illam habuit sufficientem & condignam ex propria malitia, & non ex sola Dei acceptatione & constitutione extrinseca, quæ tantùm fuit conditio sine qua non, quatenus Adam non nocuisset posteris suo peccato, nisi à Deo caput morale omnium constitutus fuisset: Ergo similiter satisfactio Christi fuit ex proprio valore sufficiens ad redimendum genus humanum, quamvis de facto non redemisset, nisi in eum finem ejus satisfactio acceptata fuisset à Deo, veluti capitis & mediatoris hominum.

28. Confirmatur ex eodem Apostolo ad Hebræos 10. dicente: *Impossibile est sanguine taurorum & hircorum auferri peccata, ideò ingrediens mundum dicit, hostiam & oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi.* Quo in loco collationem facit Apostolus inter sacrificia veteris legis, & sacrificium crucis, seu Christi, & asserit illa non fuisse sufficientia ad delenda peccata, sicut sacrificium crucis: At si tantùm ex Dei acceptatione Christi sacrificium habuerit valorem, ad condignè hominum peccata delenda, nulla esset vis hujus argumenti, cùm æquè potuisset Deus acceptare illa sacrificia, sicut sacrificium Christi: Ergo &c. Unde Cyprianus serm. de ratione circumcisionis: *Tantæ dignitatis* (inquit) *Redemptoris nostri illa una fuit oblatio, ut una ad tollendum mundi peccata sufficeret.* Et Clemens VI. in extravag. *Unigenitus* de pœnitent. & remiss. affirmat unicam sanguinis Christi guttam, esse sufficientem satisfactionem pro omnibus peccatis humani generis, propter unionem humanitatis cum Verbo. Quibus locis, notandæ sunt illæ particulæ, *Tantæ dignitatis*, & istæ, *propter unionem humanitatis cum Verbo*, illis enim apertè declaratur, æqualitatem & sufficientiam satisfactionis Christi, sumi non ex acceptatione Dei extrinseca, sed ex dignitate & valore intrinseco, quem habuerunt ejus actiones & passiones, ex unione humanitatis ejus ad Verbum.

29. Probatur secundò conclusio: Juxta Scripturam & SS. Patres, necessarium fuit Verbum Divinum incarnari, ut Christus offerret Deo pro peccatis hominum satisfactionem æqualem & condignam, quæ à puro homine exhiberi non poterat, ut articulo præcedenti ostendimus: At si Christi satisfactio sit solùm condigna & sufficiēs ex gratuita Dei acceptatione, non verò ex proprio & intrinseco valore, Incarnatio Verbi Divini non fuisset necessaria ad exhibendam Deo perfectam & condignam satisfactionem: quemadmodū enim Deus gratis acceptavit satisfactionem Christi, quamvis (ut docent Scotus & ejus Discipuli) suâ naturâ, & ex proprio & intrinseco valore insufficientem; ita pariter potuisset satisfactionem puri hominis acceptare, quamvis ab intrinseco condigna & æqualis non esset, unde tam benè purus homo potuisset Deo satisfacere ad æqualitatem pro toto genere humano, nec exigeretur unus mediator Dei & hominum Christus Jesus, si satisfactio illius non fuisset condigna & sufficiens ex proprio & intrinseco valore, sed ex divina tantùm acceptatione & benignitate.

30. Tertiò suadetur conclusio ratione fundamentali. Illa satisfactio est ab intrinseco condigna, cujus valor in morali æstimatione adæquat gravitatem injuriæ: At valor satisfactionis Christi, ex se & ab intrinseco adæquat gravitatem offensæ Deo irrogatæ: Ergo de se & ab intrinseco sufficiens & condigna est. Major patet, Minor probatur. Gravitas offensæ pensatur ex eo quod contra Deum est: Sed satisfactio Christi, satisfactio Dei est: Ergo ad minus adequat gravitatē offensæ.

31. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Non minùs est potens dignitas personæ satisfacientis, ad influendum valorem moralem in actū satisfactorium, quàm dignitas personæ offensæ ad influendam gravitatem & malitiam moralem in offensam ipsi irrogatam: Ergo cùm satisfactio Christi, sit satisfactio personæ divinæ, illius valor ad minus adæquat, ratione sui & ab intrinseco, gravitatem offensæ divinæ.

32. Dico secundò: Satisfactio Christi non solùm ex se & ex natura sua ac intrinseco valore, fuit sufficiens pro peccato humani generis, sed etiam superabundans & excedens. Ita docent communiter SS. Patres: Augustinus enim serm. 114. de tempore, qui in appendicem rejectus est, hæc scribit: *Indubitanter credamus quod totum mundum redemit, qui plus dedit quàm totus mundus valeret. Meritum enim redemptæ mercedis, dignitas insignis pretij supergressa est. Inter redemptum & redimentem dispensatio fuit, compensatio non fuit.* Leo Papa serm. 12. de passione Domini, effuso sanguine Christi, *Validius* (ait) *factum fuisse donum libertatis, quàm debitum servitutis.* Et serm. 1. de Ascensione, *Ampliora nos adeptos per ineffabilem Christi gratiam, quàm per diaboli amiseramus invidiam.* Demum Petrus Cluniacensis eo

libello, qui *Nucleus* inſcribitur, dicit, *Pro æterno ſupplicio hominis, temporale oblatum eſſe ſupplicium Dei & hominis: pro æterna morte hominis, temporalem mortem Dei & hominis, qui tanti ponderis in ipſa ipſius juſtitiæ lance eſſe cognoſcitur, ut ad juſtè ordinanda mundi peccata, longè magis præponderet mors tranſitoria Filij Dei, quàm æterna filiorum hominum. Plus planè redditum eſt juſtitiæ, quando Chriſtus mortuus eſt, quàm recompenſatum quando homo damnatus eſt. Habet ergo juſtitia quidquid ſuum eſt, quia Dei Filius pro peccatis hominum mortuus eſt.*

In hac etiã concluſione cõveniunt omnes Theologi pro præcedenti citati, ſed in reddenda ratione à priori illius, interſe diſſident, juxta varia illorum principia. Illi enim qui docent ſatisfactionem Chriſti fuiſſe valoris ſimpliciter infiniti, offenſam verò gravitatis infinitæ ſolùm ſecundùm quid, facilè rationem ejus aſſignant; etenim valor infinitus ſimpliciter, excedit gravitatem infinitam ſolùm ſecundùm quid. Sed nos, cùm probabilius exiſtimemus oppoſitum, & expreſsè docuerimus *Diſp. 9. art. 6.* in Tractatu de peccatis, peccatum mortale in ratione offenſæ continere gravitatem & malitiam moralem ſimpliciter infinitam, hac ratione uti non poſſumus. Illi etiam qui exiſtimant rem ordinis ſuperioris, eſto finita ſit, adæquari nunquam poſſe ab exiſtentibus in ordine inferiori, & Chriſti ſatisfactionem in ordine ſuperiori ad offenſæ gravitatem conſtituunt, promptam & facilem habent hujus concluſionis probationem; ſed duplici difficultate premuntur, prima eſt in reddendo rationem quare ſatisfactio Chriſti ordinis ſuperioris ſit ad offenſam Deo irrogatam: ſecunda conſiſtit in eò quod, eſto res ſuperioris ordinis phyſicè adæquari nequeat ab exiſtente in ordine inferiori, videtur tamen quod in valore morali ab eo adæquari poſſit, ut articulo præcedenti variis exemplis declaravimus. His ergo rationibus prætermiſſis.

33. Probatur noſtra concluſio hac ratione quam aſſignat Epiſcopus Oxomenſis hîc diſp. 4. §. 5. Valor ſatisfactionis Chriſti major eſt ab intrinſeco & ratione ſui, quàm gravitas offenſæ mortalis: Ergo ratione ſui & ex valore intrinſeco eſt ſuperabundans, & non ſolùm ex divina acceptatione. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Gravitas offenſæ mortalis fundatur in unione affectiva & morali quam habet offenſa cum divina majeſtate quæ offenditur, ut loco citato Tractatûs de peccatis declaravimus: Valor autem ſatisfactionis Chriſti fundatur in unione phyſica mediata perſonæ Verbi cum operationibus ab humanitate elicitis; cùm enim perſona Verbi Divini phyſicè immediatè uniatur cũ humanitate aſſumpta, quæ eſt principium quo & formale operationum creatarum Chriſti Domini, phyſicè mediatè unitur cum talibus operationibus: Sed valor in unione phyſica & reali fundatus, major eſt in morali æſtimatione, gravitate fundatâ ſolùm in unione morali dũtaxat & affectiva: Ergo valor ſatisfactionis Chriſti major eſt ab intrinſeco & ratione ſui, quàm gravitas offenſæ mortalis. Unde Pſalmo 129. redemptio Chriſti *copioſa* dicitur, & Apoſtolus ad Roman. 5. ſatisfactionem Chriſti, ſupra peccatum Adæ mirum in modum amplificat, dicens: *Non enim ſicut delictum, ita & donum, ſi enim unius delicto mortui ſunt multi, multò magis gratia Dei & donum in gratia unius hominis Ieſu Chriſti in plures abundavit.* Quibus verbis apertè declarat, majus fuiſſe donum, quàm peccatum, & longè magis nobis profuiſſe Chriſtum, meritis & ſatisfactionibus ſuis, quàm peccatum Adæ ſuâ malitiâ & gravitate nocuerit, & rationem reddit, quia *ubi abundavit delictum, ibi ſuperabundavit & gratia.* Quod explicans Chryſoſtomus homil. 10. ad Roman. comparat peccata noſtra debito decem obolorum, & ſatisfactionem Chriſti ſolutioni infinitorum talentorum; additque peccata noſtra paucis aquæ guttis aſſimilari, ſatisfactionem verò Chriſti, infinito & immenſo pelago. Verba ejus hæc ſunt: *Si quis propter debitum decem nummorum in carcerem conjiciatur, veniat autem alius, qui non ſolùm ſolvat illos nummos, ſed etiam innumera auri talenta largiatur, vinctumque in regalem aulam inducat; ita & nobiſcum factum eſt. Multò enim plura quàm debebamus, Chriſtus pro nobis ſolvit; tantòque plura, quantò guttulam exiguam, pelagus excedit immenſum.* Quare in Concilio Triburienſi cap. 19. dicitur, in calice plus vini quàm aquæ apponendum eſſe, ut ſignificetur valorem ſanguinis Chriſti, per vinum ſignificati, eſſe multò majorem, quàm ſint offenſæ totius populi, quæ per aquam deſignantur, juxta illud Apocalypſis, *Aquæ multæ, populi multi.*

Id S. Iob cap. 6. ſignificavit, cùm dixit: *Vtinam appenderentur peccata mea, quibus iram merui, & calamitas quam patior in ſtatera: quaſi arena maris hæc gravior appareret.* Licèt enim hæc verba ſignificent ad litteram, calamitates quibus premebatur Job, multò majores fuiſſe, quàm ejus peccata, ac per conſequens, non propter delicta quæ commiſerat (ut ejus adverſarij exiſtimabant) patiebatur, ſed propter alias cauſas, ut videlicet patientia ejus oſtenderetur, & augeretur corona; myſticè tamen adaptantur Chriſto Domino, qui non propter delicta propria, ſed pro peccatis populi ſui, tanquam agnus innocens occiſus eſt; & ſignificant pœnam quam pro peccatis generis humani ſuſtinuit, in ſtatera crucis appenſam cum peccatis pro quibus patiebatur, multò majorem fuiſſe in ratione ſatisfactionis, quàm promeruiſſent ejus peccata, id eſt peccata generis humani, quæ ſua dixit, quia erant ſui corporis myſtici. Sic interpretatur locum iſtum D. Gregorius lib. 7. Moral. cap. 2. ubi hæc ſcribit: *Quis alius ſtateræ nomine, niſi Dei & hominum mediator exprimitur? Qui ad penſandum vitæ noſtræ meritum venit, ac ſecum juſtitiam & miſericordiam detulit, ſed miſericordiæ lance præponderans, culpas noſtras parcendo levigavit. In manu enim Patris, quaſi in ſtatera miri libraminis factus, hinc in ſe calamitatem noſtram, & illinc peccata ſuſpendit. Sed gravis ponderis calamitatem moriendo oſtendens, apud miſericordiam ſuam levis eſſe peccatum relaxando oſtendit.* Idem docet Divus Bernardus homil. de duobus diſcipulis in Emaüs, his verbis: *Crux facta eſt ſtatera corporis Chriſti, quòd eſt Eccleſia: cùm enim ipſe Crucifigeretur appenſa ſunt cum ipſo peccata quæ commiſimus, calamitas quam incurrimus: ipſe erat innocens, impollutus, ſegregatus à peccatoribus, & excelſior cœlis converſatio ejus; non enim peccatum fecit, nec inventus eſt dolus in ore ejus. Et quoniam talis, ac tantus, tam indigna dignatus eſt in Cruce pati; præponderare cœpit calamitas, & crimina levigare, cùm adhuc tamen in Cruce erectus ſtaret, vacillare videbatur ſtatera, nec plenè cognoſcebatur quò cadere deberet, cùm inclinato capite emiſit ſpiritũ, & calamitas præponderando caderet, & quaſi arena maris gravior appareret, Gẽtes quaſi momẽtũ ſtateræ reputatæ ſunt: nam in ſtatera ceciderunt, quia partes adverſæ damnationis noſtræ chirographũ amiſerũt.* Quibus cõſonat illud crucis elogiũ.

Beata

Beata cujus brachiis
Sæcli pependit pretium,
Statera facta corporis,
Prædamque tulit Tartari.

§. II.

Solvuntur objectiones.

34. OBjicies primò contra primam concluſionem : Si Chriſtus de condigno & ad æqualitatem pro peccatis noſtris ſatisfeciſſet, nullam aliam pro ipſis Deus poſſet à nobis exigere ſatisfactionem, cùm redditâ ſatisfactione æquali pro offenſa, injuſtum ſit aliam exigere, ut ſi quis ſolvat pro me centum Petro cui centum debebam, injuſtè à me aliud exigeretur: Conſequens eſt falſum, imò & hæreticum, ſi ſermo ſit de pœna temporali nobis propter peccatum debita, ut patet ex Tridentino ſeſſ. 6. cap. 14. Ergo &c.

35. Reſpondeo, negando ſequelam Majoris, licèt enim Chriſtus pro peccatis noſtris de condigno & ad æqualitatem, imò & ſuperabundanter ſatisfecerit, ut tamen ejus ſatisfactio ſuum ſortiatur effectum, vult illam applicari nobis per ſacramenta, aut per contritionem & dilectionem Dei ſuper omnia, vel per indulgentias, aut per opera noſtra pœnalia. Cujus rationem egregiam aſſignat D. Thomas infrà quæſt. 49. art. 1. ad 4. Nam Chriſti paſſio (inquit,) operata eſt remiſſionem noſtrorum peccatorum, tanquam cauſa univerſalis : cauſa autem univerſalis non excludit conſortium cauſæ particularis ; quia licèt ab ea non accipiat virtutem, per illam tamen ejus virtus deſcendit in effectum, ut patet in cœlo, & Sole, aliiſque cauſis univerſalibus.

36. Objicies ſecundò : Valor ſatisfactorius operationum Chriſti, non adæquat gravitatem offenſæ mortalis : Ergo ejus ſatisfactio non eſt condigna ab intrinſeco, ſed ſolùm extrinſecè ex divina acceptatione. Conſequentia patet ex ſuprà dictis, Antecedens autem probatur primò. Offenſa irrogatur Deo ut Deus eſt : At Chriſtus, non ut Deus, ſed ut homo, ſatisfacit : Ergo valor ſatisfactorius non adæquat gravitatem offenſæ.

Secundò, Chriſti ſatisfactio non tantùm placet Deo, quantùm diſplicet ipſi peccatum : Ergo ejus valor & bonitas non adæquat gravitatem offenſæ mortalis. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Peccatum non minùs diſplicet Deo, quam ipſi placet propria bonitas ; peccatum enim de ſe deſtructivum eſt divinæ bonitatis : quantùm autem amatur aliqua res, tantùm odio habetur & diſplicet deſtructivum illius : At Chriſti ſatisfactio non ita placet Deo, quantùm ei placet propria bonitas, ut patet : Ergo non ita placet Deo, quantùm ipſi diſplicet peccatum.

Tertiò, Si per impoſſibile unus Deus offenderet alium Deum, valor ſatisfactorius operationum Chriſti, ad ſummum adæquaret gravitatem offenſæ Deo irrogatæ ab alio Deo : Sed gravitas offenſæ irrogatæ Deo à creatura, major eſt gravitate injuriæ Deo irrogatæ ab alio Deo, creſcit enim gravitas offenſæ ex vilitate perſonæ offendentis, & illius diſtantia ab offenſo : Ergo valor ſatisfactorius operationum Chriſti, non adæquat gravitatem offenſæ, à creatura Deo irrogatæ.

Quartò, Gravitas offenſæ Deo irrogatæ à creatura, eſt infinita ex duplici capite, nempe ex parte perſonæ cui fit, & ex vilitate perſonæ offendentis, quæ in infinitum diſtat à Deo : At ſatisfactio Chriſti ſolùm eſt infinita ex parte perſonæ ſatisfacientis, non verò ex parte illius cui ſatisfactio exhibetur, cùm potiùs ex dignitate perſonæ cui fit ſatisfactio deprimatur quàm creſcat ſatisfactionis valor : Ergo gravitas offenſæ mortalis, major eſt valore ſatisfactorio operationum Chriſti.

37. Reſpondeo, negando Antecedens, ad cujus primam probationem dicendum, quod Chriſtus non ſatisfecit ut homo tantùm, nec ut Deus tantùm, ſed ut Deus homo, humanitate eliciente ſubſtantiam actionis, & perſonalitate Verbi valorem ſatisfactorium in eam influente ; unde cùm perſona Verbi ſit dignitatis infinitæ, valorem infinitum in ejus operationes meritorias & ſatisfactorias influit. Sed de hoc plura infrà.

Ad ſecundam, nego Antecedens, ad probationem ipſius, nego Majorem : licèt enim peccatum ſit deſtructivum divinæ Majeſtatis, hoc tamen eſt ſolùm moraliter, & ſecundùm prudentum æſtimationem, non verò realiter & phyſicè, quod eſſet neceſſe, ut tantùm odio haberetur, quantùm diligitur ipſa bonitas Dei, quæ eſt infinita non ſolùm moraliter, & ſecundùm prudentum æſtimationem, ſed etiam phyſicè & realiter.

Ad tertiam, datâ Majori, diſtinguo Minorem : Gravitas offenſæ Deo irrogatæ à creatura, major eſt gravitate injuriæ Deo irrogatæ ab alio Deo, extenſivè tranſeat : intenſivè, nego. Cùm enim offenſa irrogata Deo ab altero Deo, in caſu confiſto, ratione perſonæ offenſæ, eſſet infinita in ratione injuriæ, eminenter, ſeu æquivalenter, contineret omnem gravitatem poſſibilem, ſubindeque licèt offenſa irrogata Deo à creatura, ex diſtantia offendentis ab offenſo, aliquam majorem gravitatem recipiat ; illa tamen majoritas non poteſt eſſe intenſiva, ſed ſolùm extenſiva : ſicut quia Deus eminentiſſimo & perfectiſſimo modo, omnes perfectiones creaturarum continet, Deus ſimul cum creaturis non faciunt aliquid majus intenſivè, ſed ſolùm extenſivè, ut quidam exiſtimant. Ex quo patet ſolutio ultimæ probationis, licèt enim daremus offenſam irrogatam Deo à creatura eſſe infinitam, etiam ratione diſtantiæ creaturæ à Creatore ; hæc tamen infinitas contineretur in gravitate ſumpta ex majeſtate offenſa, ac proinde valor iſtam adæquans, adæquaret ex conſequenti omnem aliam gravitatem.

38. Objicies tertiò : Chriſtus ut homo non ſatisfecit perfectè Deo pro beneficiis in humanitate ſuſceptis : Ergo nec pro peccatis alienis. Conſequentia videtur legitima, Antecedens probatur. Hoc inter compenſationē ex juſtitia, & compenſationem ex gratitudine reperitur diſcrimen, quòd ut prima ſit perfecta, ſufficit reddere æquale ; ad perfectionem autem ſecundæ, requiritur quòd plus reddatur quàm acceptum ſit, ut docet D. Thomas 2. 2. quæſt. 106. art. 6. & rationem reddit, quia compenſatio gratitudinis reſpicit beneficium ſecundùm voluntatē dantis, in quo hoc præcipuè commendatur, quòd gratis beneficium intendit ad quod non tenebatur ; unde qui beneficium accepit, obligatur ex debito honeſtatis, ut aliquid gratis intendat ; cùm autem non excedit quantitatem beneficij accepti, nihil gratis videtur intendere, ideòque ut perfecta ſit compenſatio ex gratitudine, debet reddere non ſolùm æquivalens, ſed aliquid am-

pliùs. At licèt gratiarum actio à Chriſto exhibita, pro beneficio Incarnationis, ſit illi æqualis, non tamen illud excedit, cùm tale beneficium infinitum ſit, ſicut & talis gratiarum actio: Ergo Chriſtus ut homo non ſatisfecit perfectè Deo pro beneficiis in humanitate ſuſceptis. A

39. Reſpondeo primò, negando Antecedens, Chriſtus enim revera compenſavit ex virtute gratitudinis beneficium Incarnationis factum humanitati; quia licèt ex parte rei datæ non plus dederit quàm accepit humanitas, ſed tantùm æquale, ex parte tamen affectûs plus dedit; ſic enim erat affectus, ut ſi pluſquam à Deo accepit reddere poſſet, de facto redderet: hoc autem ſufficere, ut perfectè ex gratitudine beneficia compenſaverit, colligitur ex D. Thoma loco in objectione citato, in reſp. ad 1. ubi ait quod quia in recompenſatione beneficij magis conſideratur affectus quàm effectus, quamvis filius patri, ex parte rei acceptæ, ſcilicet eſſe & vivere, nihil æquale poſſit reddere, ex parte tamen affectûs dantis & retribuentis, poteſt aliquid majus filius patri tribuere. B

40. Dices, Si hoc ſufficeret ut filius ex perfecta gratitudine patri ſatisfaceret pro acceptis ab ipſo beneficiis, ſequeretur puram creaturam poſſe ad æqualitatem gratias agere Deo pro beneficiis acceptis: Conſequens eſt falſum, & contra Ariſtotelem 8. Ethic. cap. 13. dicentem: *Diis, parentibus, & magiſtris, par gratia referri non poteſt*, quod ſaltem de perſonis creatis eſt verum: Ergo &c. Sequela probatur: Etſi Deo non poſſit pura creatura reddere plus aut æquale ex parte rei, poteſt tamen æquale aut plus reddere quàm accepit, ſecundùm affectum: At hoc ſufficit, juxta ſolutionem datam, ad perfectè recompenſandum ex virtute gratitudinis beneficium acceptum: Ergo creatura poteſt Dei beneficia, perfectè ex gratitudine compenſare. C

41. Reſpondeo concedendo ſequelam, loquendo de beneficiis antecedentibus gratiarum actionem, quia tamen ipſa gratiarum actio novum beneficium eſt, & per ſeipſam compenſatio eſſe non poteſt, fit conſequens ut homo ſemper maneat debitor Deo, & quod nunquam perfectè ad æqualitatem, etiam affectivè, beneficia accepta compenſet: qua ratione probat D. Thomas in 3. diſt. 20. quæſt. 1. art. 2. ad 1. nunquam poſſe Deo æquales gratias reddi pro acceptis beneficiis, quia nempe ipsâ gratiarum actione beneficia creſcunt. Nec oppoſitum Ariſtoteles docuit loco citato, loquebatur enim, ut explicat D. Thomas 2. 2. qu. 106. art. 6. ad 1. de æqualitate ex parte rei acceptæ, quam homo diis, parentibus, & magiſtris, reddere non poteſt: non enim patri poſſumus dare vitam, quam accepimus ab illo, nec Deo eſſe; nec magiſtro, ut tali, doctrinam; cùm magiſtri munus non ſit doceri à diſcipulo, ſed ſolùm docere. D E

42. Secundò ad principalem objectionem reſponderi poteſt, dato Antecedente, negando conſequentiam & paritatem: cùm enim ad compenſationem perfectam ex gratitudine, requiratur reddi ampliùs quàm ſit beneficium acceptum, ut docet D. Thomas, loco in objectione citato; ad compenſationem autem ex juſtitia perfecta, ſufficiat æquale reddi; ex eo quòd Chriſtus non potuiſſet ex gratitudine perfectè compenſare beneficia facta humanitati, non rectè colligitur, ipſum non potuiſſe de condigno ſatisfacere pro offenſa, quia ſatisfactio eſt in materia juſtitiæ, gratiarum autem actio in materia gratitudinis.

Objicies quartò contra ſecundam concluſionem: Valor ſatisfactionis Chriſti non eſt major gravitate offenſæ: Ergo illa non eſt ab intrinſeco ſuperabundans & excedens. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Gravitas offenſæ eſt infinita ſimpliciter in genere moris, ut docuimus in Tractatu de peccatis. Sed unum infinitum alio majus non eſt: Ergo valor ſatisfactionis Chriſti, non eſt major gravitate offenſæ. 43. *Diſp. 9. art. 6.*

Reſpondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, conceſsâ Majori, diſtinguo Minorem: Unum infinitum alio majus non eſt, in eodem genere in quo eſt infinitum, concedo Minorem: in alio genere, nego Minorem, & Conſequentiam; infinitas enim ſatisfactionis Chriſti eſt in genere valoris & bonitatis moralis; infinitas verò offenſæ, in genere mali; ex quo ſolùm ſequitur, quod in genere mali, ſeu gravitatis offenſivæ, nihil detur majus; non autem quod ſatisfactio Chriſti, comparata in valore cum gravitate offenſæ, non ſit major illâ: ſicut ſi daretur linea infinita in genere lineæ, non daretur alia linea major, licèt major quantitas dari poſſet, ſcilicet quantitas corporis infiniti; & ſi daretur actus miſericordiæ infinitus in linea miſericordiæ, ſolùm ſequeretur quod in illa linea nihil majus daretur, non verò quod actus charitatis infinitus in genere charitatis, majoris valoris meritorij non eſſet. 44.

Objicies ultimò: Si ſatisfactio Chriſti excederet gravitatem offenſæ mortalis, ſequeretur injuſtè à Deo poſtulatam fuiſſe, ad recompenſationem illius: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela probatur: Perſona offenſa juſtè ſolùm poteſt exigere ſatisfactionem æqualem injuriæ ſibi irrogatæ, & nonniſi injuſtè poteſt exigere ſatisfactionem ſuperexcedentem: Ergo ſi ſatisfactio Chriſti fuit majoris valoris gravitate offenſæ, injuſtè Deus illam exegit pro compenſatione peccati humani generis. 45.

Reſpondeo negando ſequelam, ad cujus probationem, diſtinguo Antecedens: Perſona offenſa, juſtè ſolùm poteſt exigere ſatisfactionem æqualem, quando eſt poſſibilis æqualitas in ſatisfactione, abſque exceſſu, concedo Antecedens: quando non eſt poſſibilis, nego Antecedens, & Conſequentiam; quia in præſenti, non poteſt dari æqualis ſatisfactio pro offenſa peccati mortalis, niſi exhibeatur à perſona divinâ, ſubſiſtente in natura creata, ut articulo præcedenti oſtendimus; & quia eo ipſo quod perſona divina, in natura aſſumpta operetur, non poteſt non dare plus dignitatis ſuis operationibus, quàm ſit gravitas offenſæ, hinc fit juſtè à Deo poſtulari ſatisfactionem Chriſti, etſi ſit ſuperexcedens & ſuperabundans. Quod exemplo aptiſſimo explicabitur art. ſequenti §. 3. num. 78. 46.

ARTICVLVS III.

An ſatisfactio Chriſti ſit valoris ſimpliciter infiniti?

RECentiores Scotiſtæ, etſi concedant operationes Chriſti eſſe ſummi valoris, ita ut ab actionibus puræ creaturæ in valore adæquari non poſſint, negant tamen eſſe valoris ſimpliciter infiniti, etiam in genere moris. Ita docent Rada 3. p. contr. 13. art. 2. Faber in 3. diſp. 45. cap. 2. & 3. & 47.

Caſtillo in præſenti diſp. 5. quæſt. 2. ſecuti Scotum in 3. diſt. 19. quæſt. unicâ, & in 4. diſt. 15. Oppoſitum docent omnes Thomiſtæ, tam recentiores, quàm antiqui, unde ſit

A

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

Dico igitur, ſatisfactionem Chriſti eſſe valoris ſimpliciter infiniti in genere moris.

48. Probatur primò ex Clemente VI. in extravaganti *Vnigenitus, de pœnitentiis, & remiſſionibus*, ubi affirmat unicam ſanguinis Chriſti guttam, propter unionem humanitatis cum Verbo, pro totius humani generis redemptione ſufficere potuiſſe. Ubi nota verba illa, *propter unionem*, quæ apertè declarant, merita & ſatisfactiones Chriſti fuiſſe infiniti valoris ab intrinſeco, & non propter acceptationem Dei extrinſecam. Nota etiam Pontificem ibidem aſſerere, ob talem infinitatem meritorum & ſatisfactionum Chriſti, non eſſe metuendum, ut peccatorum multitudine exhauriantur. Verba ejus ſunt: *De cujus conſumptione* (ſcilicet theſauri Eccleſiæ) *aut diminutione, non eſt aliquatenus formidandum, propter infinita merita Chriſti:* ſi autem illa non eſſent valoris ſimpliciter & ab intrinſeco infiniti, poſſet formidari, ne peccatorum multitudine tandem extinguerentur, aut conſumerentur, ut infrà ponderabimus, expendendo tertiam probationem noſtræ concluſionis: Ergo &c.

B

C

49. Probatur ſecundò ex D. Thoma infrà quæſt. 48. art. 2. ad 3. ubi hæc ſcribit: *Dicendum quod dignitas carnis Chriſti non eſt æſtimanda ſolùm ſecundùm carnis naturam, ſed ſecundùm perſonam aſſumentem, inquantum ſcilicet erat caro Dei, ex quo habebat dignitatem infinitam.* Ubi cùm D. Thomas ſine ullo addito diminuente loquatur, non eſt cur ad infinitatem ſecundùm quid, vel ſolùm extrinſecam, ſeu ab extrinſeca ſolùm Dei acceptatione proveniente, illius verba coarctentur.

50. Probatur tertiò ratione: Satisfactioni quæ in valore non eſt ſimpliciter infinita, vis ſatisfactoria pro culpis ſyncategorematicè infinitis competere nequit: At ſatisfactio Chriſti gaudet vi ſatisfactoriâ ſufficiente pro peccatis ſyncategorematicè infinitis: Ergo in ratione valoris ſatisfactorij eſt infinita ſimpliciter. Minor eſt certa, tum quia ſi ſatisfactio Chriſti talem vim non haberet, ejus ſufficientia in determinato numero peccatorum terminaretur, & conſequenter poſſet formidari, ne intantum multiplicarentur peccata, ut terminum præfixum excederent, & ſatisfactio Chriſti extingueretur, quod repugnat verbis Clementis VI. ſuprà relatis. Tum etiam, quia cùm peccatum Adæ de ſe ſufficiens ſit inficere infinitos homines, ſi naſcerentur ex ipſo Adam; ſi Chriſti ſatisfactio non eſſet de ſe ſufficiens ad delenda omnia mundi peccata, quantumcumque in infinitum multiplicarentur, eſſet minor illo, quod eſt contra Apoſtolum ad Roman. 5. Major verò in qua eſt difficultas, ſic oſtenditur. Vis effectiva phyſica effectuum inæqualis perfectionis uſque in infinitum ſyncategorematicè, non poteſt cauſæ non infinitæ phyſicè convenire, unde omnipotentiæ Dei infinitatem ex eo colligunt Theologi, quod ad effectus ſyncategorematicè infinitos inæqualis perfectionis extenditur: Ergo pariter vis effectiva moralis effectuum inæqualium ſine termino, convenire nequit actioni quæ in genere moris ſimpliciter infinita non eſt.

D

E

51. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio. Effectus nequit cauſæ perfectionem excedere: Ergo effectus infinitus nequit in cauſa finita contineri, & conſequenter ut aliqua cauſa habeat vim cauſativam effectuum in infinitum multiplicabilium, debet habere infinitatem phyſicam, ſi continentia ſit phyſica; moralem verò, ſi continentia ſit moralis; ſubindeque, ſi ſatisfactio Chriſti gaudeat vi ſatisfactoriâ ſufficiente pro culpis ſyncategorematicè infinitis, continebit valorem moralem ſimpliciter infinitum. Sicut ſi eſſet pecunia tanti valoris, quæ ſola ſufficeret ad emendum quaſcumque res, quantumvis in valore & pretio creſcerent, illa requireret infinitum valorem. Et charitas quæ immutata manens, potens eſſet elicere actus intenſiores & intenſiores in infinitum, eſſet actu infinitè intenſa.

52. Reſpondent Scotiſtæ, quod ut ſatisfactio Chriſti ſit ſufficiens pro culpis ſyncategorematicè infinitis, ſufficit quod ſit ſuperioris ordinis ad offenſam, cùm res inferioris ordinis, quamvis infinita, adæquare nequeat id quod in ſuperiori ordine exiſtit.

53. Sed contra primò: Eſto in phyſicis res ordinis inferioris adæquare nequeat id quod in ſuperiori ordine exiſtit, in moralibus tamen hoc univerſaliter verum non eſt, ut conſtat in actibus miſericordiæ, vel juſtitiæ, qui ſpecificè inferiores ſunt actui charitatis, & tamen plures actus repetiti miſericordiæ & juſtitiæ, vel actus magnæ intenſionis, adæquare & excedere poſſunt in valore meritorio unum actum charitatis. Peccatum etiam charitati oppoſitum, eſt gravius ſpecificè peccatis oppoſitis aliis virtutibus; & tamen peccata aliis virtutibus oppoſita, ſæpiùs repetita, vel intenſiſſimo conatu patrata, excedere poſſunt in gravitate unum peccatum contra charitatem commiſſum: Ergo ſi valor ſatisfactionis Chriſti non ſit infinitus ſimpliciter, quamvis ſit ſuperioris ordinis ad offenſas ab hominibus commiſſas, poterit tamen offenſarum multitudine adæquari, & conſequenter extingui.

Secundò, Eſto infinita ordinis inferioris nequeant phyſicè adæquare rem ordinis ſuperioris, in illa tamen, niſi phyſicè ſit infinita, efficienter contineri non poſſunt; aliàs ex continentia effectuum ſine termino in divina omnipotentia, non colligeretur ejus infinitas, ſed ſolùm quod eſſet in ordine ſuperiori ad res omnes creabiles conſtituta: Ergo pariter, eſto infinita ordinis inferioris in genere moris, adæquare nequeant id quod exiſtit in ordine ſuperiori, in illo tamen moraliter effectivè contineri non poterunt, niſi in illo ordine illud infinitum ſit; unde cùm ſatisfactio condigna pro culpis mortalibus ſyncategorematicè infinitis, contineat effectivè moraliter remiſſionem peccatorum ſine termino, non ſolùm eſt ordinis ſuperioris, ſed etiam in genere moris ſimpliciter infinita.

Denique ſuaderi poteſt concluſio ratione quam inſinuat D. Thomas hîc art. 2. ad 2. quodlib. 2. art. 2. in argum. *ſed contra*, & in 3. diſt. 20. quæſt. 1. art. 2. in corpore. Tantò major eſt valor ſatisfactionis, quantò major eſt dignitas perſonæ ſatisfacientis: Sed dignitas perſonæ Chriſti ſatisfacientis, eſt ſimpliciter infinita: Ergo & valor ſatisfactorius operationum ejus eſt infinitus ſimpliciter. Minor eſt certa de fide, Major verò ſic oſtenditur. Satisfactio pro offenſa ſeu injuria, de qua hîc eſt ſermo, fit per exhibitionem honoris & reverentiæ: Sed honor eò eſt major, quò dignior

est persona honorans ; quâ de causâ honorari à Rege, magis æstimatur quàm honorari ab equite; & magis ab hoc, quàm à plebeio, quia honor est in honorante: Ergo tantò major est valor satisfactionis, quantò major est dignitas personæ satisfacientis. A

54. Huic rationi, quæ præcipua & fundamentalis est, respondent primò Scoti Discipuli, satisfactionem non crescere arithmeticè, ad incrementum dignitatis personæ satisfacientis (hoc est æqualem dignitatem cum illa participando) sed geometricè tantùm, & secundùm proportionem; id est taliter quòd si persona satisfaciens superior sit, illius etiam satisfactio, satisfactionem personæ inferioris excedat; subindeque ex hoc quòd persona Christi satisfaciens, sit infinitæ dignitatis, B non sequi illius satisfactionem esse infiniti valoris, sed solùm omnes personæ creatæ satisfactiones excedere.

55. Sed contra: Si satisfactio non crescit arithmeticè, sed tantùm geometricè, ad incrementum dignitatis personæ satisfacientis, poterit adeò crescere satisfactio puræ creaturæ, ut in valore & dignitate Christi satisfactionem adæquet: Sed hoc dici nequit, ut fatentur Adversarij: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur, argumento ad hominem, desumpto ex principiis Adversariorum, qui docent quod offensa non crescit arithmeticè, ad incrementum personæ offensæ, sed solùm geometricè; ex quo inferunt, offensam contra Deum C commissam, tantæ gravitatis non esse, ut pro illa à pura creatura condigna satisfactio exhiberi non possit. Probatur, inquam, sequela argumento desumpto ex illo Adversariorum principio: Si enim distantia personæ divinæ offensæ, à persona creata satisfaciente, non obstat quominus satisfactio adæquare possit offensam, quia persona cui irrogatur non dat illi infinitatẽ: etiam distantia personæ Christi satisfacientis à persona satisfaciente creata, impedire non poterit, quin satisfactio creaturæ adæquare valeat Christi satisfactionem, quandoquidem persona infinita satisfaciens, juxta Adversarios, non dat satisfactioni suæ valorem infinitum.

56. Respondent secundò Scotistæ, quod sicut licèt D objectum infinitum, quantùm est de se, possit communicare actui infinitam perfectionem; si tamen principium elicitivum actûs finitum sit, limitat influxum objecti, ne actui suam infinitatem communicet: ita licèt persona Christi satisfaciens, possit quantùm est de se dare infinitatem actui satisfactorio, quia tamen operatur medio principio quo limitato, nempe naturâ humanâ, impeditur ab illa, ne actibus suis satisfactoriis infinitum valorem communicet.

Sed contra primò: Plus ad satisfactionis dignitatem confert persona satisfaciens, quàm objectum; unde obsequium à Rege exhibitum, regium censetur, non autem obsequium Regi exhibitum ab alio; & operationes Christi, *Theandricæ* & *Dei-viriles* appellantur, cùm tamen operationes quæ Deum ut objectum respiciunt, tali denominatione non gaudeant: Ergo ex objecto, ad personam satisfacientem efficax argumentum desumi nequit. E

Secundò, Etsi principium quo eliciat entitatem actuum, dignitatem tamen, seu valorem moralem, à persona desumptum non causat: Ergo licèt limitatio principij quo elicientis, limitet actus Christi Domini, quantùm ad perfectionem physicam illorum, non tamen quantùm ad dignitatem & valorem moralem, qui ipsis competit ex dignitate personæ: Unde ex eo quod persona Christi non influit in suas operationes immediatè, sed medio principio quo finito & limitato, nimirum humanitate assumptâ, non rectè colligitur, quod illis infinitum valorem communicare nequeat.

Ad majorem hujus assertionis intelligentiam, 57. & plurium argumentorum solutionem, diligenter observandum est, quod sicut in Rege aliquæ sunt actiones, quæ non sunt reflexivæ supra suppositum Regis à quo eliciuntur, & quæ proinde, cæteris paribus, non sunt majoris dignitatis in Rege, quàm in rustico, ut comedere, dormire, deambulare &c. Aliæ verò, quæ redundant in ipsam personam Regis, à qua proinde maximum trahunt valorem & dignitatem, ut genuflexio, petitio veniæ, & aliæ similes actiones, quibus ipsa persona Regis subjicitur, & humiliatur. Ita similiter in Christo duo erant genera actionum; aliæ enim erant, quæ supra suppositum Verbi Divini non reflectebantur, ut deambulatio, comestio &c. Aliæ verò, quæ in personam ipsius redundabant, & supra divinum suppositum reflectebantur; quales erant actus obedientiæ, humilitatis, religionis, gratitudinis, satisfactionis, & aliæ similes; quibus ipsum divinum Christi suppositum, in natura assumpta sese Deo subjiciebat, quæ operationes vocari solent à Theologis, cum Dionysio lib. 2. de divin. nomin. *Theandricæ*, seu *Dei-viriles*, vel cum Damasceno, *Deificatæ*; sicut actiones quæ procedunt ex imperio & dictamine rationis, à Theologis, *humanæ* appellantur. Actiones ergo primi generis in Christo non erant infinitæ dignitatis, quia cùm non essent reflexivæ supra suppositum Verbi Divini, ab eo non poterant trahere infinitum valorem; bene tamen operationes secundi generis, quia tales actiones reflexivæ supra divinum Christi suppositum, non constabant ex solis Christi operationibus præcisè sumptis, sed ex operationibus & persona Christi, ut moraliter informante tales actiones, & cum ipsis unam integram satisfactionem constituente; ac proinde tantæ erant dignitatis & æstimabilitatis, quantæ erat ipsum suppositum Christi, quòd cùm esset infinitæ dignitatis, & perfectionis, communicabat hujusmodi actionibus infinitum valorem. Ex quo facilè intelliges, quid sit infinitas, seu infinitus valor satisfactionum Christi, non est enim aliud quàm relatio quædam transcendentalis, quam dicunt actiones Christi Theandricæ & satisfactoriæ, ad infinitam Christi personam, ut ad principium quod per eas humiliatũ & Deo submissum.

§. II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

OBjicies primò: In merito Christi Domini 58. non est vis meritoria in infinitum syncategorematicè: Ergo ex isto capite non rectè probatur infinitas ejus simpliciter, subindeque nec infinitas satisfactionis Christi, cùm eadem sit ratio de satisfactione Christi, ac de ejus merito. Utraque Consequentia patet, Antecedens probatur. Vis meritoria syncategorematicè infinita ea est, quæ quocunque præmio dato non exhauritur, sed ulteriùs præmiabilis manet: At vis meritoria Christi, talis non est: Ergo non est infinita syncategorematicè. Minor probatur: si Pater carnem assumeret intuitu alicujus operis Christi, vis meritoria talis operis exhausta maneret; tunc

enim meritum exhauritur, quando ei correſpondet præmium æqualis valoris : incarnatio autem Patris, æqualis æſtimationis eſt cum quocumque opere Chriſti, & conſequenter adæquat valorem meritorium illius : Ergo valor meritorius operationum Chriſti, talis conditionis non eſt, ut quovis præmio dato, inexhauſtus ſubſiſtat, & ulteriori præmio dignus ſit.

59. Reſpondeo primò : De ratione meriti infiniti non eſſe quod per infinitum præmium exhauriri non poſſit, ſed ſolùm quod nullo finito præmio exhauriatur : cùm autem Incarnatio Patris præmium ſit infinitum, non obſtat infinitati meritorum Chriſti, quòd per tale præmium adæquentur, & veluti exhauriantur.

Reſpondeo ſecundò, in tali caſu non fore exhaurienda merita Chriſti extenſivè, ſed intenſivè ſolùm, quia licèt haberent præmium ſibi adæquatum ſecundo modo, non tamen primo modo. Nec obſtat præmium illud fore infinitum ſimpliciter, nam hoc ſolùm probat non poſſe opus Chriſti illo remuneratum, extendi ad aliud non contentum quoad æquivalentiam in ipſo ; non verò quòd non extenderetur ad alia, in illo eminenter contenta, qualia ſunt omnia præmia creata, quæ in Incarnatione æquivalenter continentur.

60. Objicies ſecundò : Dignitas ſatisfactionis, aut valor meritorius, non creſcit arithmeticè ad incrementum dignitatis perſonæ ſatisfacientis aut merentis : Ergo ex infinita dignitate perſonæ, non redditur ſatisfactio ſimpliciter infinita. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Si valor meritorius creſceret arithmeticè, ad incrementum dignitatis perſonæ, ſequeretur quod quò juſtus intenſiori gratiâ gauderet, eò magis mereretur, cæteris paribus : Conſequens eſt falſum, aliàs ſi darentur duo homines juſti, quorum unus haberet gratiam ut octo, & alter ut quatuor, & uterque actum charitatis intenſum ut quatuor eliceret, actus primi eſſet meritorius ut octo, ſecundi verò ſolùm ut quatuor, quod videtur falſum, & contra illud Scripturæ, *Reddet unicuique juxta opera ſua.*

61. Reſpondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, nego ſequelam ; cùm enim gratia ſit habitus, ſubditur noſtræ voluntati quoad uſum, & ſolùm dignificat, juxta influxum quem præſtat : unde ſicut nullatenus dignificat, ſi nullatenus influat, ut contingit quando homo juſtus non utitur gratiæ influxu, ſed in actum merè naturalem prorumpit ; ita cùm influit, non dignificat niſi juxta quantitatem influxûs ; ac proinde, ſi quamvis gratia ſit intenſionis ut octo, non influat niſi ut quatuor, ſolùm præſtat dignitatem ut quatuor, aliâ intenſione materialiter ſolùm & concomitanter ſe habente : perſona autem Verbi non ſubditur uſui libero voluntatis, cùm ſubſtantialis ſit, & non poſſit voluntas ſine perſonæ concurſu operari, ideòque dignificat ſecundùm totum quod poteſt, & per conſequens infinitè.

62. Objicies tertiò : Chriſtus non ſatisfecit Deo pro peccatis hominum, inquantum Deus, ſed inquantum homo ; quia ſatisfaciens, quâ tale, eſt inferius illo cui fit ſatisfactio : Sed Chriſtus, inquantum homo, non potuit ſuis operationibus ſatisfactoriis communicare valorem infinitum : Ergo ſatisfactio Chriſti non potuit eſſe valoris infiniti ſimpliciter.

63. Reſpondeo quod ſi ly *inquantum* reduplicet ſupra principium quo & formale ſatisfactionis, Chriſtus ſatisfecit inquantum homo : ſi verò reduplicet ſupra principium quod, dico ipſum ſatisfeciſſe ut Deum, ſubindeque potuiſſe communicare valorem infinitum ſimpliciter ſuis operibus ſatisfactoriis, cùm valor ſatisfactionis præcipuè à principio quod deſumatur.

64. Dices primò : Conflatum ex duobus, quorum unum eſt finitum, etſi alterum infinitum ſit, non eſt infinitum ſimpliciter, ſed ſolùm ſecundùm quid, ut conſtat in corpore, cujus longitudo eſſet infinita, profunditas verò ſive latitudo finita ; illud enim non eſſet infinitum ſimpliciter in genere quantitatis, quia coaleſceret ex aliqua parte finita : At ſatisfactio Chriſti conſtat ex valore ſumpto à gratia habituali, ex objecto, & aliis circunſtantiis, qui limitatus eſt & finitus : Ergo licèt valor à perſona Verbi ſumptus, infinitus ſit, non eſt infinitus ſimpliciter.

65. Reſpondeo diſtinguendo Majorem : Si pars infinita eminenter contineat partes finitas, nego Majorem. Si non contineat illas eminenter, tranſeat Major ; & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam, quia valor perſonalis eminenter continet alios valores, qui in ſatisfactione Chriſti ſumuntur ex aliis capitibus. Unde ſicut hoc complexum, *Deus homo*, eſt infinitum ſimpliciter, etſi humanitas finita ſit, quia Deus ex quo hoc conflatum componitur, eminenter continet illam. Ita ſatisfactio Chriſti eſt ſimpliciter infinita in ratione valoris ſatisfactorij, quia valor perſonalis eminenter continet valorem ex aliis principiis ſumptum. Et ratio eſt manifeſta, quia ſi una ex partibus eſt ſimpliciter infinita, non poteſt ex conſortio partis finitæ, ſuam infinitatem amittere.

66. Dices ſecundò : Perſona Verbi non tribuebat valorem Chriſti operibus, niſi ut unita humanitati : Sed ut unita humanitati, non poterat illis tribuere valorem niſi finitum, quia non infinitè, ſed finito modo, erat ipſi humanitati unita ; unio enim cùm ſit creata, neceſſariò eſt finita : Ergo etſi perſona Verbi infinita ſit, non tamen propterea tribuebat Chriſti operibus valorem infinitum ſimpliciter. Poteſtque hoc explicari exemplo viſionis beatificæ : licèt enim eſſentia divina in ratione ſpeciei intelligibilis, ſit infinita ; ſubindeque intellectui divino, cui infinito modo, & per identitatem eſt unita, ſit ratio cognoſcendi omnia, & comprehendendi divinam omnipotentiam ; quia tamen finito modo, & juxta menſuram luminis gloriæ, intellectui beato conjungitur, illum non determinat, nec reddit potentem ad eliciendam viſionem infinitam, & comprehendendam divinam omnipotentiam.

67. Reſpondeo quod licèt perſona divina non cauſet valorem in Chriſti operibus, niſi ut unita naturæ humanæ, & talis unio ſit finita, non tamen propterea ſequitur quod ipſe valor finitus ſit : Tũ quia talis unio, ſolùm ſe habet ut conditio ſine qua divinum ſuppoſitum non tribueret valorem Chriſti operibus : conditio verò impedire non valet infinitatem formæ moralis. Tum etiam, quia unio humanitatis ad Verbum, eſto finita ſit, non impedit quin humanitas infinitè ſanctificetur, & dignificetur ab illo. Addo quod, unio ipſa dignificatur à ſuppoſito Verbi Divini : unde licèt ſit finita in genere entis & phyſicè, moraliter tamen eſt infinita. Ad illud verò quod ſubditur de eſſentia divina in ratione ſpeciei intelligibilis, reſpondetur negando paritatem : quia lumen gloriæ, juxta cujus menſuram unitur intellectui creato divina eſſentia, non eſt ſola conditio ad videndum,

sed ratio agendi, unde exemplum illud non est ad rem.

68. Dices tertiò: Eodem modo se habet suppositum in ordine ad operationem quam elicit, sicut objectum respectu actionis quam terminat: Sed ex eo quòd aliqua actio versetur circa objectum infinitum, non est infiniti valoris & dignitatis, ut patet in visione beata, & in actu charitatis: Ergo pariter ex eo quòd aliqua operatio procedat à persona infinita, non continet dignitatem & valorem infinitum simpliciter. Minor est certa, Major verò probatur ex paritate rationis: nam sicut objectum censetur extrinsecum actioni quam terminat, ita suppositum operationi quam elicit.

69. Respondeo negando Majorem, nam quælibet operatio magis unitur supposito à quo elicitur, quàm objecto quod attingit; hoc enim omnino extrinsecum est, neque ullo modo intimè conjungitur cum ipsa operatione: At verò persona intimam quandam habet cum operatione satisfactoria unionem, quia suppositum exhibens aliquam actionem in compensationem offensæ, non se habet solùm per modum causæ efficientis, respectu talis operationis moraliter consideratæ, sed etiam habet rationem causæ formalis, moraliter informantis talem operationem, & cum ea tanquam cum comparte componentis unam integram satisfactionem, compositione morali; sicut ex rebus & verbis in sacramentis, tanquam ex materia & forma, unione quadam morali, fit totum quoddam morale. Unde quamvis suppositum se habeat merè extrinsecè respectu operationis in esse physico consideratæ, nec intimam habeat cum ea unionem & colligationem; secùs tamen respectu operationis consideratæ moraliter, & in ratione satisfactoriæ. Per quod patet ad probationem Majoris.

70. Ex hoc etiam intelliges, operationes Christi non habuisse valorem infinitum simpliciter, ex eo quòd per illas Christus ipse offerebatur, sed ratione traditâ, quia nempe persona Verbi erat illarum causa efficiens, & subjectum recipiens. Patet hoc corollarium: Primò quia si Christus non seipsum offerret in redemptionem pro peccatis hominum, sed aliquid purè creatum, operationes ejus essent infiniti valoris: Ergo infinitas valoris in ejus operationibus, non sumitur ex re oblata, sed ex persona offerente. Secundò, si ex re infinita oblata, infinitas valoris operibus Christi competeret, sequeretur actus quibus B. Virgo Christum obtulit in templo, fuisse infiniti valoris, quod non est dicendum; aliàs fuissent satisfactio sufficiens pro peccatis generis humani. Tertiò, Christus ut res oblata est oblationis objectum: At objectum, quamvis sit infinitum, non dat actui quem specificat infinitam dignitatem, ut constat ex dictis: Ergo Christus ut materia oblata non confert suis operibus dignitatem infinitam, quamvis ex hoc capite major eis dignitas conveniat, quàm si res oblata esset aliquid purè creatum.

§. III.

Solvuntur argumenta ab inconvenientibus.

71. ARguunt ultimò Scoti Discipuli ex pluribus absurdis & inconvenientibus quæ videntur sequi ex nostra sententia. Si enim satisfactio Christi sit simpliciter infinita, sequitur primò quod Christus Dominus per unicam actionem satisfecit sufficienter pro peccatis totius generis humani, & quod per primum actum in Incarnationis suæ momento exhibitum nos redemit, quod est contra Sacram Scripturam, quæ redemptionem hominum passioni & morti Christi attribuit, unde cæteræ actiones Christi videntur superfluæ.

72. Secundò sequitur, non esse majorem valorem in una actione Christi, quàm in altera, imò nec in omnibus simul, quàm in qualibet seorsim: hoc autem videtur absurdum, actus enim charitatis v. g. à Christo elicitus, majorem continebat valorem, quàm actus temperantiæ, vel humilitatis. Sequela probatur: nam inter illa quæ secundùm aliquam rationem infinita sunt, non potest dari majus aut minus, v. g. si daretur duplex linea secundùm longitudinem infinita, una non posset esse longior alterâ, ut docent Philosophi in 3. Physicorum.

73. Tertiò sequitur, non dari aliam satisfactionem quàm Christi, atque adeò nos non debere satisfacere pro peccatis nostris, quod est hæresis Lutheri & Calvini, damnata in Tridentino sess. 14. can. 4. Sequela probatur: Infinitum in aliquo genere non potest esse nisi unum, ut dicitur in 3. physic. cùm includat omnem perfectionem illius generis: Ergo si satisfactio Christi sit infinita, non poterit dari altera.

74. Quartò, si satisfactio Christi fuisset valoris simpliciter infiniti, plus exactum fuisset à Christo, quàm esset debitum per peccatum, quod videtur repugnare divinæ justitiæ. Sequela probatur: In probabili sententia, peccatum in ratione offensæ continet malitiam extrinsecè tantùm & secundùm quid infinitam: Ergo si Deus exegit à Christo satisfactionem simpliciter infinitam, plus ab illo exactum fuit, quàm esset debitum per peccatum.

Denique sequitur operationes satisfactorias & meritorias Christi, necessariò à Deo acceptari in ordine ad offensæ remissionem, & præmium quod promerentur: Consequens est falsum, quia si omne pactum secludamus, potuisset Deus illas irremuneratas relinquere: Ergo &c. Probatur sequela, si operationes Christi essent infiniti valoris, essent à Deo infinitè acceptabiles: Sed opus infinitè acceptabile, necessariò acceptatur, sicut objectum infinitè amabile, necessariò amatur à Deo: Ergo si Christi operationes, sunt valoris infiniti simpliciter, necessariò acceptantur à Deo ad præmium quod promerentur.

75. Respondetur negando ex nostra assertione sequi aliquod ex his inconvenientibus. Unde ad primum distinguo Majorem: si satisfactio Christi sit infinita, sequitur quod Christus sufficienter per unicum actum satisfecit: quoad quantitatem pretij, concedo: quoad quantitatem pretij, & simul quoad deputationem, nego.

Explicatur hæc distinctio: Duo requiruntur ad emendum aliquid, primum est quod pretium exhibitum sit æquale valori rei quæ emitur; aliàs non esset pura emptio, sed alius contractus, partim ex emptione, partim ex donatione constitutus. Secundum est deputatio illius pretij ad compensationem pro re empta: si enim quis æquale, vel etiam majus pretium daret venditori, nec designaret illud ad solutionem rei emptæ, sed ad aliquid aliud, tunc tale pretium, quantumcumque æquale & excedens, non satisfaceret pro re empta. Idem cum proportione dicimus in proposito de Christi satisfactione: licèt enim, quantùm est ex parte valoris, unica actio Christi esset sufficientissima ad redimendum genus humanum, & ad satisfaciendum pro omnibus peccatis; tamen ut

Christus Dominus Patris gloriam promoveret,& amorem suum erga homines ampliùs manifestaret, noluit deputare quamlibet actionem suam seorsim ad completam satisfactionem;sed omnes suas operationes & passiones, usque ad mortem inclusivè, per modum unius integri & completi pretij,ad redemptionem nostram voluit ordinare; ideòque in morte tantùm & passione Christi,fuit completa redemptio generis humani, & perfecta ac rigorosa satisfactio pro peccatis nostris exhibita.

76. Ad secundum dicendum est,in actionibus Christi Domini duplicem esse bonitatem & valorem, non quidem realiter, sed formaliter distinctum: alterum ex objecto & circunstantiis, qui idcircò vocatur *objectivus:* alterum ex dignitate personæ, qui propterea dicitur *personalis.* Primus valor non erat infinitus, nec consequenter æqualis in omnibus actionibus Christi, sed major,vel minor, juxta majorem vel minorem excellentiam objecti talium actuum: unde in actu charitatis Christi erat major valor objectivus,quàm in actu temperantiæ. Secundus verò, cùm esset simpliciter infinitus, erat æqualis, imò & unicus in omnibus actionibus & passionibus Christi; & de hoc valore verum est quod dicitur in argumento, nimirum quod non fuit major, saltem intensivè, in omnibus simul actionibus Christi, quàm in unica. Sicut enim docent Theologi 1. p. quæst. 3. quod tota Trinitas non est quid majus solo Patre, nisi solùm extensivè; ita etiam & tota collectio actuum Christi Domini, non est quid majus & dignius uno actu secundùm valorem personalem, nisi extensivè; imò & adhuc extensivè secundùm quid, & impropriè: sicut Deus & creaturæ simul, secundùm quid & impropriè tantùm,sunt aliquid perfectius extensivè, quàm solus Deus;non quòd aliquid perfectionis sit in uno quod non sit in alio, sed quia eadem omnino perfectio est magis extensa & multiplicata in uno quàm in alio, ut in Tractatu de attributis declaravimus. *Disp. 4. art. 2. §. 3.*

77. Ad tertium negatur sequela, ad cujus probationem dicendum est, quod licèt infinitum physicè & in genere entis non possit esse nisi unum, infinitum tamen solùm in aliquo genere,multiplicari potest, ut docet S. Doctor infrà quæst. 10. art. 3. ad 3. his verbis: *Ad tertium dicendum quod id quod est infinitum omnibus modis non potest esse nisi unum, unde & Philosophus dicit in 1. de cœlo, quod quia corpus est ad omnem partem dimensionatum, impossibile est esse plura corpora infinita. Si tamen aliquid esset infinitum uno modo tantùm, nihil prohiberet esse plura talia infinita: sicut si intelligeremus plures lineas infinitas secundùm longitudinem protractas in aliqua superficie finita secundùm latitudinem.* Cùm ergo satisfactio Christi sit infinita solùm in aliquo genere, nimirum in genere moris, & in ratione satisfactionis, non verò physicè & in genere entis,non repugnat posse dari aliam satisfactionē ipsi æqualem, qualis esset satisfactio alterius personæ divinæ subsistentis in aliena natura: vel inæqualem, qualis est satisfactio Angeli, vel puri hominis.

78. Ad quartum respondeo primò,negando sequelam Majoris; cùm enim peccatum mortale contineat malitiam simpliciter & intrinsecè infinitam, ut in Tractatu de peccatis ostensum est, ex infinitate peccati, non rectè colligitur, plus exactum fuisse á Christo,quàm esset debitum per peccatū, cùm malitia intrinsecè & simpliciter infinita, exigat satisfactionem eodem modo infinitam. *Disp. 9. art. 6.*

Respondeo secundò, nullum esse inconveniens concedere, quod per accidens fuerit plus exactum à Christo, quàm esset debitum pro hominum peccatis, quia non poterat ab ipso exhiberi Deo aliqua satisfactio, quæ non excederet malitiam peccati;nec à puro homine aliqua,quæ ipsam adæquaret. Non est autem injustum petere per accidens ab aliquo aliquid excedens debitum, quando est illi impossibile aliquid reddere quod sit solùm æquale, & quod illud non excedat. Sicut si quis à paupere extremè indigenti abstulisset nummum argenteum,&postea non haberet nisi nummum aureum quem restitueret, teneretur ei dare nummum aureum, quamvis per accidens excederet nummum argenteum quem abstulerat;quia in tali casu non posset ei exhibere satisfactionem purè æqualem, sed solùm superabundantem & excedentem.

Ad ultimum inconveniens constabit solutio ex dicendis articulo sequenti §.6. ubi resolvemus,an satisfactio rigorosa inducat in eo cui exhibetur obligationem strictæ justitiæ ad eam acceptandā.

Articulus IV.

An satisfactio Christi fuerit de rigore justitiæ?

79. Aliud est aliquam satisfactionem esse ex sua natura æqualem & condignam, aliud illam procedere secundùm leges strictæ & rigorosæ justitiæ. Ad primum enim sufficit ut compensatio fiat ad æqualitatem, & tantùm à debitore solvatur, quantùm debetur creditori; ad secundum verò, præter æqualitatem,quæ in omni condigna satisfactione reperiri debet, aliæ exiguntur conditiones, quas statim exponemus. Unde sunt aliqui Recentiores, qui licèt admittant Christi satisfactionem fuisse condignam & æqualem, imò & superabundantem ac excedentem, negant tamen fuisse de rigore justitiæ, quia aliquam ex conditionibus illis, ipsi deesse existimant. Ita Vazquez hîc disp. 7. & 8. Lorca disp. 8. Lessius de perfectionibus divinis cap. 2. num. 12. Delugo disp. 3. & 4. & alij ex Recentioribus. Thomistæ verò, quibus adhærent Valentia in præsenti,punct. 5. Suarez disp. 4. sect. 5. Martinonus disp. 2. sect. 9. & plures alij, asserunt Christi satisfactionem non solùm fuisse condignam & æqualem,sed etiam de toto rigore justitiæ, seu omnes conditiones ad strictam & rigorosam justitiam requisitas, in illa repertas esse; quod ut manifestum fiat, & nostra stabiliatur sententia, conditiones illæ breviter hîc recensendæ & explicandæ sunt.

§. I.

Recensentur & explicantur conditiones ad rigorosam satisfactionem requisitæ, & conclusio affirmativa statuitur.

80. Omnes ferè Theologi conveniunt, præter æqualitatem, quæ in omni condigna satisfactione reperiri debet, quatuor adhuc requiri conditiones, ad hoc ut aliqua satisfactio sit de toto rigore justitiæ. Prima est ut sit ad alterum: Nā rigorosa satisfactio essentialiter ordinatur ad faciendam perfectam æqualitatem: Sed perfecta æqualitas non potest esse ejusdem ad seipsum: Ergo ad rigorosam satisfactionem necessariò requiritur quod sit ad alterum. Major patet,satisfactio enim rigorosa est actus justitiæ: justitia verò res-

picit perfectam æqualitatem. Minor etiam non est minùs evidens, quia æqualitas est relatio realis, necessariò requirens extrema realiter distincta.

81. Secunda est, quòd non fundetur in gratia creditoris, tunc enim non ex justitia, sed ex gratia esset ipsa satisfactio: quo sensu autem hoc intelligendum sit, infrà §. 3. declarabitur.

82. Tertia conditio rigorosæ satisfactionis est, quòd fiat ex bonis debitoris: cùm enim per omnem satisfactionem rigorosam, debeat fieri perfecta æqualitas, oportet quod ille cui fit satisfactio, acquirat dominium alicujus rei quod antea non habebat, saltem eo modo quo in satisfactionem exhibetur, aliàs eadem maneret inæqualitas quæ ante satisfactionem erat. Dixi, *eodem modo*, quia contingere potest quod creditor habeat dominium directum & supremum rei quæ ipsi in satisfactionem à debitore offertur, & quod per illam satisfactionem acquirat in eam dominium utile: v. g. si vassallus debeat centum nummos domino, potest illi satisfacere de toto rigore justitiæ, ipsi dando in compensationem illius summæ agrum aut vineam quam possidet, & cujus dominium tantùm utile habet; quia in tali casu creditor acquirit in illum agrum, aliquod dominium speciale, scilicet utile, quod antea non habebat.

83. Quarta conditio est, ut satisfactio non fiat ex aliàs per se debitis, id est bonis, quæ nullo alio titulo debeantur creditori; hoc enim ad faciendam perfectam inter debitorem & creditorem æqualitatem, omnino necessarium est: si enim aliquis debeat alteri centum nummos, titulo venditionis, putà quia emit ab ipso agrum; & præterea illi debeat centum nummos, titulo mutui, quia hanc summam pecuniariam ab illo mutuò accepit; non faceret perfectam æqualitatem cum creditore, nec per consequens illi satisfaceret de rigore justitiæ, si tantùm centum nummos illi exhiberet; posset enim creditor illos acceptare pro uno solo titulo, & sic debitor semper maneret obligatus alio titulo, ad similem summam illi persolvendam.

84. Adverte autem diligenter, me ex industria dixisse satisfactionem rigorosam non debere fieri *ex aliàs per se debitis*; quia dupliciter potest aliquis titulus alteri supervenire: primò per se & seorsim, novam afferendo secum obligationem; secundò per accidens & conjunctim, & in confirmationem prioris obligationis. Exemplum primi est, si quis vovisset dare centum nummos aureos Ecclesiæ, & postea ex decimis deberet alios centum; quia titulus quo debet decimas, se habet per se, & est seorsim obligatorius, non satisfaceret dando tantùm centum. Exemplum verò secundi assignari potest in eo qui voveret se soluturum decimas: tunc enim votum per accidens conjungeretur obligationi solvendarum decimarum, nec novam induceret obligationem, sed priorem tantùm confirmaret & roboraret. Quando ergo dicimus quòd satisfactio rigorosa debet fieri ex non debitis, hoc intelligendum est per se & seorsim, non autem per accidens & conjunctim. Si quis enim juraret se alteri daturum centum nummos in satisfactionem pecuniariam ad quam damnatus est, tunc iste tribus titulis teneretur solvere hanc summam pecuniæ; scilicet titulo religionis, justitiæ, & obedientiæ, nec tamen propterea obligaretur ad solvendos trecentos nummos, sed sufficeret quod solveret centum; quia tituli religionis & obedientiæ, in tali casu, non essent seorsim & per se obligatorij, sed solùm confirmativi præcedentis obligationis. His præmissis.

85. Dico, satisfactionem Christi fuisse de toto rigore justitiæ, seu habuisse omnes conditiones ad satisfactionem rigorosam requisitas. Hæc conclusio, nec meliùs, nec aliter probari potest, quàm examinando seorsim & in particulari singulas conditiones, & solvendo argumenta quæ adducuntur ad ostendendum aliquam ex illis satisfactioni Christi non competere.

§. II.

Solvitur primum argumentum, & ostenditur Christi satisfactionem fuisse ad alterum.

86. COntra nostram conclusionem arguitur primò: Ad satisfactionem de rigore justitiæ, requiritur quod sit ad alterum: Sed Christi satisfactio non fuit ad alterum: Ergo non fuit de rigore justitiæ. Major patet ex suprà dictis, Minor probatur. Sive enim Christus Deo satisfaceret, sive personis divinis, non erat extremum ab illis distinctum. In primis enim à Deo non distinguitur, cùm ipse sit Deus; deinde etiam est una ex personis divinis cui satisfactio fieri debet: Ergo satisfactio Christi non fuit ad alterum.

87. Huic argumento respondebant olim quidam antiqui Theologi, Christum non Deo satisfeciisse, sed Patri, à quo personaliter distinguitur; & sic facilè sustinebant, satisfactionem Christi fuisse ad alterum.

Verùm hæc solutio sustineri nequit, & communiter rejicitur. Primò quia illi debet fieri satisfactio contra quem est offensa: Sed offensa est contra Deum subsistentem in tribus personis, cujus violatur jus, & qui est unus ultimus finis, à quo peccatum avertit, unusque legislator, cujus præceptum contemnitur: Ergo Christus non satisfecit solùm Patri, sed primò satisfecit Deo ut subsistenti in tribus personis, secundariò verò ipsis personis Sanctissimæ Trinitatis.

Secundò, Illi fit satisfactio, qui offensam remittit, & largitur gratiam: At offensam remittere, & gratiam largiri, non competit per se primò Patri, sed Deo, & ex consequenti omnibus personis divinis: Ergo &c.

Tertiò, ex hac responsione sequitur Verbum omnino gratis, Patrem autem ex justitia remittere offensam hominibus: Sed hoc absurdum est, & omnino impossibile, cùm actus remittendi offensam sit actus voluntatis divinæ, non notionalis, sed absolutæ, quæ est communis omnibus divinis personis: Ergo &c. Sequela patet, nam solus ille ex justitia remittit offensam, cui exhibetur satisfactio: Ergo si satisfactio Christi, quæ sola potuit esse condigna, non fuit facta Verbo, sed Patri, solus Pater remittit offensam ex justitia, Verbum autem omnino gratis.

Denique ex hac solutione sequitur, satisfactionem Christi condignam & perfectam non fuisse, cujus oppositum art. 2. ostendimus. Sequela probatur: Satisfactio per quam non fit satis omni creditori, condigna & perfecta non est: At juxta hanc solutionem, Christus suâ satisfactione non satisfecit sibi, qui creditor est, utpote per hominum peccata offensus: Ergo satisfactio illius condigna & perfecta non fuit.

88. Respondent secundò alij, de ratione justitiæ inter homines esse quòd inter extrema realiter distincta

ſtincta verſetur, non autem de ratione juſtitiæ Christo convenientis in ordine ad Deum; quia cùm hæc altioris ordinis ſit, non petit iſtas conditiones quas juſtitia inter homines poſtulat.

89. Sed hæc etiam ſolutio diſplicet: Tum quia ſi conditionem iſtam quam Ariſtoteles 5. Ethic. cap. 1. 2. & 6. & D. Thomas 2. 2. qu. 57. art. 1. & 58. art. 1. & 2. pro rigoroſa juſtitia aſſignarunt, negetur competere juſtitiæ Chriſti ad Deum, quia altioris ordinis eſt; eadem ratione omnes alias conditiones ad rigoroſam juſtitiam requiſitas, ei negare licebit. Tum etiam, quia ratio ob quam juſtitia realem diſtinctionem expoſcit, eſt quia petit verſari inter extrema diſtinctorum jurium, & diſtinctio jurium poſtulat diſtinctionem perſonarum, vel ſaltem diſtinctionem naturarum ſubſiſtentium in eadem perſona, ut infrà declarabimus: At hæc ratio militat in omni juſtitia: Ergo & juſtitiæ Chriſti ad Deum competere debet.

90. Reſpondent tertiò alij cum Vega lib. 7. in Trident. cap. 9. & Vazque hîc diſp. 8. cap. 7. ſatisfactionem Chriſti fuiſſe ad alterum, quia humanitas ipſa ſatisfecit, non ſolùm ut quo, ſed etiã ut quod; ita ut ſuppoſito Verbi Divini, ſolùm remotè, & per communicationem idiomatum, ſatisfactio tribuatur: inter hominem autem & Deum cui fit ſatisfactio, realis diſtinctio invenitur.

91. Sed nec etiam iſta ſolutio placet. Primò quia in Scriptura ſatisfactio tribuitur Chriſto, ut patet ex illo ad Galatas 3. *Chriſtus nos redemit de maledicto legis*, & ex iſto 1. ad Timoth. 2. *Vnus eſt mediator Dei & hominum homo Chriſtus Ieſus*. Sed ut vera ſit hæc propoſitio, *Chriſtus ſatisfecit pro nobis*, convenire debet ut quod ſatisfactio Verbo, ut ſubſiſtenti in humanitate: Ergo &c. Minor probatur: Nomen concretum, non pro natura, ſed pro ſubſiſtente in illa, ſupponit, ut docet D. Thomas infrà qu. 16. art. 1. 2. 8. 9. & 10. At Chriſtus eſt nomen concretum: Ergo non pro humanitate, ſed pro Verbo ut in illa ſubſiſtente ſupponit.

92. Secundò, De illo verificatur cum proprietate pro nobis ſatisfeciſſe, de quo eſt verum cum proprietate dicere mortuum & ſepultum eſſe: At ſolùm de ſuppoſito Verbi, ut in humanitate ſubſiſtente, non verò de humanitate ipſa, cum proprietate dicitur eſſe mortuum & ſepultum: Ergo non de humanitate, ſed de ſuppoſito Verbi, ut in illa ſubſiſtente, cum proprietate affirmatur pro nobis ſatisfeciſſe. Major patet, Minor probatur. Mori convenit illi ſoli cui convenit naſci: At hoc ſolùm de hypoſtaſi cum proprietate dicitur, ut docet D. Thomas infrà quæſt. 35. art. 1. Ergo ſolùm de ſuppoſito Verbi, ut ſubſiſtente in humanitate, cum proprietate affirmatur mortuum & ſepultum eſſe.

93. Tertiò, Si ſuppoſitum Verbi Divini, ſolùm remotè & per communicationem idiomatum ſatisfecit pro nobis, ſequitur quod non habuerit aliam vel majorem efficientiam, comparatione ejuſdem ſatisfactionis, quàm humanitas Chriſti in concreto habeat reſpectu creationis univerſi: Sed hoc falſum & abſurdum eſt, nam Divinum Verbi ſuppoſitum, verè influebat in actus ſatisfactorios, licèt mediante naturâ humanâ, at verò humanitas Chriſti nullum influxum habuit in creatione mundi: Ergo &c. Sequela probatur: Per communicationem idiomatum vera eſt hæc propoſitio, *Hic homo* (demonſtrato Chriſto) *creavit univerſum*: Ergo ſi eodem modo per ſolam communicationem idiomatum verificatur remotè de ſuppoſito Verbi incarnati, quòd ſatisfecerit de condigno pro peccatis noſtris, ſequitur quod ſuppoſitum Verbi incarnati non habuerit aliam vel majorem efficientiam comparatione redemptionis noſtræ, quàm habuerit humanitas Chriſti, reſpectu creationis mundi.

94. Quartò, Actiones ſunt ſuppoſitorum, ſeu ſubſiſtentium: At ſatisfactio eſt actio: Ergo non humanitati, ſed Verbo in illa ſubſiſtenti, convenit ut quod. Minor patet, Major verò in qua eſt difficultas oſtenditur ex D. Thoma in 1. diſt. 5. quæſt. 1. art. 1. ubi ait: *Actiones ſunt ſuppoſitorum, & eſſentia non agit, ſed eſt principium actûs in ſuppoſito, non enim humanitas generat, ſed Sortes virtute ſuæ naturæ*. Idem docet Joannes Theologus in Concilio Florentino ſeſſ. 18. indeque probat, aſſentiente Concilio, divinitatem non generare, quia actiones ſunt ſuppoſitorum: divinitas autem non eſt ſuppoſitum: Ergo ex mente D. Thomæ, & Joannis Theologi, naturæ non convenit agere ut quod, ſed ſuppoſito.

95. Confirmatur: Non aliter concurrit natura creata ad proprias operationes, quàm natura increata ad operationes increatas: Sed natura divina increata non concurrit ad ſuas operationes ut quod, ſed ut quo, aliàs hæc eſſet vera, *Deitas generat deitatem*, quod eſt hæreticum: Ergo natura creata, ad proprias operationes non ut quod, ſed ſolùm ut quo concurrit.

96. Confirmatur ampliùs: Cùm operari ſequatur ad eſſe, ei propriè & ſimpliciter convenit operari ut quod, cui propriè convenit eſſe ut quod: At naturæ non convenit eſſe ut quod, ſed tantùm ut quo, benè autem ſuppoſito; natura enim non intelligitur completa ad exiſtendum, niſi terminetur per ſubſiſtentiam; ſicut nec accidens ad exiſtendum completum intelligitur, niſi mediâ inhærentiâ ad ſubjectum: Ergo natura non eſt principium quod operationis, ſed tantùm ſuppoſitum.

97. Relictis igitur his ſolutionibus, ad argumentum reſpondeo, diſtinguendo Majorem: Ad ſatisfactionem de rigore juſtitiæ, requiritur quod ſit ad alium, differentiâ reali ſuppoſiti, nego Majorem. Differentiâ reali naturæ, concedo Majorem; & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Nam licèt inter Chriſtum, ut ſatisfacientem, & Deum cui fit ſatisfactio, non intercedat diverſitas realis ſuppoſitorum, intervenit tamen diverſitas realis naturarum. Hanc verò ſufficere ad rationem ſtrictæ juſtitiæ, ſic oſtenditur. Ea diſtinctio ſufficit ad rationem juſtitiæ, quæ ſufficit ad diſtinctionem jurium: Sed diſtinctio jurium optimè ſalvatur, poſitâ ſolùm diſtinctione naturarum, cùm eo ipſo quod eſt diverſitas naturarum, ſit libertas diſtincta, ratione diverſarum voluntatum: Ergo &c.

98. Confirmatur primò: Obedientia & religio non minùs poſtulant eſſe ad alterum, quàm juſtitia; & tamen Chriſtus ut homo propriè obedivit & exhibuit cultum religionis Deo, & conſequenter ſuæ perſonæ ut exiſtenti in natura divina: Ergo etiam diſtinctio realis naturarum ſufficit ad propriam rationem juſtitiæ, etſi non ſit diſtinctio realis ſuppoſitorum.

99. Confirmatur ſecũdò: Non requiritur major diſtinctio inter extrema juſtitiæ, quàm inter ſervum & dominum: Sed diſtinctio realis naturarum in eodem ſuppoſito, ſufficit ad rationem ſervitutis; nam Chriſtus ſecundùm naturam humanam eſt Dei ſervus, ſervitute naturali, ut docet D. Thomas infrà quæſt. 20. art. 1. ad 2. Ergo etiam illa ſufficiet ad ſtrictam rationem juſtitiæ.

Poteſtque hoc magis declarari in caſu quo A una perſona divina aſſumeret duas humanitates, tunc enim quis dubitat poſſe eſſe actum juſtitiæ commutativæ inter eandem perſonam ut eſſet in una natura, & ſeipſam ut eſſet in alia; ſiquidem in qualibet ex illis naturis haberet peculiarem voluntatem, libertatem, dominium, & jus diſtinctum, in quibus fundatur juſtitia. Quidni ergo pariter Chriſtus in humana & divina natura ſubſiſtens, ut exiſtens in una natura, poterit exercere actum juſtitiæ erga ſeipſum, ut exiſtentem in altera? Licèt enim ſit tantùm unum ſuppoſitum entitativè & formaliter, gerit tamen vices diverſorum ſuppoſitorum; cùm enim propter infinitatem ſuam poſſit ſubſtantialiter in pluribus naturis ſubſiſtere, poteſt etiam quæ plura ſuppoſita face- B rent præſtare. Nec mirum quod Ariſtoteles hoc genus juſtitiæ non agnoverit, ſed ad veram & ſtrictam juſtitiam, realem diſtinctionem ſuppoſitorum poſtulaverit; ipſe enim non cognovit duas naturas, habentes duas voluntates liberas, & propria dominia ſuorum actuum, poſſe in uno ſuppoſito convenire.

101. Dices, D. Thomas 2. 2. quæſt. 58. art. 2. dicit quod *juſtitia propriè dicta, requirit diverſitatem ſuppoſitorum, & ideò non eſt niſi unius hominis ad alium; ſed ſecundùm ſimilitudinem accipiuntur in uno & eodē homine diverſa principia actionis, quaſi diverſa agentia, ſicut ratio iraſcibilis, & concupiſcibilis; & ideò metaphoricè in uno & eodem homine dicitur eſſe juſtitia.* Quibus verbis apertè C docet, ad veram & ſtrictam juſtitiam, diſtinctionem ſuppoſitorum requiri, & non ſufficere diſtinctionem naturarum.

102. Sed facilè reſpondetur, D. Thomam loqui de juſtitia quæ inter puras creaturas reperitur, in quibus non ſtat diſtinctio naturarum, abſque diſtinctione reali ſuppoſitorum; non verò de juſtitia ſecundùm communem conceptum, & prout inter Deum hominem, & Deum ex alia parte reperiri poteſt. Unde infrà quæſt. 20. art. 1. ad 2. docet quod licèt ſervitus & dominium ſuper actionem & paſſionem fundentur, & agere, non naturæ, ſed ſuppoſito attribuatur; quia tamen actio naturæ attribuitur, ſicut ei ſecundùm quam D perſona vel hypoſtaſis agit, ideò poteſt propriè dici quod quælibet hypoſtaſis vel perſona ſit domina vel ſerva ſecundùm hanc vel illam naturam. Ergo licèt æqualitas quam petit juſtitia, ſuper actionem fundetur, & ſit diverſorum agere potentium, non tamen requirit neceſſariò diſtinctionem realem ſuppoſitorum, ſed tantùm naturarum, niſi ſolùm inter puras creaturas, in quibus non ſtat naturarum diverſitas, abſque diverſitate ſuppoſitorum.

§. III.

Explicatur ſecunda conditio, & ſatisfactioni Chriſti accommodatur.

103. SEcundò contra noſtram concluſionem arguitur. Ad ſatisfactionem de rigore juſtitiæ requiritur quod non fundetur in gratia creditoris, nam quantùm gratiæ miſcetur, tantùm videtur minui de perfectione juſtitiæ: At ſatisfactio Chriſti fundatur in gratia Dei creditoris, ſcilicet in gratia unionis, facta humanitati; hæc enim unio erat neceſſariò prærequiſita ad hoc ut perſona Verbi Divini influeret valorem infinitum in ſuas actiones ſatisfactorias & meritorias, ut ſuprà diximus: Ergo ſatisfactio Chriſti non eſt de rigore juſtitiæ.

Reſpondent aliqui, rigorem juſtitiæ in ſatisfactione excludere quidem gratiam factam ex intentione & fine ſatisfaciendi, non tamen gratiam ex tali intentione non factam. Sed hæc reſponſio difficultatem non ſolvit, ſed auget, ac roborat: nam humanitati Chriſti fuit facta gratia unionis ex intentione & fine ſatisfaciendi; ad hoc enim fuit unita humanitas Verbo, ut Deo fieret condigna ſatisfactio pro peccato Adami: Ergo ſi gratia facta ex intentione & fine ſatisfactionis, impedit rigorem juſtitiæ, ſatisfactio Chriſti rigoroſa non fuit. 104.

Aliorum ſolutio eſt, rigori ſatisfactionis ſolùm obeſſe quod fundetur in gratia concomitante ſatisfactionem, non autem quod fundetur in gratia antecedente: ſi enim Petrus, vel antequam Paulus debitum contrahit, illi gratis centum tribuat, vel poſt debiti contractionem, non tamen eâ conditione ut ex illis centum debitum ſolvat, ſed omnino abſolutè, poterit Paulus Petro ex juſtitia debitum ſolvere, ſicut & contractum emptionis ex rigore juſtitiæ celebrare, aliquid ab ipſo emendo; & tamen hæc ſolutio in gratia antecedenti fundatur. Quia ergo gratia ſupra quam ſatisfactio Chriſti fundatur, eſt omnino antecedens, non impedit quin ſit de rigore juſtitiæ. 105.

Sed nec placet iſta ſolutio, niſi explicetur juxta ea quæ infra trademus: Tum quia in ſatisfactione Chriſti non ſolùm interceſſit gratia creditoris antecedenter, ſed etiam concomitanter, quandoquidem ipſa ſatisfactio fuit donum & gratia Dei humanitati facta. Tum etiam, quia quando concurrit aliqua gratia quæ non eſt remiſſio, quamvis ſe habeat non ſolùm antecedenter, ſed etiam concomitanter ad ſolutionem, non obſtat ſatisfactioni de rigore juſtitiæ; maximè quando eſt in materia honoris, quæ non conſiſtit in tranſlatione alicujus dominij, ſed in recompenſatione quæ fit per morales actiones ſecundùm valorem earum, quia tunc ipſa gratia ſe habet materialiter ad ſatisfactionem: v. g. ſi aliquis dixit in Petrum verbum contumelioſum, & velit illi ſatisfacere per ſcripturam, retractando quod dixerat, non tamen poſſit ſuam mentem ſcribere, niſi Petrus det ei papyrum, imò niſi ſimul concurrat cum eo ad litteras exarandas, non ideò minùs cenſebitur ſatisfacere de rigore juſtitiæ pro contumelia, eò quòd Petrus dederit ei papyrum, & concurrerit adjuvando eum ad litteras formandas quibus formaliter ſatisfecit; quia hoc non obſtante, talis actio computatur pro ſufficienti compenſatione injuriæ Petro illatæ, cùm per eam tantùm ei reddat honoris, quantùm præcedenti contumeliâ abſtulerat. Unde 106.

Meliùs reſpondetur, diſtinguendo Majorem: Ad ſatisfactionem de rigore juſtitiæ requiritur quod non fundetur in gratia creditoris, ſupplente defectum valoris ſatisfactionis, & ſupra valorem operis acceptante, concedo Majorem. In gratia creditoris, ſupponente, vel dante ſatisfactioni dignitatem & valorem æqualem, nego Majorem; & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Nam licèt ſatisfactio Chriſti fundetur in gratia unionis, hæc tamen gratia non ſupplet dignitatis defectum, nec acceptat opera Chriſti ultra illorum valorem, ſed potiùs dat operibus humanitatis dignitatem & valorem adæquātem, imò & ſuperexcedentem injuriæ gravitatem, & idcircò talis gratia non obſtat ſatisfactioni ex toto rigore juſtitiæ. Unde ſi Authores præ- 107.

cedentis solutionis, nomine gratiæ concomitantis satisfactionem, intelligant gratiam supplentem defectum condignitatis operis, & ultra illius valorem acceptantem; & nomine gratiæ antecedentis & remotæ, illam, quæ non supplet, sed dat valorem operi satisfactorio, ab illis non dissentimus.

108. Dices, Si Petrus Paulo debeat centum, & Paulus totidem gratis Petro donet, sub conditione quod sibi solvat centum quæ debet, solutio ista ex rigore justitiæ non erit, eò quòd fundetur in gratia creditoris: Ergo similiter, si satisfactio Christi fundetur in gratia Dei, non erit de rigore justitiæ.

109. Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem, propter triplicem rationem discriminis. Prima est, quia cùm gratia Dei sit ratio dignificans opera, ex eo quod aliquod opus mediante Dei gratiâ eliciatur; non potest à condignitate & rigore satisfactionis deficere, sed potiùs ex tali gratia provenit ut opera sint æqualis satisfactio pro offensa: gratia verò facta Petro à Paulo, cùm ejus opera non dignificet, nec in ea valorem influat, non impedit, sed potiùs efficit quòd illa à condignitate & rigore satisfactionis deficiant. Secunda, quia eo ipso quod Paulus Petro debitori centum tribuat, sub conditione ut totidem sibi debita solvat, non transeunt ista centum sub dominium absolutum Petri, unde donatio illa est palliata donatio, & revera virtualis debiti remissio. Opera verò Christi, etsi mediâ Dei gratiâ eliciantur, revera existunt sub dominio Christi, ratione libertatis creatæ; & ideò licèt dona Dei sint, & in ejus gratia fundata, talis gratia non est remittens debitum liberaliter. Tertia ratio discriminis est, quia in casu posito satisfactio fundatur in gratia creditoris facta ipsi satisfacienti: satisfactio verò Christi fundatur in gratia unionis, quæ est facta ipsi humanitati, non verò supposito Verbi Divini; unde cùm humanitas non satisfecerit ut quod, sed persona Verbi Divini, ut paragrapho præcedenti ostendimus, satisfactio Christi non fundatur in gratia facta ipsi satisfacienti, sicut satisfactio quam Petrus exhibet Paulo, in suppositione facta.

§. IV.

Explicatur tertia conditio, & satisfactioni Christi applicatur.

110. TErtiò contra nostram conclusionem arguitur. Satisfactio rigorosa debet esse ex bonis proprijs satisfacientis, non verò ex bonis ipsius creditoris: At hæc conditio non habet locum in Christi satisfactione: Ergo illa non est de rigore justitiæ. Major patet ex dictis §. 1. exponendo conditiones ad satisfactionem rigorosam requisitas, & potest ampliùs declarari exemplo servi, qui non potest de rigore justitiæ satisfacere domino, eò quòd omnia opera servi sint sub dominio sui domini. Minor verò probatur: Christus satisfecit per operationes creatas: Sed tales operationes erant sub dominio Dei, cùm Deus, titulo creationis & conservationis, habeat supremum super omnia entia creata dominium: Ergo satisfactio Christi non fuit ex bonis proprijs satisfacientis, sed ex bonis ipsius creditoris seu offensi.

111. Confirmatur: Valor satisfactionis Christi sumitur ex ipsa persona Verbi Divini, tanquam à principio formali, modo superiùs explicato: Sed persona Verbi Divini habet rationem creditoris & offensi, fuit enim læsa & offensa, sicut aliæ duæ personæ: Ergo valor satisfactionis Christi sumitur ab ipso creditore, vel offenso, non verò à satisfaciente.

112. Huic argumento varijs modis responderi solet ab Authoribus nostræ sententiæ, ut videri potest apud Vincentium Asturicensem, in relectione de gratia Christi, sed omissis solutionibus quæ videntur magis subtiles quàm solidæ, tres quæ probabiliores mihi videntur, breviter hîc exponam.

Prima quam tradit & fusè explicat Cipullus hîc dubio 6. §. 7. asserit quod quamvis satisfactio quæ est in datis & acceptis, non possit fieri ex his quæ sunt sub dominio creditoris, quæ satisfactio propriè dicitur restitutio, benè tamen illa quæ versatur in actionibus liberis, qualis est injuriæ compensatio in materia honoris Rationem verò disparitatis reddit, quia per omnem rigorosam satisfactionem debet fieri perfecta æqualitas inter satisfacientem & eum cui fit satisfactio: in datis autem & acceptis non potest fieri æqualitas, nisi aliquid transeat in actuale dominium illius cui fit satisfactio; aliàs enim non esset magis habens de rebus suis, quàm ante satisfactionem; sicque eadem maneret inæqualitas. At verò in actionibus liberis, æqualitas perfecta fieri potest, absque eo quòd aliquid actu transeat in dominium illius cui fit satisfactio; per hoc solùm quod per actiones illas tantùm illi reddatur honoris & famæ, quantùm fuerat ablatum; ad quod per accidens se habet, quòd actiones illæ sint etiam sub ipsius dominio. Cùm ergo Christus per suas actiones satisfactorias, tantùm, imò & plus honoris Deo reddiderit, quàm fuerit ipsi ablatum per peccatum; quamvis per accidens actiones illæ satisfactoriæ essent sub dominio Dei offensi, erant nihilominus satisfactoriæ de toto rigore justitiæ.

113. Secunda solutio est Aravij, asserentis esse quidem contra rationem satisfactionis rigorosæ, quòd fiat ex his quæ sunt sub dominio particulari illius cui exhibetur, non repugnare tamen quòd fiat ex his quæ sunt sub ejus dominio universali: licèt enim respublica altum habeat in bona civium dominium, hoc tamen non impedit, quin cives veros contractus cum ipsa inire possint; & quamvis vassallus habeat tantùm dominium utile sui fundi, potest nihilominus ex fructibus ex eo provenientibus satisfacere domino de toto rigore justitiæ, & veros actus justitiæ commutativæ erga illum exercere. Ratio est, quia dominium generale non tollit particulare, sicut causalitas universalis, causalitatem particularem causarum inferiorum non impedit: Ergo neque etiam tollit ea quæ sunt propria domini particularis: proprium autem est particularis domini, eam dare facultatem supra rem aliquam, ut possit dominus eâ uti tanquàm materiâ justitiæ strictè sumptæ. Cùm ergo Christus Dominus, etiam ut homo, fuerit liberi arbitrij, & ratione illius habuerit dominium particulare suorum operum, quamvis ejus operationes essent sub generali dominio Dei, potuit eas ipsi offerre in satisfactionem nostrorum peccatorum, & pro ipsis de toto rigore justitiæ ei satisfacere. Et certè si generale Dei dominium in opera Christi, obstaret quominus ille de rigore justitiæ potuisset ipsi satisfacere, inde sequeretur quod neque potuisset (si accidisset casus) per sua opera satisfacere alteri homini, imò in universum quod nullus homo posset per sua

opera alteri ſatisfacere : nam ſicut ad ſatisfactionem rigoroſam requiritur quod non fiat ex bonis creditoris , ita etiam quod non fiat ex alienis ; ut patet in ſervo , qui non ſolùm non poteſt ſatisfacere ſuo domino per bona ipſius domini , ſed neque poteſt per illa ſatisfacere alteri creditori. Sicut ergo , non obſtante dominio generali quod habet Deus ſupra noſtra opera , poteſt quis per illa alteri ſatisfacere ; ita etiam Chriſtus per ſuas operationes potuit Deo de toto rigore juſtitiæ ſatisfacere , quamvis illæ ſub ſupremo & univerſali Dei dominio continerentur. Ex quo patet non eſſe eandem rationem de Chriſto reſpectu Dei , ac de ſervo reſpectu domini ; ſervus enim non habet dominium aliquorum bonorum ; Chriſtus verò , etiam ut homo , habebat dominium particulare ſuorum operum.

114. Tertia ſolutio eſt , actiones ſatisfactorias à Chriſto elicitas : duobus modis conſiderari poſſe , primo phyſicè , ſeu entitativè , & inquantum ſunt à natura humana , tanquam à principio formali quo : ſecundò moraliter , & inquantum ſunt reflexivæ ſupra ſuppoſitum Verbi Divini , ipſumque moraliter involvunt : primoque modo conſideratas eſſe ſub dominio Dei , ſicut & cæteras creaturas , non verò ſpectatas ſecundo modo ; quia ſub hac ratione involvunt moraliter ipſum ſuppoſitum Verbi Divini , non ſolùm per modum principij effectivi , ſed etiam per modum principij formalis , hujuſmodi opera moraliter informantis , modo ſuperiùs explicato : unde cùm ipſum Verbi Divini ſuppoſitum , non contineatur ſub dominio Dei , ſed ſit Deus , ſicut & aliæ perſonæ divinæ , ita nec etiam actiones quæ ſupra illud ſunt reflexivæ , ſubjiciuntur Dei dominio , conſideratæ moraliter , & inquantum formaliter ſupra illud reflectuntur.

115. Ex his triplicem habes ſolutionem ad argumentum principale. Ad confirmationem verò Major diſtinguenda eſt : Valor ſatisfactionis Chriſti ſumitur ex ipſa perſona Verbi , inquantum eſt ſuppoſitum divinum , ſive inquantum terminat naturam divinam , nego Majorem. Inquantum eſt ſuppoſitum humanum , ſive inquantum ſubſiſtit in natura humana , concedo Majorem. Similiter diſtinguo Minorem : Perſona Verbi habet rationem creditoris & offenſi , inquantum eſt ſuppoſitum divinum , & ſecunda Sanctiſſimæ Trinitatis perſona , concedo Minorem. Inquantum eſt ſuppoſitum humanum , nego Minorem & Conſequentiam.

116. Dices , Satisfactio Chriſti eſt infiniti valoris , ut art. præcedenti oſtendimus : Ergo non ſumitur ab ipſa perſona Verbi Divini , inquantum eſt ſuppoſitum humanum , ſed inquantum eſt ſuppoſitum divinum. Conſequentia manifeſta videtur , nam valor infinitus ex aliquo principio infinito ſumi debet : At ſuppoſitum Verbi Divini , inquantum humanum , non eſt infinitum , ſed ſolùm inquantum divinum : Ergo ſi valor ſatisfactionis Chriſti infinitus ſit , à ſuppoſito Verbi Divini , inquantum humanum eſt , ſumi non poteſt.

117. Reſpondeo , conceſſo Antecedente , diſtinguendo Conſequens : Ergo non ſumitur ab ipſa perſona Verbi Divini , inquantum eſt ſuppoſitum humanum : ſi ly *inquantum* ſumatur reduplicativè , & ſignificet cauſam formalem hujus valoris infiniti , concedo. Si ſumatur ſpecificativè , & denotet ſolùm conditionem neceſſariò requiſitam , ad hoc ut perſona Verbi Divini tribuat hunc valorem infinitum ſuis operationibus , nego. Ad probationem ſimiliter conceſſa Majori , diſtinguo Minorem , ſuppoſitum Verbi , inquantum humanum , non eſt infinitum , ſi ly *inquantum* ſumatur reduplicativè , concedo. Si ſumatur ſpecificativè , nego. Solutio patet ex dictis articulo præcedenti , ubi diximus quod quamvis Perſona Verbi Divini eſſet principium per ſe influens valorem infinitum in actiones Chriſti Theandricas , & ſupra ſuppoſitum reflexivas , hunc tamen valorem in Chriſti operibus cauſare non poterat , niſi ſuppoſitâ aliquâ conditione , nimirum unione naturæ humanæ ad divinum ſuppoſitum.

§. V.

Explicatur quarta conditio , & ſatisfactioni Chriſti accommodatur.

QVartò contra noſtram concluſionem objicitur : Ex bonis aliàs debitis nequit fieri ſatisfactio ex toto rigore juſtitiæ : Sed omnes Chriſti actiones & paſſiones erant Deo debitæ multis titulis , nempe titulo gratitudinis , religionis , & obedientiæ ; quamvis enim Chriſtus non ſe præſtitiſſet vadem pro hominibus , nec per conſequens fuiſſet aſtrictus ad exhibendum Deo cõdignam pro illorum offenſis ſatisfactionem , nihilominus obligatus fuiſſet ad exhibendum Deo cultum & honorem debitum pro ſuprema ejus excellentia , & pro beneficijs ab ipſo ejus humanitati collatis : Ergo Chriſtus ſuis actionibus & paſſionibus non potuit Deo ſatisfacere pro peccatis noſtris de toto rigore juſtitiæ. 118.

Reſpondet Suarez hîc diſp. 4. ſect. 6. ſatisfactionem rigoroſam fieri debere ex ijs quæ non ſunt aliàs debita creditori , alio titulo juſtitiæ propriæ & perfectæ , non repugnare tamen rigori ſatisfactionis , quod fiat ex debitis alijs titulis juſtitiæ potentialis & imperfectæ , qualis eſt gratitudo , religio , vel obedientia : unde licèt actiones Chriſti his titulis fuerint Deo debitæ , nihilominus fuerunt ſatisfactoriæ pro peccatis noſtris de toto rigore juſtitiæ. 119.

Verùm hæc ſolutio eſt inſufficiens , Tum quia titulus religionis majorem habet vim ad obligandum , quàm titulus juſtitiæ propriè dictæ , cæteris paribus : neque enim religio juſtitia potentialis & imperfecta eſt , quòd veram & ſtrictiſſimam non inducat obligationem , ſed quòd in nobis non poſſit Deo reddere æquale , perfectâ æqualitate , pro beneficio creationis & conſervationis. Tum etiam , quia falſum eſt , quòd poſſit quis unâ re ſatisfacere duobus titulis , quorum unus ſit juſtitiæ propriæ & perfectæ , alter juſtitiæ imperfectæ & potentialis ; licèt enim hoc verum ſit , quando unus titulus advenit alteri concomitanter , & veluti in confirmationem prioris , non tamen quando quilibet ſe habet per ſe & ſeorſim ; tunc enim quilibet novam & diſtinctam inducit obligationem ; ut patet in eo qui vovit ſe daturum centum nũmos Eccleſiæ , cui etiam alios centum nummos debet titulo mutui : ille enim nequaquam ſatisfaceret ſolvendo tantùm centum , quamvis unus titulus eſſet juſtitiæ imperfectæ & potentialis , nimirum titulus religionis , quo per votum obligatur ad illam ſummam perſolvendam. 120.

Reſpondent ſecundò alij Recentiores , ſatisfactionem Chriſti fuiſſe rigoroſam , quia licèt à Deo alijs titulis poſtulari poſſet , de facto tamen non fuit poſtulata , nec per conſequens in actu ſecundo alijs titulis Deo debita , ſed remotè tantùm 121.

& in actu primo. Quod ſi illis objiciatur, de facto A fuiſſe impoſitum Chriſto præceptum de ſubeunda morte, reſpondent tale præceptum non fuiſſe Chriſto impoſitum, niſi dependenter à voluntate humanitatis, ac proinde liberè potuiſſe eximi ab obedientia illius.

122. Sed in primis hæc ſolutio falſum ſupponit: Nam falſum eſt, præceptum Chriſto impoſitum de ſubeunda morte, à voluntate humanitatis ejus fuiſſe dependens; cùm enim Chriſtus ut homo, verè fuerit Patri ſubjectus, non eſt cur aſſeramus tale præceptum fuiſſe ipſi impoſitum dependenter à voluntate humana. De quo infrà diſp. 21. Deinde, gratis hoc admiſſo, verè fuit debita mors titulo obedientiæ; ratione præcepti impoſiti, B aliàs non adimpleviſſet præceptum moriendo: Ergo verè mors quâ pro nobis Chriſtus ſatisfecit, erat actu Deo debita alio titulo, nimirum obedientiæ.

123. Reſpondent tertiò aliqui ex noſtris Thomiſtis, cum Nazario, & Joanne à S. Thoma, quod actiones Chriſti Domini plures habuerunt infinitates; fuerunt enim infinitæ in genere moris, non ſolùm in ratione meriti & ſatisfactionis, ſed etiam in ratione cultûs divini, gratiarum actionis, obedientiæ &c. propter infinitatem ſuppoſiti divini, gratiarum actionis, obedientiæ &c. propter infinitatem ſuppoſiti divini à quo eliciebantur: unde etſi pluribus titulis debitæ fuerint, po- C tuerunt pro omnibus de rigore Deo ſatisfacere.

124. Hæc ſolutio videtur valde probabilis, obſtat tamen contra illam, quod licèt Chriſti opera plures habeant infinitates, potuerunt tamen exigi à Deo ſecundùm omnes illas, titulo ſupremi dominij, cùm non ſit major ratio cur ſub una quàm ſub alia à Deo prædicto titulo exigi potuerint: Ergo ſub nulla potuerunt mereri de rigore juſtitiæ remiſſionem offenſæ, ſi deberi ex alio titulo obſtet rigori juſtitiæ. Unde

125. Meliùs reſpondetur, quod quando tituli, ſive juſtitiæ ſint, ſive diverſarum virtutum, non multiplicant materiam, poteſt unicâ operatione omnibus ex rigore ſatisfieri, ut conſtat in hoc exemplo. Debeo Petro centum nummos, titulo juſti- D tiæ, ratione contractûs, & titulo obedientiæ quâ præcipitur mihi à ſuperiore ut eos ſolvam, & titulo miſericordiæ, quia ipſe Petrus eſt in neceſſitate conſtitutus propter defectum hujus ſolutionis, & denique titulo religionis, quia voto me obligavi ad ſummam illam perſolvendam; poſſum unâ ſolutione ſatisfacere pro omnibus iſtis titulis, ſolvendo tantùm illa centum: quia diverſi illi tituli, quibus teneor ad ſolvendam illam ſummam, non multiplicant materiam, ſeu debita, ſed ſupra eandem materiam cadunt, quam faciunt pluribus modis debitam. Unde licèt operationes Chriſti fuerint Deo debitæ, titulo religionis, gratitudinis, obedientiæ &c. quia tamen iſti tituli ſupra eaſdem actiones cadebant, potuit Chriſtus ijſdem operationibus Deo pro illis omnibus de rigore ſatisfacere.

126. Vel etiam dici poteſt, ad rigorem juſtitiæ in ſatisfactione, ſufficere quod ſit ex aliàs indebitis à ſatisfaciente ut quod; unde quia ſatisfaciens ut quod fuit ſuppoſitum Verbi, quod debiti habendi eſt incapax, ſatisfactio illius fuit ex toto rigore juſtitiæ, eſto fuerit ex aliàs debitis ab humanitate, quæ non ut quod, ſed ut quo ſatisfecit, quoad elicientiam operum quibus fit ſatisfactio.

127. Dices, Chriſtus ſatisfecit non ut ſubſiſtens in natura divina, ſed ut ſubſiſtens in natura humana: At Chriſtus ut ſubſiſtens in natura humana, capax eſt obligationis: Ergo Chriſtus ut principium quod ſatisfactionis, eſt capax debiti, & conſequenter illius opera fuerunt à ſatisfaciente ut quod alijs titulis debita.

Reſpondeo Chriſtum ſatisfeciſſe ut ſubſiſtentem in natura divina & humana: nam ſi ly *ut* reduplicet rationem formalem influendi valorem infinitum in actiones Chriſti ſatisfactorias, ſatisfecit ut ſubſiſtens in natura divina: ſi verò particula *ut* denotet ſolùm conditionem requiſitam ad influendum talem valorem, ſatisfecit ut ſubſiſtens in natura humana. Ut autem ſatisfactio Chriſti ſit de toto rigore juſtitiæ, ſufficit eſſe ex indebitis alio titulo à ſatisfaciente ut quod, reduplicato principio influente valorem, etſi ab illo debeantur, reduplicatâ conditione ad influendum valorem ſatisfactorium requiſitâ. 128.

§. VI.

Alia objectio ſolvitur.

OBjicies ultimò contra noſtram aſſertionem: Satisfactio rigoroſa inducit obligationem juſtitiæ in creditore, vel in perſona offenſa ad illam acceptandam: At Chriſti ſatisfactio non inducebat in Deo obligationem juſtitiæ, ſed duntaxat fidelitatis, aut veracitatis, ad acceptandam Chriſti ſactisfactionem, cùm in Deo non detur juſtitia commutativa, ut in Tractatu de voluntate Dei diſp. 7. art. 1. oſtendimus: Ergo ſatisfactio Chriſti non fuit de rigore juſtitiæ. 129.

Reſpondeo primò, negando Majorem: licèt enim frequenter reſultet in eo cui fit ſatisfactio, obligatio ad illam acceptandam, quando fit in materia debita, nihilominus hoc non requiritur eſſentialiter & indiſpenſabiliter ad ſalvandum ſtrictum rigorem ſatisfactionis, ut oſtendunt Thomiſtæ contra Vazquem. Ratio fundamentalis ſumitur ex differentia quæ eſt inter juſtitiam & alias virtutes; aliæ enim virtutes non habent medium rei, ſed rationis, variabile juxta variationem ſubjecti, & aliarum circunſtantiarum; juſtitia verò habet medium rei, non rationis, ſubindeque omnino invariabile, unde variatis extremis, vel circunſtantijs, non variatur. Quapropter quando aliquis facit actum juſtitiæ ad alterum, ſive ſciat, ſive neſciat, ſive acceptet, ſive non, dummodo remaneat medium rei, ſcilicet perfecta æqualitas inter ſatisfactionem & debitum, remanet actus juſtitiæ. Unde ad ſatisfactionem rigoroſam non requiritur neceſſariò quod ille cui exhibetur, obligetur ex juſtitia ad illam acceptandam, ſed ſufficit quod non poſſit ex juſtitia majorem exigere. 130. E

Reſpondeo ſecundò, quod licèt ſatisfactio rigoroſa cauſaret inter homines debitum ſtrictæ juſtitiæ in eo cui exhibetur, hoc tamen non haberet locum in Deo. Ratio diſparitatis eſt, quia ſicut relationes ex genere ſuo mutuæ, quando transferuntur in Deum in ordine ad creaturas, non ſunt relationes mutuæ, ſaltem realiter, eò quòd habeant extrema diverſi ordinis, ut patet in maternitate B. Virginis: licèt enim relatio matris & filij ex natura ſua ſit mutua, & ſe teneat ex parte utriuſque extremi, in Chriſto tamen non eſt relatio realis filiationis in ordine ad B. Virginem; quia cùm Verbum Divinum ſit ordinis ſuperioris & increati, eſt incapax recipiendi in tempore 131.

novam aliquam relationem realem. Ita similiter, quamvis satisfactio condigna & rigorosa, causaret inter homines obligationem illam acceptandi in eo qui exhibetur, non tamen in Deo, quia Deus est superioris ordinis, & habet dominium absolutum & universale super omnia.

A

ARTICVLVS V.

A qua virtute satisfactio Christi processerit?

EXplicatis conditionibus ad rigorem justitiæ in satisfactione Christi requisitis, supereſt ad hujus disputationis complementum, ut principium à quo fuit elicita talis satisfactio declaremus. In cujus difficultatis resolutione variè opinantur Authores, quibusdam asserentibus cum Vazque & Vincentio Asturicensi, illam non fuisse elicitam ab unica tantùm virtute, sed à pluribus simul concurrentibus ad satisfaciendum; alijs contendentibus cum Suare, & Lorca, eam à virtute Religionis processisse; alijs verò sentientibus cum Medina, Alvare, & Nazario, eam fuisse actum justitiæ commutativæ: quæ sententia probabilior est, & in Schola D. Thomæ communior. Unde sit

B

C

§. I.

Rejectis duabus primis sententijs, tertia ut probabilior eligitur.

132. DIco primò, satisfactionem Christi non fuisse elicitam à pluribus virtutibus, sed ab aliqua speciali.

Probatur breviter: Actus qui versatur circa objectum honestum, quod à pluribus virtutibus non respicitur, non elicitur à pluribus virtutibus, sed ab aliqua speciali, quæ circa tale objectum versatur: Atqui satisfactio Christi versatur circa objectum honestum, quod à pluribus virtutibus non respicitur: Ergo non à pluribus virtutibus, sed ab aliqua speciali fuit elicita. Major est certa, nulla enim virtus potest elicere aliquem actum in quo non reluceat ratio formalis sui objecti. Minor verò sic ostenditur. Objectum satisfactionis Christi est compensare injuriam Deo illatam per peccatum, & inter Deum offensum, & homines peccatores, perfectam constituere æqualitatem: At hoc, ut per se constat, ad omnes virtutes non spectat, sed ad aliquam specialem: Ergo &c.

D

133. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. Quotiescunque in aliquo actu reperitur speciale bonum, specialem habens difficultatem objectivam, debet poni specialis virtus, ad illum eliciendum; virtutes enim non ponuntur in anima, nisi ad vincendas difficultates quæ reperiuntur in prosecutione honesti: Sed in satisfactione Christi reperitur speciale bonum, specialem habens difficultatem objectivam, scilicet compensationem divinæ injuriæ ad æqualitatem: Ergo debet poni specialis virtus ad illam eliciendam.

E

134. Confirmatur ampliùs: In nobis satisfactio imperfecta quam Deo exhibemus pro peccatis nostris, non procedit à pluribus virtutibus, sed ab aliqua speciali & determinata, scilicet à pœnitentia: Ergo etiam satisfactio perfecta & condigna, quam Christus Deo obtulit pro peccatis nostris, debuit ab aliqua virtute determinata procedere.

Dico secundò, satisfactionem Christi non fuisse elicitam à virtute religionis.

Probatur: Ad religionem pertinet exhibere debitum honorem Deo, inquātum est primum principium creationis & gubernationis rerum, & per hoc distinguitur ab alijs virtutibus, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 81. art. 3. At Christi satisfactio non ordinabatur formaliter ad exhibendam reverentiam Deo, ut primo rerum principio, sed potiùs ut offenso per peccata hominum: Ergo non procedebat à virtute religionis. 135.

Dico tertiò, specialem illam virtutem à qua satisfactio Christi fuit elicita, pertinere ad justitiam, non legalem, aut distributivam, sed commutativam. 136.

Prima pars hujus assertionis breviter suadetur. Ubi est verum & proprium jus ad satisfactionem exigendam, constituenda est aliqua virtus ad justitiam pertinens, quæ talem satisfactionem exhibeat: Sed in Deo erat verum & proprium jus, ut satisfactionem exigeret à Christo pro peccatis hominum: Ergo virtus quæ Christum inclinabat ad talem satisfactionem Deo exhibendam, pertinebat ad justitiam. Major est evidens, jus enim servandum vel reparandum ubi læsum fuerit, est proprium objectum justitiæ. Minor etiam est certa, quia cùm Christus se præstitisset vadem & fidejussorem pro hominibus, erat obligatus ad satisfaciendum Deo pro illis: quando enim debitor principalis est insolubilis, tunc fidejussor tenetur pro illo solvere, & potest cogi à creditore, ut videmus quotidie fieri in civilibus: Ergo in Deo erat verum & proprium jus ut satisfactionem exigeret à Christo pro peccatis hominum.

Probatur etiam secunda pars, quæ asserit satisfactionem Christi ad justitiam legalem aut distributivam non pertinere. Justitia legalis, quæ solùm inter cives & rempublicam versatur, non respicit illatæ injuriæ compensationem, sed potiùs boni communis promotionem: Atqui satisfactio Christi, non per se primò ordinatur ad bonum totius generis humani, sed potiùs ad bonum divinum, compensando injuriam Deo illatam: Ergo satisfactio Christi ad justitiam legalem non pertinet. 137.

Quod verò non pertineat ad distributivam, manifestum est, quia hæc justitia non habet constituere æqualitatem arithmeticam, seu rei ad rem, hoc enim est proprium commutativæ, sed geometricam tantùm, distribuendo communia bona secundùm conditionem & dignitatem uniuscujusque: At Christi satisfactio non est hujusmodi, sed constituit æqualitatem rei ad rem, ut ex dictis art. 2. constat: Ergo ad justitiam distributivam non pertinet. Addo quod justitia distributiva per se primò respicit distributionem bonorum communium reipublicæ, quod non attenditur in satisfactione Christi. 138.

Ex his probata manet tertia pars conclusionis: cùm enim triplex tantùm detur species justitiæ propriè dictæ, nimirum legalis, distributiva, & commutativa, si Christi satisfactio pertineat ad justitiam propriè dictam, eaque non sit legalis, vel distributiva, supereſt tantùm quod sit commutativa. Unde in Scriptura Christi satisfactio vocatur nomine emptionis, redemptionis, solutionis pretij &c. ut patet 1. ad Corinth. 6. & 7. 1. Petri 1. Psalmo 129. qui omnes sunt actus justitiæ commutativæ: imò Psal. 88. secundùm expositionem Augustini, vocatur nomine commutatio- 139.

nis, dum dicitur, *Exprobraverunt commutationem Christi tui:* commutatio autem est actus justitiæ commutativæ.

140. Confirmatur: Ad justitiam commutativam duo requiruntur & sufficiunt, scilicet stricta obligatio ad solvendum debitum, & perfecta æqualitas in compensatione illius; unde religio, pœnitentia, gratitudo, & similes virtutes quæ sunt ad alterum, deficiunt à ratione strictæ justitiæ, & constituuntur partes potentiales illius; quia vel à ratione perfectæ æqualitatis, vel à ratione stricti debiti & obligationis recedunt, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 80. Sed in Christi satisfactione hæ duæ conditiones reperiuntur, fuit enim condigna & æqualis offensæ, imò & superexcedens, ut suprà ostendimus; & aliunde, cùm pro hominibus se vadem & fidejussorem Christus præstitisset, tenebatur ex justitia ad solvendum debitum: Ergo satisfactio Christi fuit actus justitiæ commutativæ.

§. II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

141. Objicies primò: Inter patrem & filium, dominum & servum, non datur justitia commutativa, ut sæpe docent Aristoteles & D. Thomas: Sed Christus est Filius Dei, & inquantum homo, servus illius, juxta illud Prophetæ Psal. 115. *O Domine quia ego servus tuus:* Ergo inter Christum & Deum non potest esse justitia commutativa, subindeque nec satisfactio Christi ab illa procedere.

142. Confirmatur: Justitia commutativa non est nisi inter æquales, nam sicut justitia legalis est partis ad totum, & distributiva totius ad partes, ita commutativa est partis ad partem, id est æqualis ad æqualem: Sed Christus, inquantum Deo satisfaciebat, non erat ipsi æqualis, quia satisfaciebat inquantum homo, ideòque ut minor Deo: Ergo satisfactio illius non procedebat à justitia commutativa.

143. Ad objectionem respondeo quod licèt apud homines inter patrem & filium, dominum & servum, non possit reperiri justitia commutativa; præsertim si sit sermo de filio nondum emancipato, sed sub tutela parentum constituto; benè tamen inter Christum & Deum. Ratio disparitatis est, quia apud homines filius, ut talis, nunquam potest esse æqualis patri in jure proprietatis, cùm nihil habeat filius, ut talis, quod à patre per voluntariam & gratuitam communicationem non acceperit; & similiter servus nihil habeat, quod non pertineat ad dominum, cui legali vinculo subjicitur.

Adde etiam quod filius non potest reddere aliquid æquivalens aut adæquans esse naturale, quod à patre gratuitâ communicatione accepit, propter quod Aristoteles ait, quod dijs, parentibus, & magistris, æquale reddere non valemus. Hæc autem in Christo locum non habent, quia cùm sit Deus & homo simul, ratione suppositi divini, habet æquale jus & dominium in proprias operationes, ac ipse Deus; unde est ipsi æqualis in jure proprietatis; & licèt sit Filius Dei, non tamen accipit esse gratuitò & liberè, sicut filius in humanis recipit à patre, sed necessariò & per modum naturæ; nec est inferior Patri, sed æqualis perfectionis & dignitatis cum ipso, juxta illud Apostoli ad Philippen. 2. *Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo*; unde inter Christum & Deum, faciliùs quàm inter patrem & filium in humanis, reperiri potest justitia commutativa.

144. Ad confirmationem, concessâ Majori, distinguo Minorem: Christus inquantum Deo satisfecit, non erat ipsi æqualis, si ly *inquantum* reduplicet supra principium quo satisfactionis, concedo Minorem. Si reduplicet supra principium quod, nego Minorem. Similiter ad probationem Minoris, eadem distinctio adhiberi debet. Adde etiam ad justitiam commutativam non requiri omnimodam æqualitatem inter personam satisfacientem, & illam cui fit satisfactio, sed sufficere æqualitatem in jure proprietatis, ut suprà dicebamus. Licèt autem Christus, inquantum homo, non sit æqualis Deo in jure proprietatis, benè tamen inquantum suppositum divinum, sub hac enim ratione habet æquale jus in suas operationes, ac ipse Deus.

145. Objicies secundò: Christus non erat obligatus ex justitia ad satisfaciendum Deo pro offensis hominum: Ergo satisfactio Christi non fuit actus justitiæ commutativæ. Consequentia videtur manifesta, si enim aliquis non teneatur alteri satisfacere, hujusmodi satisfactio non erit actus justitiæ, sed benevolentiæ & charitatis: Ergo idem dicendum erit de satisfactione Christi, si ad illam non sit obligatus ex justitia. Antecedens verò probatur. Ex nullo alio capite Christus tenebatur pro peccatis hominum mori & satisfacere, nisi quia præceptum moriendi acceperat, juxta illud Joan. 14. *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio:* Atqui tale mandatum non obligat illum ex justitia, sed ex obedientia, & charitate: Ergo Christus non erat obligatus ex justitia ad satisfaciendum Deo pro peccatis hominum, ac proinde ex sola charitate & misericordia pro peccatis humani generis satisfecit, & ut dicitur Isaïæ 53. *Oblatus est, quia ipse voluit.*

146. Respondeo negando Antecedens, licèt enim Christus absolutè non esset obligatus ex justitia ad satisfaciendum Deo pro peccatis generis humani, nihilominus quatenus erat caput hominum, & inquantum se præstiterat vadem & fidejussorem pro illis, tenebatur ex justitia satisfacere; quia, ut sæpe diximus, quando debitor principalis est insolubilis, ille qui se præstitit vadem pro illo, obligatur ex justitia ad satisfaciendum & solvendum: nihilominus quia Christus ex infinita charitate & misericordia, talem obligationem & debitum in se suscepit, Propheta dicit, *Oblatus est, quia ipse voluit.*

147. Instabis, Fidejussor non majorem in se suscipit obligationem, quàm haberet debitor principalis: Sed homo, qui erat debitor principalis, non tenebatur ex justitia satisfacere: Ergo nec Christus. Major est certa, Minor probatur. Obligatio satisfaciendi ex justitia, ortum non habet nisi ex justitia violata; ubi enim justitia violata non est, ipsa justitia non exigit nec præcipit compensationem: Sed homines peccando non violant semper justitiam specialem & propriè dictam; aliàs enim in quolibet peccato duæ deformitates reperirentur: v. g. in actu intemperantiæ, deformitas intemperantiæ, & præterea deformitas injustitiæ specialis, quæ diversæ deformitates constituerent talem actum intra diversam speciem peccati, & sic tenerentur homines se accusare in confessione de duplici illa deformitate & malitia: Ergo &c.

148. Respondeo distinguendo Minorem: Homo non tenebatur ex justitia satisfacere, Per se, nego Mi-

norem. Per accidens, & ob impotentiam exhibendi ſatisfactionem condignam & æqualem, concedo Minorem, & nego Conſequentiam.

Explicatur ſolutio: Ad juſtitiam commutativam pertinet reddere æquale, non ſolùm pro rebus exterioribus injuſtè acceptis, ſed etiam pro injurijs illatis. Dupliciter autem poteſt contingere quod aliquis non obligetur ex juſtitia commutativa ad exhibendum alteri condignam ſatisfactionem: Primò per ſe, & ob defectum obligationis; quo pacto ſuperior & dominus non tenetur exhibere ſatisfactionem inferioribus & ſubditis. Secundò poteſt aliquis eximi ab obligatione ſatisfaciendi ad æqualitatem, per accidens, ratione ſcilicet impotentiæ faciendi perfectam æqualitatem, nemo enim tenetur ad impoſſibile. Unde cùm nullus homo poſſit Deo ſatisfacere ad æqualitatem pro beneficijs acceptis, vel pro injurijs illatis, per accidens non tenetur ex juſtitia commutativa Deo ſatisfacere ad æqualitatem, ſive pro peccatis commiſſis, ſive pro beneficijs acceptis. Veruntamen quia aliunde tenetur homo facere ſaltem quod poteſt, ponitur in eo virtus religionis, & virtus pœnitentiæ, per quas Deo aliquo modo ſatisfaciat, ſaltem imperfectè, pro beneficijs acceptis, & pro injurijs illatis. In Chriſto verò hoc non habet locum, quia poterat exhibere Deo æqualem & condignam ſatisfactionem pro peccatis hominum, quorum vadem ac fidejuſſorem ſe præſtiterat: unde ex rigoroſa juſtitia obligatus erat ad exhibendam Deo talem ſatisfactionem.

149. Ad id verò quod ſubjungitur, nimirum quod obligatio ſatisfaciendi ex juſtitia, ortum non habet niſi ex juſtitia violata &c. negandum eſt quod homines peccando non violent juſtitiam propriè dictam: in quolibet enim peccato, v. g. intemperantiæ, involvitur duplex deformitas; una contra virtutem temperantiæ, ratione converſionis ad objectum contrarium rationi, & honeſtati virtutis temperantiæ; & hæc deformitas conſtituit rationem ſpecificam talis actûs peccaminoſi: alteram verò injuſtitiæ, quæ eſt generalis, & communis omnibus peccatis; quia per quodlibet peccatum mortale aufertur à Deo ratio ultimi finis, ſecundùm affectum, & ponitur in creatura, cui Deus poſtponitur, quod eſt actus maximæ injuſtitiæ. Nec propterea quodlibet peccatum, ratione illius duplicis deformitatis, conſtituitur in duplici ſpecie; quia ut diximus in Tractatu de peccatis, illæ deformitates, quæ ſunt conditiones generales omnium peccatorum, non conſtituunt actum peccaminoſum in diverſa ſpecie peccati, niſi quando per ſe & veluti directè intenduntur à peccante. Sicut conditio generalis inobedientiæ, quæ involvitur in tranſgreſſione cujuſlibet præcepti, non conſtituit ſpeciale peccatum inobedientiæ, niſi quando per ſe intenditur, & quando ex contemptu præcipientis, vel præcepti, homo illud tranſgreditur: ideòque pœnitentes non tenentur ſe accuſare in confeſſione de illa deformitate injuſtitiæ, vel inobedientiæ, in quolibet peccato involuta & contenta.

150. Objicies tertiò: In anima Chriſti non reperitur juſtitia commutativa: Ergo ſatisfactio Chriſti non poteſt eſſe actus talis virtutis. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Unio humanitatis ad Verbum non reddit animam Chriſti, ejuſque potentias, capaces alicujus virtutis infuſæ, cujus alij homines non ſint capaces: Sed alij homines non ſunt capaces juſtitiæ commutativæ in ordine ad Deum, ut communiter docent noſtri Thomiſtæ, aſſerentes non dari juſtitiam commutativam hominis ad Deum: Ergo nec anima Chriſti. Major probatur: Per talem unionem non eſt aucta potentia obedientialis animæ Chriſti ad gratiam, ratione cujus recipiebat virtutes à gratia habituali emanantes: Ergo per illam anima Chriſti non fuit reddita capax alicujus virtutis, cujus cæteri homines capaces non ſint. Adde etiam ſubjectum immediatum virtutum in Chriſto, non eſſe ſuppoſitum divinum, ſed potentias animæ rationalis, quæ in Chriſto & in alijs hominibus ſunt ejuſdem ſpeciei.

151. Confirmatur: Gratia Chriſti in eſſe phyſico conſiderata, & quatenus ex ea procedunt virtutes infuſæ, eſt prorſus ejuſdem ſpeciei cum gratia cæterorum hominum: Ergo non poteſt in Chriſto eſſe radix alicujus virtutis, quam non poſſit producere in alijs hominibus; ſubindeque ſi in nobis non poſſit eſſe juſtitia commutativa in ordine ad Deum, nec in Chriſto reperiri poterit.

152. Ad objectionem reſpondeo, negando Antecedens, ad cujus probationem, nego Majorem. Ad probationem illius, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam. Licèt enim non fuerit aucta potentia obedientialis animæ Chriſti, fuit tamen appoſita quædam conditio, ratione cujus anima Chriſti fuit capax juſtitiæ commutativæ, ſcilicet æqualitas perfecta in compenſatione injurię Deo illatæ, defectu cujus purus homo eſt incapax talis virtutis.

Ad id verò quod ſubjungitur, dicendum eſt, quod licèt potentiæ animæ Chriſti ſint ſubjectum quo & immediatum virtutum, ſubjectum tamen quod & principale, eſt ipſum ſuppoſitum: unde cùm ſuppoſitum Chriſti eſſet infinitæ dignitatis, & poſſet influere infinitum valorem in ejus operationes meritorias & ſatisfactorias, in eo potuit eſſe virtus juſtitiæ commutativæ, quæ in alijs hominibus reperiri nequit; cùm nullum ſuppoſitum creatum, in actus à ſe elicitos valorem infinitum influere poſſit, nec per conſequens pro offenſis proprijs vel alienis, ad æqualitatem Deo ſatisfacere; quod tamen requiritur ad juſtitiam commutativam, ut ex ſuprà dictis patet.

153. Ad confirmationem, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam; licèt enim gratia, in eſſe phyſico conſiderata, ſit ejuſdem ſpeciei in Chriſto & in alijs hominibus; poteſt tamen in Chriſto eſſe radix alicujus virtutis, quam non poteſt producere in alijs hominibus. Ratio eſt, quia gratia, cùm ſit forma quædam accidentalis, perficit ſubjectum in quo recipitur, juxta modum & capacitatem illius; unde pro diverſitate ſubjectorum, diverſas producit virtutes: Nam in Angelis non producit virtutes moderatrices paſſionum, ſicut in hominibus; quia Angeli, cùm careant paſſionibus, non ſunt capaces illarum virtutum. In nobis producit pœnitentiam, non verò in Chriſto, quia cùm eſſet ab intrinſeco impeccabilis, erat incapax talis virtutis. In viatoribus cauſat fidem & ſpem, in comprehenſoribus lumen gloriæ, & viſionem beatam. In conjugibus caſtitatem conjugalem, in perpetuò continentibus virginitatem. Denique *ſicut aqua* (inquit Chryſoſtomus) *cùm unius ſit ſpeciei, vario modo operatur, dealbans in lilio, rubricans in roſa, purpuriſſans in viola.* Ita gratia, licèt una & ſimplex qualitas ſit, varios tamen, juxta diverſam ſubjectorum in quibus recipitur

cipitur dispositionem, seu capacitatem, operatur A
effectus; & in Christo producit justitiam commutativam, non verò in aliis hominibus. Nec mirum, sicut enim Christo non conferebat aliquem effectum secundarium, quem causat in alijs hominibus, nimirum filiationem adoptivam; quia Christus, cùm esset Filius Dei naturalis, erat incapax adoptionis: ita & eadem gratia potest in illo esse radix alicujus virtutis, quam non potest producere in alijs hominibus, ob illorum incapacitatem. Ex his

154. Inferes primò, quod si humanitas Christi relinqueretur à Verbo, amitteret justitiam commutativam ad Deum, sicut tunc eo ipso talis homo fieret Filius Dei adoptivus; quia in tali casu B
humanitas Christi esset quidem incapax justitiæ commutativæ ad Deum, eò quòd non posset esse principium satisfactionis infinitæ, sed fieret capax filiationis adoptivæ, quia ille homo Filius Dei naturalis esse desineret.

155. Inferes secundò, justitiam commutativam Christi & nostram esse diversæ rationis & speciei, quia habent actus & objecta diversæ rationis: actus enim nostræ justitiæ commutativæ, ex Aristotele 5. Ethic. cap. 2. est actio humana constituens perfectam æqualitatem inter hominem & hominem: actus verò justitiæ commutativæ Christi, est actio Theandrica constituens perfectam æqualitatem inter Deum offensum, & humanum genus C
offendens; unde hæc justitia pertinet ad ordinem hypostaticum, & soli personæ divinæ in natura assumpta competere potest; nostra verò spectat ad ordinem naturæ, vel gratiæ. Item objectum justitiæ Christi est jus divinum, nostræ humanum, quæ jura sunt diversissimæ rationis. Denique justitia nostra commutativa, habet tantùm rationem justitiæ; justitia verò commutativa Christi, ita in se habet rationem formalem justitiæ, ut etiam eminenter contineat rationem misericordiæ, magnificentiæ, & religionis. Ita enim reddit æquale Deo pro offensis, in quo consistit ratio justitiæ, quod etiam reddat superabundans, in quo consistit virtus magnificentiæ; D
& hæc ratio non potest ab alia separari, quia implicat Deo reddi æquale pro offensis, nisi etiam reddatur superabundans; sola enim satisfactio suppositi divini potest esse æqualis offensæ, & hæc necessariò est superabundans & excedens. Similiter justitia commutativa Christi continet eminenter rationem misericordiæ, quia non potest suppositum divinum, cùm sit impeccabile, reddere Deo æquale pro offensis proprijs, sed tantùm pro alienis. Continet etiam eminenter virtutem religionis, quia suppositum divinum non potest Deo reddere æquale pro offensis, nisi exhibendo actum valoris simpliciter infiniti, atque E
adeò nisi etiam reddatur æquale Deo pro ipsius excellentia & beneficijs ab eo collatis: Ergo justitia commutativa Christi, ita in se habet formaliter rationem justitiæ, quòd eminenter contineat virtutem magnificentiæ, misericordiæ, & religionis. Et per hoc maximè commendatur excellentia talis iustitiæ, utpote quæ maximè accedat ad perfectionem eminentialem divinorum attributorum.

DISPVTATIO V.

De motivo Incarnationis.

Ad articulum 3. & 4. D. Thomæ.

EXplicatâ Incarnationis possibilitate, convenientiâ, & necessitate, consequens est ut causam illius motivam investigemus, & finem propter quem à Deo facta est declaremus, de quo agit Sanctus Doctor art. 3. & 4. hujus quæstionis.

ARTICVLVS PRIMVS.

An Deus, ex vi decreti quod habuit, carnem sumpsisset, Adamo non peccante?

CErtum est, Deum potuisse carnem assumere, F
etiam si Adam non peccasset, cùm Incarnatio cum peccato essentialem nexum non habeat: unde solùm difficultas est de eo quod fuisset de facto, si Adam non peccasset. Dixi verò *ex vi decreti quod Deus habuit*, nam utrum si homo non peccasset, habuisset Deus aliud decretum assumendi carnem, non propter remedium peccati, sed propter alia motiva, res est omnino incerta & dubia; cùm hoc non possit colligi ex Scriptura, per quam solùm nobis innotescunt quæ ex sola Dei voluntate dependent. Unde D. Thomas 1. Timoth. 1. lect. 4. *Deus ordinavit fienda, secundùm quod res fiendæ erant, & nescimus quid ordinasset, si non præscivisset peccatum.* Solùm ergo difficultas est, an ex vi præsentis decreti, Verbum carnem assumeret, Adamo non peccante, quod idem est ac inquirere, an detur in Deo decretum aliquod efficax mittendi Verbum in carne, non connexum cum peccato, vel omne decretum efficax quod de Incarnatione datur in Deo, sit cum peccato connexum? Si enim hoc secundum dicatur, non veniret Christus ex vi præsentis decreti, Adamo non peccante; si verò asseratur primum, veniret peccato Adami non existente. Hoc præmisso.

In hujus celebris difficultatis resolutione, duæ 25
versantur oppositæ sententiæ: Altera est negativa, quam amplectuntur Thomistæ cum Angelico Præceptore hîc art. 3. & ex Patribus Societatis Vazquez, Valentia, Lessius, Delugo, Theophilus Raynaudus, Amicus, Peravius, & alij: Altera affirmativa, quam tuentur Scotus & ejus discipuli, qui docent Incarnationem fuisse à Deo efficaciter volitam duplici decreto, altero terminato ad substantiam Incarnationis, altero terminato ad circunstantiam passibilitatis; primumque independens fuisse à futuritione peccati & prævisione illius; secundum verò fuisse à peccato dependens, ac proinde venturum Christum ex vi primi decreti, Adamo non peccante, non quidem in carne passibili, sed in impassibili. Suarez verò, Ysambertus, Martinonus, alijque ex Recentioribus, licèt cum Scoto conveniant in hoc decreto statuendo, ab illo tamen dissentiunt, in eo quod Scotus asserit remedium peccati non fuisse motivum substantiæ Incarnationis ex vi primi de-

creti, sed solùm circunstantiæ passibilitatis: Suarez autem, etsi substantiam Incarnationis ex vi primi decreti volitam esse doceat ob excellentiam mysterij, tanquam motivum sufficiens, asserit tamen ex vi secundi decreti volitam fuisse non solùm circunstantiam, sed etiam substantiam Incarnationis, ob remedium peccati, tanquam motivum sufficiens, ut sic salvet Verbum incarnatum fuisse propter nostram salutem; nec inconveniens reputat eundem effectum à duplici causa adæquata finali procedere.

§. I.

Conclusio negativa statuitur, & ratione D. Thomæ suadetur.

DIco igitur: ex vi præsentis decreti, Verbum Divinum carnem humanam non assumpsisset, si homo non peccasset.

3. Probatur conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 3. ad hanc formam redacta. Decretum Incarnationis, cùm sit supra naturæ debitum, nonnisi per revelationem nobis innotescere potest: At quotiescunque Scriptura Sacra, Concilia, vel SS. Patres, quibus Deus suam voluntatem revelavit, de hujusmodi decreto faciunt mentionem, aliam ejus causam motivam non assignant, quàm liberationem à peccato, seu redemptionem hominis à servitute peccati: Ergo ex vi decreti quod Deus habuit de facto, Verbum carnem non assumpsisset, Adamo non peccante. Major est certissima, unde tota difficultas devolvitur ad Minorem, quæ quoad singulas partes probatur.

4. In primis ergo plura extant Scripturæ testimonia, quibus apertè significatur, Deum non venisse in mundum per Incarnationem, nisi ut peccatores salvos faceret: Matth. 18. & Lucæ 19. *Venit filius hominis quærere & salvum facere quod perierat.* 1. ad Timoth. 1. *Fidelis sermo & omni acceptione dignus, quod Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.* Lucæ 5. *Non egent qui sani sunt medico, sed qui malè habent, non veni vocare justos, sed peccatores ad pœnitentiam*: quod est idem ac si diceret, non venissem nisi ægroti opus habuissent medico, seu totum humanum genus eguisset redemptione. Denique Joan. 3. Christus dicebat: *Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam. Non enim misit Deus filium suum in mundum, ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum.* Eadem etiam & non alia assignatur ratio à Concilijs, præcipuè à Nicæno in Symbolo fidei, ubi dicitur: *Qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de cœlis, & incarnatus est de Spiritu Sancto, & homo factus est.*

5. Accedunt testimonia SS. Patrum: Irenæus enim lib. 5. adversùs hæreses cap. 14. sic ait, *Si non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset.* Athanasius orat. 3. contra Arrianos: *Quod autem Filius Dei homo factus est, nunquam accidisset, nisi hominum necessitas causam præbuisset.* Nazianzenus orat. 36. *Quænam humanæ propter nos susceptæ naturæ causa extitit? Nempe ut nos omnes salutem adipiscaremur. Quid enim aliud afferri potest?* Cyrillus Alexandrinus dialog. 5. de Trinit. circa medium: *Si non peccassemus, neque factus esset nobis similis filius Dei.* Ambrosius lib. de Incarnationis Dominicæ sacramento cap. 6. *Quæ erat causa Incarnationis, nisi ut caro quæ peccaverat redimeretur?* Augustinus serm. 8. de verbis Domini, *si homo non peccasset, filius hominis non venisset.* Et serm. sequenti, *Nulla causa fuit veniendi Christo Domino, nisi peccatores salvos facere: tolle morbos, tolle vulnera, nulla est medicinæ causa.* Item in oratione ad B. Virginem, sic eam alloquitur: *Ut quid nescium peccati pro peccatoribus pareres, si deesset qui peccasset? aut quid mater fieres Salvatoris, si nulla esset indigentia salutis?* Leo Papa Serm. de Nativit. *Si homo ad imaginem & similitudinem Dei factus in suo honore permansisset, nec diaboli fraude deceptus, à lege sibi posita per concupiscentiam deviasset, Creator mundi creatura non fieret; neque aut sempiternus temporalitatem subiret, aut æqualis Deo Patri Filius, formam servi & similitudinem carnis peccati assumeret.* Petrus Cellensis Abbas in lib. de panibus: *Non inclinaret cœlos partus virgineus, si pomum prohibitum non contingeret Evæ tactus temerarius.* Demum Abbas Rupertus de operibus Spiritus Sancti cap. 6. Christum alloquens, *Et siquidem* (inquit) *multùm tibi debemus nos Deus Christe, quia homo factus es: At tu è contra multùm nobis debes homo Christe, quia propter nos in Deum assumptus es: nam nisi fuissemus peccatores, causa cur tu assumi in Deum deberes, nulla fuisset, &c. Nisi peccassent servi, nec assumpta fuisset in Dominum Deum natura servilis.*

6. Huic rationi D. Thomæ duas adhibent responsiones Adversarij. Aliqui enim in primis dicunt Scripturam, & SS. Patres, non assignare quidem aliam rationem Incarnationis, quàm reparationem generis humani, sive remedium peccati, sed ex hoc non sequi eam esse solam, aut etiam præcipuam, quia ex authoritate negativa nihil concluditur.

7. Verùm hæc responsio nullius est momenti: cùm enim de illis quæ ex sola Dei voluntate dependent, non possimus aliam habere notitiam, nec aliter sentire, quàm secundùm quod in Sacra Scriptura traduntur, & ex sola Dei voluntate pendeat ordinare Incarnationem ad hunc aut illum finem, benè sequitur quod si non alia assignatur illius ratio à Scriptura & SS. Patribus, præter generis humani reparationem, non aliam quoque nos assignare possimus.

8. Addo quod in rebus magni momenti, optimum est argumentum ex authoritate negativa Sacræ Scripturæ: unde quia Scriptura Sacra ubi loquitur de mundi creatione, unius tantùm mundi facit mentionem, per legitimam consequentiam deducimus esse tantùm unum mundum. Similiter quia facit tantùm mentionem de Incarnatione secundæ personæ Trinitatis, credimus eam tantùm fuisse incarnatam. Item quia tres solùm personas in Deo nominat, nusquam verò quatuor, tres tantùm esse personas in Deo, ut certissimum fidei dogma recipitur.

Addo etiam quod aliqui ex SS. Patribus jam citatis, non solùm dicunt Verbum fuisse incarnatum, ob reparationem generis humani, sed insuper etiam asserunt, quod non fuisset incarnatum, peccato non existente; & sic hæc solutio eorum testimonijs applicari nequit.

Secundò respondent Scoti Discipuli, Scripturam, Concilia, & SS. Patres, locis citatis, assi-

gnare ſolùm rationem Incarnationis quoad modum, non autem quoad ſubſtantiam; quia ſcilicet facta eſt in carne paſſibili, propter remedium peccati, non autem abſolutè quoad ſubſtantiam: unde dicunt quod ſi Adam non peccaſſet, Verbum non fuiſſet quidem incarnatum in carne paſſibili & mortali, abſolutè tamen, & quoad ſubſtantiam, incarnatum fuiſſet.

10. Sed hæc reſponſio, quæ eſt azylum ordinarium Adverſariorum, facilè poteſt convelli. Primò quia SS. Patres non dicunt quod Deus propter nos factus eſt paſſibilis, humanitate aſſumptâ, ſed aſſerũt quod propter nos factus eſt homo: Neque dicunt propter ſe aſſumpſiſſe naturam humanam, & propter nos tantùm eam addidiſſe paſſibilem, ſed aſſerunt abſolutè propter nos aſſumpſiſſe ipſam naturam humanam.

11. Secundò SS. Patres locis citatis aſſerunt, quod niſi homines indiguiſſent redemptione, Verbum non eſſet homo, nec fieret creatura: Sed hoc non potuiſſent aſſerere abſolutè, ſi non exiſtente peccato Verbum fuiſſet incarnatum abſolutè & quoad ſubſtantiam, licèt non in carne paſſibili; quia homo impaſſibilis eſt verè & propriè homo, & creaturæ impaſſibiles, ut Angeli, ſunt æquè propriè creaturæ, ac paſſibiles: Ergo hæc ſolutio menti Sanctorum Patrum non congruit.

12. Tertiò ſequitur ex hac ſolutione impropriè dici in Symbolo, Verbum Divinum propter noſtram ſalutem deſcendiſſe de cœlis: Sed hoc non eſt dicendum: Ergo nec illud. Sequela probatur. Idem eſt Verbum propter noſtram ſalutem deſcendiſſe de cœlis, & fuiſſe carnem factum propter noſtram ſalutem: At impropriè affirmatur aſſumpſiſſe carnem propter noſtram ſalutem, ſi noſtra ſalus non fuit ratio aut motivum Incarnationis quoad ſubſtantiam, ſed ſolùm quoad modum, ſeu circunſtantiã paſſibilitatis: Ergo nec propriè ſalvatur ipsũ propter noſtrã ſalutẽ deſcendiſſe de cœlis.

13. Quartò contra hanc ſolutionem benè argumentatur Vazquez hîc diſp. 10. cap. 4. ubi ſic diſcurrit. Id quod poteſt fieri duobus modis, ex eo quod uno ex illis non fiat, non dicitur abſolutè non fieri, cùm abſoluta negatio omnem modum excludat: Ergo ſi Adamo non peccante Chriſtus veniret, licèt in carne impaſſibili, falſa eſſet abſoluta Patrum locutio aſſerentium non venturum Chriſtum, Adamo non peccante.

14. Confirmatur & magis illuſtratur hic diſcurſus iſto exemplo. Sicut qui dicit Regem v. g. hodie non venturum in iſtam civitatem, non tantùm aſſerit ipſum non venturum hoc vel illo modo determinato, videlicet armatum, vel non armatum, in curru, vel extra currum; ſed abſolutè, ſive quod nullo modo veniet; quia nimirum negatio eſt adeò, ut vulgò dicitur, malignantis naturæ, ut totum deſtruat. Ita ſimiliter SS. Patres qui affirmant abſolutè, ſimpliciter, & ſine ulla reſtrictione, Chriſtum venturum non eſſe, Adamo non peccante, cenſentur velle ipſum nullo modo venturum, neque in carne paſſibili neque impaſſibili.

15. Denique D. Chryſoſtomus ſerm. 1. Pentecoſt. ait: *Deo chara eſt Eccleſia, propter Eccleſiam enim extenſum eſt cœlum, diffuſum eſt mare, extenſus aër, fundata terra &c.* proſequitur eodem modo dicere totius mundi naturalis conſtitutionem eſſe factam à Deo in gratiam Eccleſiæ; deinde ſubjicit de ordine ſupernaturali, & miraculoſo: *Propter Eccleſiam pelagus ſcindebatur, findebatur petra, fluebat manna de cœlo &c. Propter Eccleſiam Prophetæ, propter Eccleſiam Apoſtoli, imò propter Eccleſiam unigenitus Dei factus eſt homo.* Hæc Chryſoſtomus, cujus ratio loquendi poſtulat, ut quemadmodum in gratiam Eccleſiæ facta eſt ſubſtantialiter cœli & terræ creatio, ac effectio miraculorum, & inſtitutio prophetiæ ac apoſtolatûs: ita & Incarnatio quâ unigenitus Dei Filius factus eſt homo, ſit ſubſtantialiter propter Eccleſiam, & non ſolùm quoad modum ſeu circunſtantiam paſſibilitatis. Unde Apoſtolus 1. ad Corinth. 2. *Loquimur Dei ſapientiam in myſterio quæ abſcondita eſt, quam prædeſtinavit Deus ante ſæcula, in gloriam noſtram.* Sapientia autem illa eſt Verbum incarnatum, ut patet ex verbis ſequentibus: *Quam nemo principum hujus ſæculi cognovit, ſi enim cognoviſſent, nunquam Dominum gloriæ crucifixiſſent:* Ergo ex Apoſtolo ſapientia Dei incarnata, ſubindeque Incarnationis myſterium, quoad ſubſtantiam, in gloriam & ſalutem hominum prædeſtinatum ſeu decretum fuit.

§. II.

Alia ratio fundamentalis noſtræ concluſionis expenditur.

16. SEcunda ratio fundamentalis noſtræ concluſionis ſic breviter proponi poteſt. Cùm Deus Incarnationem primò efficaciter decrevit, voluit Verbum incarnari in carne paſſibili: At decretum Incarnationis in carne paſſibibili pendet à præſcientia peccati Adami: Ergo ſi Adam non peccaſſet, Deus ex vi decreti quod habuit ſeſe hypoſtaticè communicandi naturæ humanæ, nullo modo incarnatus fuiſſet. Minor & Conſequentia patent, Major verò, in qua eſt difficultas, ſic oſtenditur. Cùm primò Deus efficaciter voluit Incarnationem, vel voluit Verbum incarnari in carne impaſſibili, vel in carne paſſibili, vel abſolutè, in communi, & quoad ſubſtantiam, nihil in particulari decernendo de paſſibilitate aut impaſſibilitate? Primum aut tertium dici nequeunt: Ergo ſecundum neceſſariò aſſerendum eſt. Major patet ex ſufficienti enumeratione omnium modorum quibus poteſt intelligi Deum primò decreviſſe Incarnationem Verbi. Minor autem probatur primò quoad primam partem. Si Deus primò voluiſſet efficaciter Verbum incarnari in carne impaſſibili, de facto aſſumpſiſſet carnem impaſſibilem: Sed hoc eſt contra fidem paſſionis & reſurrectionis Chriſti: Ergo &c. Sequela patet, aliàs enim unum è duobus neceſſariò eſſet admittendum, aut quod primum illud Incarnationis decretum non fuiſſet efficax, & ſic non fuiſſet ſortiturum effectum, Adamo non peccante, aut quod fuit poſtea mutatum in ſubſequenti ſigno rationis, ſuppoſitâ permiſſione & præviſione peccati, per aliud decretum quo Deus Incarnationem priùs prædeſtinatam in carne impaſſibili, voluit eſſe in carne paſſibili in remedium peccati, quod repugnat immutabilitati Dei & perfectioni ſuæ providentiæ, quæ non eſt incerta & volubilis, ſicut noſtra, ob limitationem intellectûs noſtri & voluntatis.

17. Probatur etiam ſecunda pars. Duobus modis fingi poteſt Deum voluiſſe primò Incarnationem, ſeu unionem hypoſtaticam, abſtrahendo à carne paſſibili aut impaſſibili: Primò ſcilicet, ita ut ſolùm in communi & quaſi in confuſo decreverit aſſumere naturam aliquam creatam, non deter-

minando an angelicam, vel humanam. Secundò ita ut voluerit quidem hanc naturam, humanam scilicet, in specie & in individuo sibi hypostaticè unire; non determinando tamen, an cum carne passibili aut impassibili: Sed uterque modus est impossibilis: Ergo &c. Major patet, Minor probatur multipliciter. Primò quia actus efficax voluntatis divinæ terminatur ad-rem in particulari cum omnibus accidentibus, circunstantijs, & modis, cum quibus debet esse in particulari; tunc enim necesse est actum esse ineffícacem, & conditionatum, quando terminatur ad rem sub eo statu sub quo non est ponibilis in actu: Ergo repugnat Deum voluisse primò & efficaciter Incarnationem Verbi, & voluisse eam solùm in communi, & in confuso, aut quoad substantiam præcisè, abstrahendo à carne passibili aut impassibili. Consequentia est evidens, repugnat enim eam de facto existere hoc modo in communi, aut abstractam à passibilitate & impassibilitate, sed debet necessariò esse in aliqua natura individua, passibili, aut impassibili determinatè.

18. Secundò probatur Minor. Intelligere & velle aliquid in communi, & postea in particulari, cum omnibus accidentibus, circunstantijs, & modis, dicit imperfectionem intellectûs nostri & voluntatis: Ergo non potest habere locum in Deo.

19. Tertiò Minor probatur. In actibus divini intellectûs & voluntatis non reperitur ordo prioris & posterioris, nisi secundùm ordinem objectorum ad quæ terminantur, ita ut terminare passivum unius, sit ratio terminationis passivæ alterius; unde cognitio essentiæ divinæ est prior in Deo cognitione creaturarum, quia essentia est ratio cognoscendi creaturas: At inter Incarnationem in communi, aut secundùm substantiam, abstrahendo à passibilitate aut impassibilitate, & eandem in particulari sumptam, non est ordo ille dependentiæ & causalitatis; nam Incarnatio in communi, aut secundum substantiam, non est causa etiam universalis Incarnationis in particulari, & quoad modum & circunstantias: Ergo chimericum omnino est dicere, Deum voluisse priùs efficaciter Incarnationem in communi, quàm eam voluerit determinatè, & quoad omnes circunstantias in particulari.

20. Demum Minor principalis suadetur. Prædestinatio, cùm sit pars objectiva divinæ providentiæ, ut in Tractatu de prædestinatione ostendimus, attendit omnes circunstantias singulares rei prædestinatæ, seu prædefinitæ: Sed decretum quo Deus primò voluit & præordinavit Incarnationem, fuit prædestinatio Christi Domini: Ergo respicit omnes particulares circunstantias illius, & consequenter per illud fuit prædefinitum, in qua carne determinatè Christus esset venturus.

Disp. 1. art. 4.

21. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Deus non habuit decretum aliquod dandi gloriam electis indefinitum, abstrahendo ab hoc vel illo gradu, sed in gradu certo & determinato voluit ejusmodi gloriam illis conferre; aliàs divina providentia circa electos esset confusa & indeterminata, utpote se extendens duntaxat ad substantiam rei volitæ, non verò ad omnes & singulas illius circunstantias, ut communiter docent Theologi in Tractatu de prædestinatione. Ergo similiter Deus nullum habuit decretum terminandi hypostaticè naturam humanam ut sic, prout abstrahit à passibili & impassibili carne, aliàs divina providentia esset circa Incarnationem confusa & indeterminata, quia se extenderet duntaxat ad ejus substantiam, non verò ad singulas illius circunstantias.

§. III.

Modus dicendi Suaris & Martinoni refellitur.

22. SVarez & Martinonus, ut ab his argumentis sese expediant, docent Incarnationem quoad substantiam fuisse efficaciter volitam propter duos fines totales, nempe propter bonitatem intrinsecam & excellentiam ipsius mysterij, quæ fuit prior redemptione, & vera ac principalis causa motiva decreti Incarnationis, & propter remedium peccati, quod fuit causa movens ad ejus accelerationem firmansque præcedentem voluntatem se incarnandi propter gloriam Christi, & excellentiam hujus mysterij. Unde comparant Deum volentem se incarnare, homini qui jam determinavit efficaciter ire Romam, ut subveniat filio suo, quem graviter ibi ægrotantem novit operâ suâ indigere; ac ei profectionem paranti supervenit nuntius referens aliquod sui amici negotium postulare etiam ut Romam eat; quo nuntio iterum movetur ad proficiscendum Romam, ut antea destinaverat. Ita Deus (inquiunt) decreverat Incarnationem intuitu solius Christi, & ob excellentiam hujus mysterij: At inspiciens in necessitatem humani generis, misericordiâ motus, præcedentem voluntatem auxit & confirmavit ex charitate in homines, & secundo ac subsequenti affectu voluit Incarnationem, propter remedium peccati, quam primo suo decreto, ob ejus excellentiam decreverat.

23. Hæc tamen doctrina displicet non solùm Thomistis, sed etiam pluribus ac præcipuis Societatis Theologis, potestque breviter confutari. Primò, quia idem effectus non potest, etiam de potentia Dei absoluta, à duplici causa efficiente totali & adæquata procedere, alioquin penderet & non penderet ab utraque secundùm eandem rationem, ut communiter docent nostri Thomistæ in 2. physic. At eadem est ratio de duplici causa finali, totali, & adæquata, ut consideranti patebit: Ergo implicat Deum voluisse mysterium Incarnationis ex duplici fine adæquato & totali.

24. Secundò, Esto admittamus posse eundem effectum à duplici causa adæquata, sive efficiente, sive finali, de potentia absoluta dependere; de lege tamen ordinaria, & attentâ rei naturâ, non potest, in communi Philosophorum sententia: At de divinis decretis & motivis illorum, loquendum est semper consentaneè ad rerum naturas, nisi oppositum sit revelatum: Ergo dicendum est, Incarnationē non fuisse à Deo efficaciter volitam propter duos fines totales, nempe propter ejus excellentiā, & humani generis redemptionē.

25. Tertiò, Ideò apud homines potest aliquis primò velle aliquod objectum propter unum totale motivum, & postea idem intendere, propter aliud motivum totale de novo sese offerens; quia potest mutare primam volitionem & primum motivum, & incipere velle illud objectum, per aliam volitionem, & ex alio motivo; aut saltem quia potest subordinare primam volitionem, & primum totale motivum secundæ volitioni, ex alio totali motivo procedenti, sicque velle prædictum objectum ex duplici illo motivo per modum unius: Sed hoc repugnat Deo, cùm hic modus procedendi imperfectionem mutabilitatis indispensabiliter importet: Ergo &c.

26. Quartò, Si Deus voluiſſet Incarnationem ob remedium peccati, & propter excellentiam ipſius, tanquam propter duos fines totales & non ſubordinatos, ſequeretur Incarnationem fuiſſe futuram, etſi mundus non fuiſſet creatus: Sed hoc abſurdum eſt: Ergo & illud. Sequela probatur, quia fuiſſet volita independenter ab univerſo, unde præcisè ex volitione illa Incarnationis propter finem totalem, ſecuta fuiſſet productio unius individui tantùm humanæ ſpeciei, in quo Deus ſubſiſteret.

27. Denique, Si redemptio hominum non eſſet totalis, aut ſaltem prima ac præcipua cauſa motiva Incarnationis, ſed daretur alia prior ac principalior, nimirum excellentia hujus myſterij, non eſſent veræ ac ſinceræ Dei locutiones, quibus in Scriptura ſimpliciter & abſolutè aſſerit, ſe incarnatum eſſe, & veniſſe in mundum, propter hominum redemptionem & ſalutem, ut patet exemplo ab Adverſariis adducto: ſi enim ille homo allatus in exemplum, uſitato & ſincero modo loquendi uteretur, non diceret amico, tui causâ domum meam reliqui, & periculoſum iter ſuſcepi; ſed ad ſummum diceret, Romam iturus eram, filij mei gratiâ, ſed quamvis hæc cauſa non fuiſſet, tui ſtudium & amor me impuliſſet, ut Romam irem, ac iter illud ſuſciperem. Quod alio exemplo illuſtrari poteſt. Sit Rex qui aliis de cauſis mittat filium ſuum v. g. in Italiam, & jam deliberatâ & paratâ filij profectione, perveniant litteræ, quibus aliqua pars Italiæ implorat auxilium Regis, ut eam armis contra hoſtes tueatur; & Rex filio jam profecturo præcipiat, ut eam partem Italiæ quæ poſcit ejus opem, armis tueatur. Non deberet ejuſmodi Rex exprobrare Italiæ: Ego filij mei conſpectu me privavi ad vos tuendos; ſed ſinceriùs loqueretur ſi diceret, filio meo profecturo mandavi ut vos armis tueatur, & deſiderium vobis ſubveniendi, quaſi currenti calcar adhibuit. Sic Paulus 2. ad Corinth. 8. dicit de Tito proficiſcenti Corinthum, *Gratias Deo qui dedit eandem ſolicitudinem pro vobis in corde Titi, quoniam exhortationem quidem ſuſcepit, ſed cùm ſolicitior eſſet, ſuâ voluntate profectus eſt ad vos.* Quibus verbis Paulus ſignificat ſe tantùm adhibuiſſe pondus ſuæ exhortationis Tito, qui jam deliberaverat proficiſci Corinthum. Ita ſimiliter, ſi vera eſſet Adverſariorum ſententia, & ſi Deus decreviſſet myſterium Incarnationis propter ejus excellentiam, tanquam propter primam ac præcipuam cauſam motivam illius, non debuiſſet dicere ſimpliciter ſe veniſſe in mundum in gratiam generis humani, ſed ſe venturo propter alium finem, miſericordiam in humanum genus, novum pondus, & impulſum addidiſſe huic voluntati, Incarnationis exequendæ.

28. Reſpondet Suarez, quod licèt ſalus & redemptio hominum fuerit cauſa tantùm ſecundaria & minùs præcipua Incarnationis, potuit tamen Deus in Scriptura ſimpliciter dicere, ſe veniſſe in mundum propter homines, & ipſorum redemptionem & ſalutem, adducitque ad hoc ſuadendum exemplum ex primi Regum 16. ubi cùm Samuël jam Dei juſſu paratus eſſet ad proficiſcendum Bethleem ad ungendum David in Regem, & Samuël timeret ſibi à Saüle, ait illi Dominus: *Vitulum de armento tolles in manu tua, & dices: ad immolandum Domino veni.* Hæc enim intentio ſacrificandi erat minùs præcipua & tantùm ſecundaria, & tamen illam ſolùm profert Samuël ut cauſam ſui adventûs in Bethleem. Ita ſimiliter (inquit Suarez) Deus poteſt in Scriptura ſimpliciter aſſerere, ſe in gratiam noſtri veniſſe, quamvis ſalus & redemptio hominum fuerit tantùm finis ſecundarius & minùs præcipuus Incarnationis.

Sed contra: Niſi fuiſſet diſſimulanda & tegenda Samuëli cauſa prima & præcipua ſui adventûs in Bethleem, ſcilicet unctio Davidis in Regem, non protuliſſet ille ſecundam & minùs præcipuam ſui adventûs cauſam. Verùm cùm non eſſet congruum, Prophetam mentem ſuam & intentionem propalare, propter imminens à Saüle periculum, potuit licitè eam ocultare, & pro prima ac præcipua, ſecundariam tantùm ac minùs principalem cauſam ſui adventûs proferre. At cùm Deus exponit in Scripturis, & Conciliis finem ſuæ Incarnationis, nihil cogit eum ad diſſimulandum, & ad tegendum ſuam intentionem, imò omnia invitant ut candidiſſimè & ſinceriſſimè eam exponat: Ergo cùm dicat frequentiſſimè cauſam Incarnationis ſuæ eſſe ſalutem & redemptionem hominum, ut patet ex teſtimoniis paragrapho præcedenti adductis, dicendum eſt eam eſſe cauſam primam, præcipuam, & originalem, non verò ſecundariam tantùm, acceſſoriam, & minùs principalem.

§. IV.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

OBjicies primò: Myſterium Incarnationis fuit Adamo revelatum in ſtatu innocentiæ, ut docet S. Thomas 2. 2. quæſt. 2. art. 7. & tamen ſui peccati futuri conſcius ſeu præſcius non fuit, ut ibidem ait S. Doctor, ratioque id ſuadet: Nam ſi peccatum à ſe committendum prænoviſſet, talis notitia in eo cauſaſſet triſtitiam, quæ cum hujus ſtatûs florentiſſimi felicitate incompoſſibilis erat. Ergo remedium peccati, motivum Incarnationis non fuit, & conſequenter, etſi Adamus non peccaſſet, Verbum Divinum carnem humanam aſſumpſiſſet.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam: nam ut ait D. Thomas hîc art. 3. ad 5. Nihil prohibet alicui revelari effectum cui non revelatur cauſa, unde potuit Adamo revelari Incarnationis myſterium, abſque eo quod eſſet conſcius ſui peccati, cujus remedium cauſa fuit motiva Incarnationis Chriſti.

Dices, Naturale eſt homini, cognito effectu, appetere cauſæ cognitionem, ut docet D. Thomas 1. p. quæſt. 12. art. 1. unde quando cognito effectu, ejus cauſa ignoratur, talis ignorantia triſtitiam & anxietatem cauſat: At in ſtatu innocentiæ anxietati & triſtitiæ locus non erat: Ergo tunc revelata fuit Adamo cauſa motiva Incarnationis, & per conſequens ſi peccatum proprium illi non fuit revelatum, remedium peccati Adami, motivum Incarnationis non fuit.

Reſpondeo Incarnationem Chriſti fuiſſe ordinatam & ad liberationem hominis à peccato, & ad gloriæ conſummationem: licèt autem non fuerit Adamo revelatum remedium peccati ut motivum, fuit tamen illi revelata conſummatio gloriæ, ut docet D. Thomas 2. 2. quæſt. 2. art. 7. & hoc fuit ſufficiens ut ab illo tolleretur anxietas.

Inſtabis, Ut tolleretur anxietas, neceſſaria erat revelatio motivi adæquati, non enim pacatur deſiderium cognoſcendi cauſam, cognito effectu, niſi cauſa adæquata innoteſcat: Ergo ſi revelatâ Adamo ſolâ gloriæ conſummatione, quieverit

ejus desiderium, nullaque in eo anxietas remanserit, consummatio gloriæ fuit adæquatum Incarnationis motivum.

35. Respondeo quod quando dependentia effectûs à causa est ab intrinseco, non quiescit desiderium, nisi adæquata causa cognoscatur; quando autem dependentia non est ab intrinseco, sed ab extrinseca voluntate operantis, tunc non est necessarium ad quietandum desiderium, revelari causam adæquatam effectûs: unde cùm dependentia Incarnationis à remedio peccati, non sit illi intrinseca, sed ex sola Dei extrinseca voluntate dependeat, & aliunde consummatio gloriæ sit motivum quantùm est de se sufficiens respectu Incarnationis, nulla anxietas remansit in Adamo, ex eo quòd alterum motivum Incarnationis, scilicet remedium peccati, ipsi revelatum non fuerit.

36. Objicies secundò: Augustinus lib. 1. de nuptiis & concup. cap. 21. docet matrimonium in statu innocentiæ fuisse signum atque Sacramentum conjunctionis Christi cum Ecclesia: Ergo existimat nullo existente peccato Christum venturum, aliàs Sacramẽti significatio tunc vera non fuisset.

37. Respondeo plures ex nostris Thomistis Augustinum solùm velle in illo statu conjunctionẽ viri & fœminæ fuisse signum conjunctionis Christi cum Ecclesia, non actualiter, sed aptitudinaliter, id est habuisse aptitudinem ad talẽ significationem.

Sed hæc interpretatio non videtur ad mentem Augustini, nam postquam loco citato tria nuptiarum bona enumeravit, scilicet operationem propagandæ prolis, pudicitiæ fidem, & connubij Sacramentum, significans conjunctionem Christi cum Ecclesia, subdit de matrimonio in statu innocentiæ, *His tribus bonis perfectè se haberet bonitas nuptiarum, quibus etiam nunc bona nuptiæ:* At si solùm aptitudinem haberet ad significandam conjunctionem Christi cum Ecclesia, non perfectè ei tria illa bona convenirent; non enim est perfectè signum ad placitum, quod solùm habet aptitudinem ut ei significatio imponatur: Ergo hæc interpretatio menti Augustini non congruit. Unde

38. Melius respondetur, juxta Augustinum, matrimonium in statu innocentiæ fuisse quidem de facto signum conjunctionis Christi cum Ecclesia, ex eo tamen non sequi Adamo non peccante Christum venturum; quia licèt bonitas prædictæ significationis perfectè conveniret nuptiis ante peccatum Adami actu patratum, non tamen ante præscientiam & decretum permissivum illius; fuit enim matrimonium institutum à Deo signum cõjunctionis Christi cum Ecclesia, in posteriori signo post prævisum peccatum, nam in priori solùm fuit institutum in officium naturæ.

39. Objicies tertiò: Licèt Verbum Divinum de facto incarnatum fuerit propter reparationem generis humani, hæc tamen non fuit causa principalis & adæquata; nam præter illam assignantur interdum in Scriptura aliæ causæ, etiam principales, ut manifestatio divinorum attributorum, complementum & perfectio totius universi, exaltatio humanæ naturæ, ac denique consummatio ordinis gratiæ, quæ quidem causæ erant sufficientissimæ ut Incarnatio fieret, etiam Adamo non peccante.

40. Confirmari potest hæc objectio omnibus illis Scripturæ locis in quibus dicitur Christum venisse ut Concionatorem, Pastorem, Regem, Ducem, Magistrum: hæc enim officia à remedio peccati videntur independentia. Addi possunt testimonia Cypriani & Augustini, quibus asserunt Deum factum esse hominem, ut totum hominem beatificaret, & sive ingrederetur per intellectum, sive egrederetur per sensum, in Creatore suo pascua inveniret, ut disp. 3. agendo de convenientia Incarnationis fusè expendimus.

41. Ad objectionem respondeo cum D. Thoma hîc art. 3. ad 1. quod omnes aliæ causæ Incarnationis quæ assignãtur in Scriptura, pertinent aliquo modo ad remedium peccati, & in illo includuntur, ac proinde præsupponunt præscientiam peccati, sicut & ipsa Incarnatio, & ad reparationem generis humani ordinantur, ut constat ex verbis Apostoli ad Titum 2. *Apparuit gratia Dei Salvatoris nostri omnibus hominibus erudiens nos, ut abnegantes impietatem* &c. In quibus verbis simul cum doctrina quam Christus ut Doctor tradidit nobis, conjungitur redemptio generis humani.

42. Quamvis ergo manifestatio divinorum attributorum, excellentia Incarnationis, & alia bona quæ illam per se consequuntur, essent ex se sufficientia ut quodlibet eorum posset esse motivum totale Incarnationis; non fuerunt tamen motivum totale & adæquatum, sed partiale & inadæquatum, quatenus Deus non intendit manifestationem suorum attributorum, per manifestationem excellentiæ Incarnationis, & aliorum bonorum, nisi in ordine ad reparationem naturæ humanæ, ut summum quo nos prosequitur amorem sæculis supervenientibus manifestaret. Unde

43. Ad Confirmationem dico, omnia illa officia quę ibi enumerantur, dependere aliquo modo à remedio peccati, & redemptione hominum; illamque implicitè saltem involvere. In primis enim officium concionatoris non est independens omnino à peccato, ut patet Isaiæ 61. ubi dicitur: *Spiritus Domini super me, eò quòd unxerit Dominus me, ad annuntiandum mansuetis misit me, ut mederer contritis corde, & prædicarem captivis indulgentiam* &c. Similiter ut pastor missus est quærere & salvam facere ovem quæ perierat, ut constat Lucæ 15. & Ezechiël 34. Ut Dux & Rex etiam missus est ad salvandũ populum, juxta illud Isaiæ 33. *Dominus Rex noster, ipse salvabit nos.* Item ut magister venit ut opere & doctrinâ, verbo & exemplo, viam salutis nobis aperiret & demonstraret. Ad testimonia verò Augustini & Cypriani respondeo, illos loqui de homine redempto per Christum, & velle Christum venisse ut in corpore & anima satiaret hominem quem redimebat.

44. Objicies quartò: Etiam si Adam non peccasset, eadem tamen gratia quam habuit in statu suæ innocentiæ, ei à Deo collata fuisset: Sed non independenter à meritis Christi, sive Dei incarnandi: Ergo etiam si homo non peccasset, Deus tamen incarnatus fuisset, etiam ex vi decreti quod habuit circa assumptionem nostrę naturę. Major constat, Minor verò probatur. Nullus effectus prædestinationis Adami fuit independens à meritis Christi: Sed gratia quam habuit, etiam in statu innocentiæ, fuit effectus prædestinationis ipsius: Ergo non independenter à meritis Christi ei collata fuit. Major est certa, cùm enim Christus sit caput omnium hominum prædestinatorum, idque mediantibus actionibus quibus nobis meruit, prædestinatio Adami, & consequenter omnis ejus effectus, dependens fuit à merito Christi. Minor verò sic ostenditur: Cùm omnis gradus gloriæ hominis prædestinati, sit effectus prædestinationis

ipſius, illa gratia pertinet ad effectus prædeſtinationis Adami, cui correſpondet aliquis gradus gloriæ in qua modo Adamus ipſe exiſtit: Sed gratiæ quam habuit in ſtatu innocentiæ, correſpondet aliquis gradus gloriæ in qua modò exiſtit; quamvis enim gratia illa amiſſa fuerit per peccatum, & meritum ejus mortificatum, tamen per pœnitentiam fuit illi reſtituta, & meritum vivificatum ad eum gradum gloriæ recipiendum ad quem habuerat jus in ſtatu innocentiæ: Ergo gratia quam Adamus habuit in ſtatu innocentiæ, fuit effectus prædeſtinationis ipſius.

45. Reſpondeo negando Minorem, ad cujus probationem, nego etiam Minorem; ad probationem illius, iterum nego Minorem; falſum enim eſt quod gratiæ illi quam habuit Adamus in ſtatu innocentiæ, formaliter ut tali, & ut primùm à Deo volitæ, correſpondeat aliquis gradus gloriæ in quo modò exiſtat protoparens noſter; fuit ſiquidem per peccatum totaliter extincta ejuſmodi gratia, nec opera meritoria ex ipſa facta, retinuerunt aliquod jus, remanſeruntve ullo modo in acceptatione divina ad gloriam tanquam ad præmium, ſed remanſerunt omnino mortua & incapacia reviviſcentiæ per pœnitentiam, in quo differunt à noſtris meritis, quæ cùm per peccatum lethale ſolùm mortificentur, reviviſcunt per pœnitentiam ad eoſdem gradus gloriæ, ad quos jus ſpeciale habebant, antequam Deum graviter offenderemus. Si autem rationem hujus diſparitatis quæras, dico eam exinde peti, quod deſtructâ in nobis gratiâ ſanctificante per peccatum mortale, remanet nihilominus adhuc unum ex principiis moralibus & vitalibus actionum illarum, quibus antequam laberemur in peccatum, aliquid apud Deum meruimus, nempe ipſe Chriſtus, qui cùm ſit cauſa moralis & vitalis omnis noſtri meriti, illud in mente & acceptatione divina conſervat. At verò reſpectu Adami, adhuc in ſtatu innocentiæ exiſtentis, cùm Chriſtus nondum influeret in ejus meritum, ſed ſola gratia ei collata, eſſet principium radicale & vitale talis meriti, mirum eſſe non debet, quod deſtructo tali principio radicali & vitali, omne meritum quod ab eo proceſſerat, totaliter vitam amiſerit, atque adeò non mortificatum tantùm, ſed & omnino mortuum remanſerit.

§. V.

Præcipuum adverſæ ſententiæ fundamentum convellitur.

46. PRæcipuum adverſæ ſententiæ fundamentum poteſt ſic breviter proponi. Chriſtus volitus & prædeſtinatus eſt à Deo ante præſcientiam peccati hominum: Ergo licèt homo non peccaſſet, nihilominus Chriſtus ex vi præſentis decreti veniſſet. Conſequentia videtur legitima, cùm enim priùs non dependeat à poſteriori, ſi adventus Chriſti volitus eſt à Deo ante præſcientiam peccati hominum, eſt independens à tali peccato, & ejus remedio, atque adeò executioni mandatus fuiſſet, licèt homo non peccaſſet. Antecedens verò probatur. Prædeſtinatio Chriſti prior fuit decreto producendi creaturas: At decretum productionis creaturarum prius fuit decreto permittendi peccatum: Ergo Chriſtus volitus & prædeſtinatus eſt à Deo ante permiſſionem, ſubindeque ante præſcientiam peccati hominum. Minor patet, non enim potuit Deus permittere peccatum hominum, illudque præſcire antequam haberet voluntatem ipſos producendi. Major verò in qua poſita eſt difficultas, probatur primò ex Apoſtolo ad Coloſſ. 1. ubi Chriſtum appellat, *primogenitum omnis creaturæ*, quod de Chriſto ut homine, plures ex Sanctis Patribus interpretantur: At non eſt primogenitus tempore: Ergo eſt primogenitus in intentione divina, ac proinde illius prædeſtinatio præcedit decretum productionis rerum.

47. Secundo, Proverb. 8. Divina Sapientia ait: *Dominus poſſedit me ab initio viarum ſuarum, antequam quidquam faceret à principio.* Ubi etiam ſermonem eſſe de Sapientia incarnata docent Baſilius, Athanaſius, Nazianzenus, Chryſoſtomus, Auguſtinus, Ambroſius, Hilarius, & plures alij quos refert noſter Vincentius, relect. de gratia Chriſti quæſt. 6. Ergo Verbum incarnatum fuit initium viarum Domini, id eſt operum Dei ad extra: At non fuit initium in temporali rerum executione, cùm poſt multa jam creata Verbum fuerit incarnatum: Ergo fuit initium in divina intentione, ac proinde illius prædeſtinatio, decretum prædeſtinationis rerum præceſſit.

48. Tertiò eadem Major ratione ſuadetur. Omnis ordinatè volens, priùs vult finem, & ex mediis illa quæ ſunt fini propinquiora: Sed ad manifeſtationem bonitatis divinæ, quæ eſt finis intentus à Deo in productione rerum, propinquiùs ſe habet Incarnatio Verbi, quàm omnes aliæ creaturæ, cùm illas omnes in perfectione excedat: Ergo Deus ſemper volens ordinatiſſimè, priùs intendit manifeſtationem bonitatis ſuæ, & immediatè poſt voluit Incarnationem Verbi, poſtea ordinem gratiæ, ac tandem ordinem naturæ; ac proinde decretum Incarnationis, priùs fuit decreto productionis rerum.

49. Huic argumento, quod apud Adverſarios palmarium eſt, triplex ſolet adhiberi ſolutio. In primis aliqui ex noſtris Thomiſtis, conceſſo Antecedente, negant Conſequentiam: quia (inquiunt) etſi Chriſti prædeſtinatio antecedat in intentione Dei, præſcientiam peccati, & decretum homines redimendi, eo ipſo tamen, quod non alio modo, neque alio medio, voluit Deus illam exequi, niſi mediâ permiſſione peccati, fit inde quod ſi homo non peccaſſet, Chriſtus non veniſſet. Eo proportionali modo quo licèt intentio quam habet Deus dandi ſuam gloriam electis, ſit prior decreto de bonis operibus ipſorum, atque adeò prævisionem ejuſmodi operum antecedat, nihilominus quia Deus non aliter ſtatuit voluntatem illam ſive intentionem adimplere, quàm per bona opera, verum eſt dicere quod nullus electorum abſque bonis operibus ſalvabitur.

50. Hæc ſolutio haud dubiè probabilis eſt, poteſtque illuſtrari alio exemplo ex orationibus Sanctorum, quibus Deus decrevit alicujus prædeſtinationem impleri, deſumpto: quamvis enim intentio prædeſtinandi non fuerit poſt prævisas tales orationes, neque ex ipſis, tanquam ex cauſa, vel ratione; tamen quia hæc intentio non alio modo quàm his orationibus decreta eſt impleri, verum eſt dicere quod ille non ſalvus eſſet, ſi talis Sanctus pro eo non oraſſet; & quod Eccleſia Paulum non habuiſſet, ſi Stephanus pro eo non oraſſet. Eodem ergo modo, quamvis prædeſtinatio Chriſti facta fuerit ante prævisionem peccati, & ante decretum redimendi homines; quia tamen quoad executionem non alio modo, neque alio medio, diſpoſitum fuit hanc prædeſtinationem impleri, niſi mediâ permiſſione peccati, fit eſſe

verum, quod si Adam non peccasset, Verbum Divinum carnem humanam non assumpsisset. A

51. Respondent secundò alij, negando Antecedens, ad cujus probationem, negant Majorem, & ad primam ejus probationem dicunt Christum non ideò in Scripturis appellari primogenitum omnis creaturæ, quòd priùs ordine causalitatis & intentionis prædestinatus fuerit, quàm aliæ omnes creaturæ sint prædefinitæ & volitæ à Deo, sed tantùm quia dignitate & excellentiâ antecedit eas, ut exponit D. Hieronymus.

Ad secundam respondent, vel ibi sermonem esse de Sapientia increata, quæ dicitur initium viarum Dei, quia Verbo quod est Sapientia Patris condita sunt universa. Vel si verba illa de Sapientia B incarnata intelligantur, illam dici initium viarum Dei, quia est initium operum redemptionis, & prædicationis Evangelicæ, ratione humanitatis, & omnium creaturarum, ratione divinitatis, ut interpretantur Cyrillus lib. 9. thesauri cap. 7. & 8. & Hieronymus ad verba illa Proverb. 8. Ex quo solùm sequitur, prædestinationem Christi fuisse in divina mente priorem decreto evangelicæ prædicationis.

Ad tertiam respondent, Majorem esse veram de his quę sunt fini propinquiora ordine causalitatis, falsam verò de his quæ sunt propinquiora illi tantùm ordine perfectionis: Christus autem licèt sit perfectior universo, & ordine gratiæ, non tamen C est propinquior fini à Deo intento, ordine causalitatis; ita ut res naturales, & ordinis gratiæ, in attingendo finem intentum à Deo, scilicet manifestationem bonitatis suæ, ab illo ut intermedio dependeant, sed seipsis immediatè ad talem finem conducunt; ac proinde potuit Deus decernere omnia simul, vel minùs perfectum ad perfectius ordinare, vel denique perfectius ordinare ad minùs perfectum; cùmque hoc ex sola Dei voluntate pendeat, qualiter de facto contigerit, ex Scriptura, Concilijs, & Patribus indagandum est; & quia ex illis constat, Deum decrevisse mysterium Incarnationis propter hominum salutem & redemptionem, asserendum est, non priùs præ- D destinasse Christum, quàm decreverit universum producere, & peccatum permittere. Unde juxta hunc modum dicendi, sic disponenda sunt divinæ mentis decreta. Postquam Deus scientiâ simplicis intelligentiæ omnia possibilia cognovit, primò suorum attributorum manifestationem decrevit. Secundò ad istum finem ex pluribus possibilibus hunc mundum elegit, ex diversis rerum gradibus & naturis compositum. Tertiò voluit naturam intellectualem donis gratiæ exornare. Quartò decrevit hominis peccatum permittere. Quintò prævisò peccato misericordiâ tactus, potens multis modis hominis peccatum destruere, vel purè misericorditer condonando, vel satisfactionem E inæqualem & imperfectam acceptando, modo convenientissimo illius expiationem, ac remedium nostrum, decrevit, scilicet per condignam & æqualem satisfactionem. Sextò ad talem satisfactionem exhibendam, voluit quòd Verbum carnem humanam assumeret. Denique in Christo quosdam ex hominibus elegit ad gloriam, alijs in massâ perditionis, justo judicio, sed nobis occulto, relictis.

§. VI.

Verior ac probabilior solutio traditur.

LIcèt præcedentes solutiones non sint improbabiles, & à gravissimis Theologis tradantur ac defendantur, placet tamen addere tertiam, quæ videtur probabilior, sumiturque ex communi Thomistarum & Peripateticorum doctrina, qui asserunt causas sibi invicem esse causas, & quod in uno genere causæ est prius, posse in alio esse posterius, ut variis exemplis in Tractatu de justificatione declaravimus. 52. *Disp. 8. art. 8.*

Dicimus ergo quod ordine intentionis, priùs fuit volitus Christus, quàm omnia alia, sive ordinis naturalis, sive ordinis supernaturalis, & quàm permissio peccati, in genere causæ finalis, posteriùs tamen in genere causæ materialis. Vel ut alij dicunt, licèt Christus priùs fuerit prævisus & intentus in ratione finis *qui*, quàm ordo naturæ & gratiæ, & quàm peccatum intelligatur esse permissum à Deo, tamen prioritate finis *cui*, priùs volitum fuit remedium peccati, seu genus humanum ut redimendum, quàm fuerit prævisa & volita Incarnatio, quod ut magis declaretur.

Notandum primò, finem qui est adæquatum 53. intentionis objectum, dividi à Philosophis in C finem *Qui*, sive ut alij loquuntur in finem *Cujus gratiâ*, & in finem *Cui*, quem aliqui appellant *finem effectum*. Finis qui, sive cujus gratiâ, est illud bonum quod appetitur, & cujus gratiâ media assumuntur. Finis verò cui, est illud subjectum, sive illa persona, cui vel propter quam appetitur tale bonum: v. g. in Medico desiderante sanitatem ægroto, finis qui, est sanitas, propter quam procurandam infirmo præscribuntur potiones, & alia remedia adhibentur. Finis verò cui, est ipse infirmus cui sanitas desideratur.

Notandum secundò, quod licèt in eodem in- 54. fimo genere causæ non possit esse inter duo reciprocatio, seu mutua causalitas & dependentia, D benè tamen in eodem genere subalterno, divisibili in diversos modos causandi. Nam ut communiter docent nostri Thomistæ, in Tractatu de generatione & corruptione, dispositiones concomitantes, sunt priores composito genito, in genere causæ materialis dispositivæ, quia ad formæ receptionem disponunt, & posteriores in genere causæ materialis receptivæ, seu subjectivæ, quia in composito recipiuntur & subjectantur; tamquam in subjecto quod. Cùm ergo genus causæ finalis sit subalternum, & in duas veluti species dividatur, nimirum in finem qui, seu cujus gratiâ, & in finem cui, nihil repugnat, id quod est priùs alio in ratione finis qui, esse posterius & depen- E dens in ratione finis cui, ut patet in exemplo adducto Medici desiderantis sanitatem infirmo: ipsa enim sanitas est prior ægroto in ratione finis qui, seu cujus gratiâ; æger verò cui sanitas desideratur, est prior in eodem genere causæ finalis, in ratione finis cui. His præmissis.

Prima pars hujus resolutionis, quæ asserit Chri- 55. stum ordine intentionis, priùs fuisse volitum, ut finem qui, quàm res ordinis naturalis, & ordinis gratiæ, & quàm permissio peccati, probatur primò ex illo Apostoli 1. ad Corinthios, *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei.* Ubi D. Thomas ait significari quod quemadmodum omnia propter prædestinatos creata sunt, ita omnia creata, & ipsi prædestinati, sunt propter

pter Christum, ut est homo, tanquam propter finem; sicut & illa omnia, & ipsemet Christus, sunt propter Deum ut ultimum finem: Ergo Christus in ratione finis qui, sive cujus gratiâ, est priùs volitus & intentus, quàm res ordinis naturalis, & supernaturalis, subindeq; quàm permissio peccati.

56. Secundò, Finis cujus gratiâ, sive ultimus, sive proximus, magis diligitur, quàm id quod ob illum amatur: At inconveniens videtur dicere, Christum fuisse à Deo minùs dilectum, quàm remedium peccati, seu genus humanum ut redimendum: Ergo genus humanum, non est finis qui, seu cujus gratiâ, priùs à Deo intentus, sed potiùs ipse Christus in mente & intentione Dei talem prioritatem in genere causæ finalis obtinet.

57. Tertiò, Ut egregiè discurrit Magister Herrera in manuscriptis ad hunc articulum, cùm Deus sit omnium creaturarum finis, consentaneum videtur, ut ea in quibus speciali quodam modo Deus reperitur, sint etiam aliorum omnium fines; ideòque cùm in anima justi speciali quodam modo Deus inhabitet, ad justum tanquam ad finem omnia naturalia ordinantur. Similiter quia in sacramento altaris speciali modo invenitur author gratiæ & gloriæ, sacramentum Eucharistiæ, cæterorum omnium finis esse censetur. Cùm ergo in humanitate Christi, speciali quodam, & ineffabili modo, plenitudo divinitatis inhabitet, Christus jure merito, omnium creaturarum, & totius ordinis naturæ & gratiæ finis censendus est; subindeque ordine intentionis priùs volitus à Deo quàm omnia alia, sive ordinis naturalis, sive ordinis supernaturalis, & quàm permissio peccati.

58. Quartò, Permissio peccati Adami non debuit eligi à Deo ex solo fine ostendendi suavitatem suę providentiæ, licèt enim ad providentiæ divinæ suavitatem pertineat permittere quod natura defectibilis in aliquibus individuis deficiat, non tamen quod deficiat in omnibus: peccatum autem autem originale est defectus omnium individuorum naturæ humanæ: Ergo permissio peccati originalis ex nullo alio fine potuit à Deo eligi congruentius, quàm ex motivo tanti boni, scilicet Christi Redemptoris, qui proinde est priùs volitus & intentus à Deo in ratione finis qui, quàm permissio peccati originalis.

59. Denique, De divinis decretis, & eorum motivis, loquendum est semper consentaneè ad rerum naturas, nisi oppositum revelatum sit: At magis consonum est naturis rerum, secundùm quas id quod perfectius est, ad imperfectius ut ad finem cujus gratiâ non ordinatur, quòd genus humanum, ut redimendum, & res omnes ordinis naturalis & supernaturalis, ad Christum ut ad finem qui, sive cujus gratiâ ordinentur; quàm quòd ipse Christus, remedium peccati, seu genus humanum ut redimendum, tanquam finem cujus gratiâ respiciat; & aliàs ex nullo Scripturæ testimonio potest colligi oppositum, ut patebit ex infrà dicendis: Ergo dicẽdum est, Christum in ratione finis qui, seu cujus gratiâ, esse priorem in mente & intentione Dei, quàm remedium peccati, seu genus humanum ut redimendum.

60. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio ex D. Thoma in 2. dist. 15. quæst. 1. art. 1. ad 6. ubi sic ait: *Aliquid potest esse propter aliud dupliciter, aut quia ordinatur ad ipsum, sicut ad finem proprium & principalem; & sic inconveniens est dicere, quod aliquid sit propter vilius se, ut luna & stellæ propter noctuas & vespertiliones, cùm finis sit potior his quæ sunt ad finem. Alio modo potest dici aliquid esse propter aliud, cui ex ipso provenit aliqua utilitas, eo modo quo posset dici Regem esse propter rusticum, ex cujus regimine provenit ei pax; & per hunc modum est intelligendum quod in littera dicitur, omnes enim utilitates quæ ex corporibus cœlestibus proveniunt in inferioribus, sunt à Deo provisæ, qui corpora illa instituit.* Ubi S. Doctor inconveniens reputat, quod luna & stellæ factæ sint propter vespertiliones tanquam propter proprium finem, hoc est, finem cujus gratiâ, non autem propter finem cui ex luna & stellis utilitas provenit. Ergo similiter inconveniens debet censeri quod remedium peccati, vel homo ut redimendus, sit finis proprius, id est cujus gratiâ, Incarnationis; non autem quod sit finis cui, seu utilitatis, cùm ex ea maxima utilitas ipsi proveniat. Ex quo probata manet secunda pars nostræ resolutionis, quæ asserit genus humanum, ut redimendum, esse priorem Christo in mente & intentione Dei, in ratione finis cui, sive ut alij dicunt, in genere causæ materialis. Potestque confirmari, quia Christus ex vi decreti intentivi fuit volitus ut redemptor: At ut sic nequit intendi, nisi prævisо homine, ut materiâ perficiendâ, & peccato, ut materiâ destruendâ: Ergo decretum intentivum Christi posterius est in genere causæ materialis, sive finis cui, permissione peccati, & homine redimendo. Unde ad argumentum initio §. præcedentis pro sententia Scoti propositum, distinguo Antecedens: Christus est volitus & prædestinatus à Deo ante præscientiam peccati hominum: si illa particula, *ante*, denotet prioritatem in omni genere causæ, nego Antecedens. Si denotet prioritatem in genere causæ finalis, & in ratione finis qui, concedo Antecedens, & nego Consequentiam; quia stat optimè, prædestinationem Christi esse priorem in mente divina præscientiâ peccati, seu humano genere ut redimendo, in aliquo genere causæ, & nihilominus ab ipso, in alio genere dependere; subindeque Christum non esse venturum, nullo peccato existente. Ex qua doctrina

61. Colliges primò, hunc inter divina decreta ordinem esse constituendum, quòd scilicet in genere causæ finalis priùs fuit in ordine intentionis decretum Incarnationis, decreto creationis, glorificationis, justificationis, & permissionis peccati, cum posterioritate in genere causæ materialis jam explicata: in ordine tamen executionis, decretum creationis fuit prius, postea decretum justificationis, deinde decretum reparationis ab illo, ac tandem decretum glorificationis.

62. Colliges secundò, quod quando Scriptura, Concilia, & SS. Patres, dicunt Christum prædestinatum fuisse ut nos redimeret, vel propter nostram salutem, particulæ illæ *ut*, & *propter*, non denotant finem qui, seu cujus gratiâ, sed tantùm finem cui, seu utilitatis, quatenus ex Incarnatione provenit homini maxima utilitas, scilicet remedium peccati.

63. Colliges tertiò, non solùm peccatum hominum, sed etiam Angelorum, fuisse prævisum ante decretum Incarnationis; quia Deus non poterat prævidere peccatum primorum parentum, nisi etiam prævideret malitiam dæmonum, qui ex superbia & invidia tale peccatum ipsis persuaserũt.

64. Ex dictis etiam facilè dilui possunt quædam argumenta, sumpta ex inconvenientibus, quæ nobis objiciunt Adversarij: si enim (inquiunt) Incarnatio fuisset volita à Deo, sumptâ occasione ex

peccato, esset bonum occasionatum, & anima Christi deberet gaudere de peccato nostro, nobisque gratias agere, quod illi dederimus occasionem essendi. Item Deus ordinasset majus bonum, quale est Christus, Ad minus bonum, scilicet remedium peccati, quod est inordinatè procedere.

65. Sed hæc, ut dixi, facilè diluuntur ex principiis suprà statutis: Ad primum enim respondetur, occasionatum dupliciter sumi posse, primò prout idem est ac præter intentionem agentis, & à casu, quo sensu mulier appellatur à Philosopho *mas occasionatum*. Et in hoc sensu, non solùm Incarnatio, quæ est præcipuè intenta à Deo, sed nullum omnino bonum, est occasionatum respectu Dei, cùm omnia divinæ providentiæ & gubernationi subdantur. Secundò potest dici aliquid occasionatum, quia pendet ex aliqua occasione, licèt aliunde sit intentum à Deo, & in hoc sensu concedi potest, Incarnationem esse bonum occasionatum: quia tamen ly *occasionatum* propriè tantùm primo modo sumitur, ideò absolutè negandum est, Incarnationem esse bonum occasionatum.

66. Ad secundum dico, Christum debere gratias agere Deo, non nobis, & gaudere non de peccato nostro, sed de bonitate & misericordia Dei, quæ tantùm bonum ex tanto malo tanquam ex occasione produxit: neque enim nos dedimus occasionem essendi Christo, per se, & ex intentione nostra, sed solùm per accidens, & ex intentione Dei, qui ex peccato Adami, tanquam ex occasione, Incarnationem Verbi Divini desumere voluit.

67. Ad tertium respondeo quod ordinare majus bonum ad minus, tanquam ad finem qui, vel cujus gratiâ, est inordinatè procedere, non autem ordinare majus bonum ad minus, tanquam ad finem cui: nam Angeli in Scriptura dicuntur producti & missi in ministerium hominum, & salus rustici dicitur finis cui providentiæ regiæ, quia bonum rustici resultat ex providentia & gubernatione Regis. Demum inferiorum generatio dicitur finis cui motûs cœli, nec tamen propterea est illo perfectior.

ARTICVLVS II.

Vtrum solo existente peccato originali, & è contra solis existentibus actualibus, futura esset Incarnatio, ex vi præsentis decreti?

§. I.

Quibusdam præmissis, difficultas duplici conclusione resolvitur.

68. DVo in hujus difficultatis resolutione, ut certa ab omnibus supponuntur. Primum est, Christum venisse in mundum, ad delendum non solùm originale peccatum, sed etiam omnia actualia, seu ad exhibendum remedium sufficiens ad omnium peccatorum deletionem. Unde 1. Joan. 2. dicitur: *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantùm, sed etiam pro totius mundi.* Et D. Paulus ad Hebræos 1. ait Christum fecisse purgationem omnium peccatorum. Ratio etiam suffragatur: Nam finis Incarnationis est perducere homines in vitam æternam: At introductio ad regnum cœleste, & vitæ æternæ consecutio, non solùm per peccatum originale, sed etiam per peccata actualia impeditur: Ergo Christus venit, non solùm ad delendum peccatum originale, sed etiam ad tollenda peccata actualia.

69. Alterum in quo omnes ferè Authores consentiunt, est quod Incarnatio principaliùs facta est ad tollendum peccatum originale: Nam ut discurrit S. Doctor hîc art. 4. ad deletionem illius peccati principaliùs facta est Incarnatio, quod absolutè est majus: At peccatum originale, est absolutè majus actuali: Ergo &c. Major est certa, quantò enim peccatum est gravius, eò magis humanæ adversatur saluti, propter quam Deus est incarnatus. Minor verò probatur. Peccatum actuale, licèt intensivè majus sit peccato originali, cùm plus habeat de voluntario, tamen ex se solùm inficit singularem personam, non verò totam naturam, sicut peccatum originale: At peccatum quod de se inficit totam naturam, absolutè majus est eo quod de se solùm inficit singularem personam; ut enim docet Aristoteles 1. Ethic. cap. 2. bonum gentis divinius & præstantius est, quàm bonum particulare: Ergo peccatum originale est absolutè majus actuali.

70. Confirmatur: Ad illud peccatum tollendum principaliùs venit Christus, ex quo major oritur miseria, & minùs voluntaria: Sed ex peccato originali, major oritur miseria, nam ferè omnia peccata actualia ex originali, ut ex causa & fonte ortum habent; ex eo etiam oriuntur pœnalitates hujus vitæ, ut mors, ægritudines, ignorantia, concupiscentia &c. Item per peccatum originale, janua cœlorum ita clausa erat, ut quantumcumque aliquis esset justus & sanctus, nunquam tamen posset ad Dei visionem pervenire, donec Deo exhibita fuisset condigna & rigorosa satisfactio pro tali peccato, quod etiam est minùs voluntarium quàm cætera peccata actualia, quia non contrahitur voluntate propriâ, sed tantùm voluntate primi parentis, in quo tanquam in capite voluntates cæterorum hominum continentur: Ergo Christus principaliùs venit ad tollendum peccatum originale. His præmissis.

71. Circa propositam difficultatem triplex versatur sententia. Prima est Medinæ hîc art. 4. & Valentiæ quæst. 1. puncto 6. asserentium, quod existente solo originali peccato, atque etiam existentibus solis actualibus, Christus venisset, ex vi præsentis decreti. Secunda est Cabreræ & Nazarij, aliorumque, qui dicunt existente solo originali peccato, vel solis existentibus actualibus, Incarnationem, ex vi præsentis decreti, non fuisse futuram. Tertia verò, quæ in schola Thomistarum communior est, asserit Christum venturum ex vi præsentis decreti, solo existente peccato originali, non verò solis existentibus actualibus. Unde

Dico primò: Solo existente peccato originali, venisset Christus, ex vi præsentis decreti.

72. Probatur primò: Prima & principalis Incarnationis Dominicæ occasio, fuit peccatum Adami derivatum in omnes posteros, ut patet ex dictis articulo præcedenti: unde ipsemet Christus, qui ad illud delendum missus est, vocatur à D. Paulo secundus Adam, & de culpa Adami, non verò de actualibus aliorum hominum peccatis, canit Ecclesia in benedictione cerei paschalis: *O verè necessarium Adæ peccatum, quod Christi morte deletũ est! O felix culpa quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem!* Ergo solo originali peccato existente, Christus venisset, ex vi præsentis decreti.

73. Confirmatur: Daniel. 9. ubi Incarnatio prædicitur futura, fit mentio solius originalis peccati delendi, nam Archangelus Gabriël, ipsum Danielẽ de tempore adventûs Christi instruens, sic ait:

Septuaginta Hebdomades abbreviatæ ſunt ſuper populum tuum, & ſuper urbem ſanctam tuam, ut conſummetur prævaricatio, & finem accipiat peccatum, & deleatur iniquitas. Quo loco, de peccato originali loqui Archangelũ, teſtantur Interpretes. Et de hoc etiam loquitur Deus Iſaïæ 55. dum ait: *Propter ſcelus populi mei percuſſi eum, & propter ulcus quod erat in eis*, ut ex Hebræo quidam legunt. Ulcus autem vulnus antiquum eſt, quod proinde in nobis rectè ſignificat peccatum originale, propter quod delendum Filius Dei venit in mundum. Unde Joan. 1. de Chriſto dicitur: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi.* Quod exponens Gloſſa ordinaria, deſumpta ex Beda, ait: *Peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod eſt commune totius mundi.* Nec obſtat quod in aliquibus verſionibus legatur in plurali, *peccata mundi*, nam peccatum originale, cùm virtualiter multiplex ſit, & radix aliorum peccatorum, poteſt in plurali vocari peccata, ut patet ex Pſalmo 50. ubi Propheta Regius ait: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus ſum, & in peccatis concepit me mater mea.* Ubi peccatum originale, quod à matre acceperat, vocat *iniquitates, & peccata*, quia omnia alia peccata, quæ per totam vitam perpetraverat, in illo virtualiter continebantur, & ab illo ut à cauſa & radice pullulabant.

74. Probatur ſecundò concluſio: Deus ſtatuit in tempore carnem ſumere, ut totam naturam quæ in Adamo perierat reſtauraret: At etſi nullum aliud præter originale peccatum fuiſſet, tota natura eodem modo periiſſet, & à jure gloriæ cœleſtis excidiſſet: Ergo ad eam ſublevandam Chriſtus veniſſet. Major conſtat ex ſuprà dictis: Minor etiam videtur certa, peccatum enim originale eſt peccatum totius naturæ, & inficit omnes homines, ex Adamo per ſeminalem propagationem deſcendentes, atque illis claudit januam regni cœleſtis, ut in Tractatu de peccatis oſtendimus: Ergo etſi nullum aliud præter originale peccatum fuiſſet, totum genus humanum periiſſet, & à jure gloriæ cœleſtis excidiſſet. *Diſp. 7. art. 4.*

75. Dico ſecundò: Solis peccatis actualibus exiſtentibus, non veniſſet Chriſtus, ex vi præſentis decreti.

Concluſio hæc conſtat ex dictis circa præcedentem, ſi enim liberatio à peccato originali ſit primarium & principale motivum Incarnationis, eo non exiſtente, Chriſtus non veniſſet, ex vi præſentis decreti; ceſſante enim fine primario & principali alicujus operationis, ipſa operatio ceſſat.

76. Confirmatur primò: Una ex rationibus, quæ juxta SS. Patres ſpecialiter Deum moverunt, ut potiùs homini quàm Angelo peccanti, per Incarnationem ſubveniret, fuit quia per peccatum primi hominis, tota natura perierat, & à jure gloriæ cœleſtis exciderat, peccatum verò Angelorum, ſolis Angelis peccantibus, non verò toti naturæ angelicæ detrimentum attulerat: Sed hæc ratio ceſſaret, deficiente peccato originali: Ergo illo non exiſtente, Verbum Divinum non veniſſet.

77. Confirmatur ſecundò: Ex vi decreti præſentis, Verbum Divinum venit in carne paſſibili & mortali, ut articulo præcedenti oſtendimus: Sed peccato originali non exiſtente, caro non fuiſſet paſſibilis & mortalis, nam ut ait Apoſtolus ad Roman. 5. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, & per peccatum mors:* Ergo peccato originali non exiſtente, non veniſſet Chriſtus, ex vi præſentis decreti.

§. II.

Solvuntur objectiones.

78. OBjicies primò contra primam concluſionem: Deficiente integrâ ratione motivâ divinæ voluntatis & decreti, debet etiam ceſſare effectus qui ex illo cõſequitur: Atqui non exiſtentibus peccatis actualibus, deficeret ratio totalis, quæ Deum movit ad decernendam Incarnationem: Ergo illis ſublatis, & ſolo originali exiſtente, Chriſtus non veniſſet, ex vi præſentis decreti. Major conſtat, Minor probatur. Totale motivum Incarnationis ab æterno decretæ, fuit liberatio hominum ab omni peccato, tam originali, quàm actuali; ut enim dicebamus initio hujus articuli, Chriſtus venit non ſolùm ad delẽdum peccatum originale, ſed etiam ad tollenda peccata actualia: Ergo liberatio à ſolo peccato originali, non fuit integrum & totale motivum Incarnationis, atque adeò ipſo ſolo exiſtente, deficeret ratio totalis quæ Deum movit ad mittendum Filium ſuum in mundum.

79. Confirmatur: Omnia peccata actualia in genere cauſæ materialis deſtruendæ, prævisa fuere ante decretum Incarnationis: Ergo ſimul cum originali compoſuerunt totalem & integram cauſam ſeu rationem motivam decreti Incarnationis.

80. Ad objectionem reſpondeo, conceſsâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, diſtinguo Antecedens: Totale motivum decreti Incarnationis fuit liberatio non ſolùm à peccato originali, ſed etiam à peccatis actualibus, prout ad originale tanquam ad fontem & radicem reducebantur, concedo Antecedens; à pecatis actualibus ſeorſim conſideratis & independenter ab originali, nego Antecedens, & Conſequentiam. Dicimus ergo totale quidem & ſufficiens motivum Incarnationis, fuiſſe reparationem totius naturæ peccato originali infectæ, ſed quia Chriſtus innumera diluit crimina, quæ ex illo peccato ut ex radice procedebant, veluti conſequenter & ſecundariò, ad ſatisfaciendum etiam pro illis Incarnatio Verbi Divini ordinata eſt. Unde dici poteſt, liberationem ab originali peccato fuiſſe totalem rationem motivam Incarnationis; liberationem verò à peccatis actualibus, fuiſſe illius cauſam quodammodo impulſivam. Exemplum eſt in Samuele, qui ex ſpeciali Dei juſſu venit Bethleem ad ungendum David in Regem, tanquam propter finem primarium ac præcipuum, quo adepto non veniſſet; habuit tamen aliud motivum impulſivum, ſcilicet offerendi Deo ſacrificium, ut colligitur ex primi Regum 16. Aliud exemplum eſt in Medico, qui ad ſuum amicum alicujus negotij pertractandi causâ venire diſponens, & iter aggrediens, audit filium ejus gravi aliquo morbo detineri, & ideò promptiori animo ad amicum pergit, ut ejus filium viſitet, & curet: ejus enim cauſa motiva ſine qua non conveniret amicum, eſt negotium pertractandum; at verò cauſa impulſiva eſt curatio filij, ſine qua abſolutè amicum conveniret, ſed non cum eadem animi promptitudine.

81. Ad confirmationem, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam, quia, ut jam diximus, liberatio hominum à peccatis actualibus, non pertinebat per ſe & primariò ad motivum Incarnationis, ſed tantùm ſecundariò & ex conſequenti, inquantum hujuſmodi peccata reducebantur ad originale, à quo tanquam à radice pullulabant.

Unde falsum est quod ex peccato originali & actuali compositum fuerit totale & adæquatum motivum decreti Incarnationis; motivum enim primarium & principale illius, fuit deletio peccati originalis; secundarium verò & minùs principale, redẽptio seu liberatio à peccatis actualibus.

82. Objicies secundò contra secundam conclusionem: Christus venisset in mundum, etiam si non omnes homines, sed unus solùm homo peccasset: Ergo potiori jure venisset, si essent plurium hominum peccata, quamvis non esset in illis peccatum originale. Consequentia patet, Antecedens verò est D. Chrysostomi homil. 3. in Acta Apostol. ubi explicans illa verba, *& dederunt eis sortes*, sic ait: *Vnius animæ perditio tantam habet jacturam, uti nulla ratio possit æstimare; etenim si unius animæ salus tanti est, ut ob hanc Filius Dei fieret homo, tantaque pateretur* &c. Quibus verbis clarè docet, propter peccatum solum unius hominis, venturum Christum, etiam si alia futura non essent.

Respondeo, negãdo Antecedens, & ad illius probationem dico, Chrysostomum verbis illis solùm intendere, misericordiam & amorem Christi erga singulos homines commendare, ratione cujus ita affectus erat, ut etiam pro uno peccatore redimendo, si Deus ita decrevisset, libenter vitam & sanguinem effudisset; sed hoc non ostendit, quod ex vi præsentis decreti, pro uno solùm peccatore Christus venisset.

DISPVTATIO VI.

De quidditate Incarnationis.

Ad quæstionem 2. Divi Thomæ.

EXplicatâ possibilitate, convenientiâ, & necessitate Incarnationis, & demonstrato fine præcipuo & primario propter quem facta est, consequens est ut de ejus quidditate & essentia differamus, modumque quo unio hypostatica facta est, declaremus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum unio Verbi incarnati sit facta in natura, vel in persona?

1. DIximus in disputatione proœmiali, circa Verbi Divini Incarnationem, & modum quo unio Verbi Divini cum humanitate in Christo facta est, duos olim fuisse errores omnino oppositos. Primus fuit Nestorij, Patriarchæ Constantinopolitani, qui negabat unionem naturæ humanæ & divinæ in Christo fuisse factam in persona, sive ex hac unione resultasse unam personam, quæ simul esset Deus & homo; sed dicebat Christum esse personam creatam, atque purum hominem, cui erat Verbum Divinum unitum unione accidentali. Primò secundùm inhabitationem, inquantum scilicet Divinum Verbum habitavit in illo, sicut in templo, specialiori modo quàm in aliis justis. Secundò per unitatem seu conformitatem affectûs, inquantum voluntas illius hominis erat semper conformis voluntati Verbi Divini. Tertiò secundùm operationem, quia dicebat hominem illum fuisse Divini Verbi instrumentum. Quartò secundùm dignitatem honoris, prout scilicet omnis honor qui exhibebatur Filio Dei, coexhibebatur filio hominis, propter conjunctionem ad filium Dei. Hinc Christum, non Deum, sed Deiferum esse dicebat, & B. Virginem, non Θεοτόκον, id est Deiparam, sed Χριστοτόκον, hoc est Christiparam, appellabat. Hinc etiam negabat has locutiones, *Deus est passus, Deus est mortuus &c.* quas Catholici admittunt, propter communicationem idiomatum.

2. Secundus error fuit Eutychetis, Dioscori, & aliorum, qui ut unitatem personæ contra Nestorium servarent in Christo, dixerunt in eo esse unam tantùm naturam; ita quod quamvis ante unionem essent duæ naturæ distinctæ, divina & humana, in unione tamen coïerunt in unam naturam, & sic dicebant Christi personam ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis subsistere. Illud tamen observandum est, Eutychem in hoc discrepasse à Dioscoro, quòd dixerit in Christo unam esse naturam, scilicet divinam, per conversionem naturæ humanæ in illam: Dioscorus verò, & alij Eutychetis Discipuli, credidérint ex divinitate & humanitate, tanquam ex partibus, factam fuisse unam naturam completam, partim divinam, partim humanam, nimis litteraliter usurpantes exemplum S. Athanasij in suo Symbolo dicentis: *Sicut anima rationalis & caro, unus est homo; ita Deus & homo, unus est Christus.* Hũc modum dicendi sequuntur Armeni, D. Leonì infensissimi, quem in suis sacrificiis anathematizare solent, eò quòd errorem illum damnaverit.

§. I.

Vterque error proscribitur, & veritas Catholica stabilitur.

3. DIco primò: Unio Verbi Divini cum humanitate in Christo, non est facta in natura, ac proinde necessariò asserendum est, Christum duabus constare naturis, divinâ scilicet & humanâ, in eadem persona Verbi unitis.

Conclusio est certa de fide, ac definita in pluribus Conciliis, præcipuè in Calcedonensi actione 1. & 5. in quinta Synodo actione 1. & in sexta act. 11. 13. & 18. & tandem in Lateranensi cap. *firmiter*, colligiturque manifestè ex variis locis Scripturæ, ubi Christus verus Deus & verus homo dicitur, non posset enim sic denominari, nisi divinâ & humanâ naturâ constaret.

4. Ratio etiam suffragatur, nam ut discurrit D. Thomas hîc art. 1. tribus modis contingit fieri aliquod unum ex duobus aut pluribus: Primò ex duobus integris, perfectis remanentibus, vel sine ullo ordine unitis, ùt ex pluribus lapidibus fit acervus: vel aliquo ordine unitis & dispositis, ut ex lapidibus & lignis, secundùm aliquem ordinem dispositis, fit domus. Secundò fit unum ex duobus perfectis, sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum. Tertiò fit unum ex aliquibus non permixtis, vel permutatis, sed imperfectis, ut ex anima & corpore fit homo. At nullo ex his tribus modis dici potest, divinam naturam & humanam concurrisse in Christo ad constitutionem unius naturæ: Ergo dicendum est, unionem Verbi Divini cum humanitate non esse factam in natura. Major patet à sufficienti enumeratione modorum quibus contigit fieri aliquid unum ex duobus, vel plutibus. Minor etiã quoad primam partem manifesta est, quia modus ille dicendi potiùs pertinere videtur ad errorẽ Nestorij, & aliorum asserentium unionem hanc esse accidẽ-

talẽ duarum perſonarum, quàm eorũ qui dicunt A
unionem factam eſſe in natura; quando enim duæ naturæ completæ uniuntur ſolùm per modum diſpoſitionis & ordinis, aut ſimili alio modo, unio eſt accidentalis, & naturæ iſtæ trahunt ſecum ſua ſuppoſita, ut patet in compoſitione domûs, exercitûs &c.

Quoad ſecundam verò partem probatur, tum quia natura divina tranſmutari nequit aut corrumpi, cùm ſit omnino immutabilis & incorruptibilis; tum etiam quando aliqua plurimùm diſtant, ita ut unum in virtute potentius ſit alio, non poteſt fieri ex illis mixtio, quia per illud potentius, aliud conſumitur, ut patet cùm parùm aquæ amphoræ vini apponitur: unde ſi per tranſmutationem divina & humana natura in Chriſto unirentur, divina natura, quæ potentiſſima eſt, B converteret in ſe humanam. Addit S. Doctor, quod ſi hoc modo divina & humana natura in Chriſto unirentur, Chriſtus non eſſet ejuſdem naturæ cum Patre, nec cum Matre; id enim quod eſt commixtum, cum nullo miſcibilium eſt idem ſpecie, differt enim ſpecie caro à quolibet elementorum.

Denique Minor quoad tertiam partem ſuadetur, tum quia utraque natura in Chriſto ſecundùm ſuam rationem perfecta & completa remanſit: tum etiam, quia Deitas non poteſt eſſe forma C
alicujus, præſertim corporei.

5. Dico ſecundò: Unio Verbi Divini cum humanitate, facta eſt in perſona.

Hæc etiam concluſio eſt certa de fide, & definita in varijs Concilijs contra Neſtorium, præſertim in Epheſino, in quo propter oppoſitum errorem Neſtorius à Patriarchatu Conſtantinopolitano depoſitus eſt: in Calcedonenſi actione 7. & in ſexta Synodo Generali actione 4. Colligitur etiam ex Symbolo Athanaſij, ubi Chriſtus unus dicitur, *non confuſione ſubſtantiæ, ſed unitate perſonæ.* Item in Pontificali Romano conſecrandus in Epiſcopum interrogatur: *Credis Filium Dei Chriſtum in duabus naturis ſubſiſtentem?* Et reſ- D
pondet, *Credo*: ut hac profeſſione fidei, errori Eutichetis, qui unicam in Chriſto naturam; & Neſtorij, qui duas in eo perſonas credebat, abrenuntiet.

6. Probatur etiam concluſio ratione D. Thomæ: Secundùm fidem Catholicam natura humana per myſterium Incarnationis verè & realiter fuit unita Verbo Divino: Sed illa unio non fuit in natura, ut contra Eutichem oſtendimus: Ergo neceſſariò fuit in perſona tanquam in termino unionis. Conſequentia patet, nulla enim alia poteſt intelligi unio Verbi, niſi vel in natura, vel in perſona: unio enim ſecundùm affectum, vel ſecundùm aliquam eximiam gratiam, perſonæ amatæ collatam, qualem ſolùm in Chriſto admittebat Neſtorius, tres perſonas ſanctiſſimæ Trinitatis æqualiter reſpicit, quia opera ad extra ſunt toti Trinitati communia.

7. Confirmatur: Per myſterium Incarnationis Deus & homo de ſe invicem prædicantur: iſtæ enim propoſitiones, *Deus eſt homo, & homo eſt Deus*, veriſſimæ ſunt & Catholicæ: Ergo per Incarnationem divina & humana natura unitæ fuerunt in unico ſuppoſito Verbi Divini. Conſequentia patet, nam duæ naturæ non poſſunt in concreto de ſe invicem prædicari, niſi ratione unitatis ſuppoſiti in quo conveniunt: idcirco enim hæc propoſitio eſt vera, *album eſt dulce*, quia albedo & dulcedo uniuntur in eodem ſuppoſito.

§. II.

Solvuntur objectiones.

8. OBjicies primò contra primam concluſionem authoritatem D. Cyrilli, quæ refertur in Concilio Calcedonenſi actione 1. *Non oportet intelligere duas naturas, ſed unam naturam Verbi Dei incarnatam.* Ergo unio naturæ humanæ ad Verbum eſt facta in natura.

9. Reſpondeo cum D. Thoma hîc art. 1. ad 1. authoritatem illam Cyrilli exponi in 5. Synodo generali act. 5. his verbis: *Si quis naturam Verbi Dei incarnatam dicens, non ſic accipiat ſicut Patres docuerunt, quia ex divina natura & humana unio eſt ſecundùm ſubſtantiam facta, ſed ex talibus vocibus, naturam unam ſive ſubſtantiam divinitatis & carnis Chriſti introducere conetur, talis Anathema ſit.* Non eſt ergo ſenſus, quod ex duabus naturis ſit una natura conſtituta, ſed quod natura Verbi carnem ſibi univit in perſona. Ratio autem cur D. Cyrillus ita locutus ſit, fuit hæreſis Neſtorij, qui contendebat in Chriſto eſſe duas naturas completas, ſuas proprias afferentes ſubſiſtentias, & conſequenter duas perſonas: unde meritò negat in Chriſto eſſe duas naturas in illo ſenſu, & aſſerit eſſe unam naturam, non unitate eſſentiali, ſed perſonali.

10. Objicies ſecundò: Athanaſius dicit in Symbolo: *Sicut anima rationalis & caro, unus eſt homo; ita Deus & homo, unus eſt Chriſtus:* Sed anima & caro conſtituunt unam integram hominis naturam: Ergo ſimiliter Deus & homo efficiunt unam Chriſti naturam.

11. Reſpondeo in exemplis quibus hoc myſterium explicatur, non eſſe quærendam perfectam quoad omnia ſimilitudinem, aliàs non eſſet ſingulare, ut Auguſtinus dicit Epiſt. 3. ad Voluſianum. Unde in exemplo ab Athanaſio adducto, non eſt ſimilitudo quantùm ad omnia, ſed ſolùm quoad hoc, quòd ſicut corpus & anima, quamvis diverſæ ſint naturæ, in una perſona conveniunt; ita divina & humana natura, quamvis diſtinctæ ſint, in una perſona copulantur. Tenet etiam ſimilitudo quoad hoc, quòd ſicut corpus trahitur ad eſſe animæ, ita humanitas ad eſſe Verbi Divini; licèt aliàs non conveniant in eo quòd ſicut ex anima & corpore reſultat una natura, ita etiam ex humanitate & deitate. Unde Auguſtinus Epiſtolâ citatâ: *Sicut in unitate perſonæ anima unitur corpori, ut homo ſit; ita in unitate perſonæ, Deus unitur homini, ut Chriſtus ſit.*

12. Objicies tertiò: In Scripturâ unum fieri aliud, eſt unum in alio converti, ut patet ex illo Joan. 2. *Vt autem guſtavit Architriclinus aquam vinum factam*, id eſt aquam in vinum converſam: Sed E
Joan. 1. dicitur: *Verbum caro factum eſt*: Ergo in myſterio Incarnationis, natura divina in carnem converſa eſt.

13. Confirmatur: Apud SS. Patres, Verbum factum eſt caro, ad eum modum quo in Euchariſtia panis fit corpus Chriſti. Ita Juſtinus Martyr apolog. 2. Ambroſius lib. 4. de Sacram. cap. 4. Cyprianus in ſerm. de Cœna Domini, Damaſcenus lib. 4. de fide cap. 14. Sed panis tranſmutatur in corpus Chriſti, ita ut poſt conſecrationem non remaneat ampliùs panis ſubſtantia: Ergo ſimiliter Verbum dicitur factum caro, quia ejus ſubſtantia eſt converſa in carnem.

14. Ad objectionem reſpondeo, quòd licèt aliquando in Scriptura, unum aliud fieri, ſignificet

unum in illud converti, ut in teſtimonio adducto A
de aqua vinum facta; pluries tamen non hoc modo ſumitur, ſed ſignificat acquiſitionem alicujus novæ formæ, vel eſſe, ut patet ex illo Geneſ. *Homo factus eſt in animam viventem*, & ex iſto Pauli ad Hebræos 6. *Jeſus Pontifex factus*. Quibus locis certum eſt, ly *fieri*, non importare converſionem, ſed acquiſitionem; & hoc modo ſumitur in dicto teſtimonio, *Verbum caro factum eſt*. Dicitur enim Verbum factum caro, non quia ſit converſum in carnem, ſed quia aſſumpſit carnem.

15. Ad confirmationem dicendum, comparationem illam SS. Patrum in hoc ſolùm eſſe poſitam, quòd ſicut Divinum Verbum veram carnem & ſanguinem habuit; ita ſub ſpeciebus panis & vini poſt conſecrationem eſt vera caro & ſanguis Chriſti. B

16. Objicies quartò contra ſecundam concluſionem: Terminus actionis non poteſt eſſe ante actionem; Sed perſona Verbi Divini erat ante actionem unitivam humanitatis: Ergo perſona Verbi Divini non potuit eſſe terminus hujus actionis, & conſequenter unio humanitatis ad Verbum non potuit eſſe facta in perſona.

17. Reſpondeo cum D. Thoma quæſt. unicâ de unione Verbi art. 1. ad 5. quod unio non intelligitur terminari ad perſonam divinam, ſecundùm quod eſt in ſe ab æterno una; ſed ſecundùm quod eſt unita humanæ naturæ in tempore; & ita unio C ſecundùm noſtrum modum intelligendi præcedit perſonam Verbi Divini, non prout eſt una, ſed prout unita humanæ naturæ. Unde in forma reſpondeo, diſtinguendo Majorem: Terminus actionis formaliter ſumptus non poteſt eſſe ante actionem, concedo Majorem. Terminus actionis materialiter ſumptus, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem. Perſona Verbi erat ante unionem, ut una, & materialiter, concedo Minorem. Ut unita, & formaliter, nego Minorem & Conſequentiam.

18. Objicies ultimò: Ubi ſunt duæ generationes, ibi debent eſſe duæ perſonæ: Sed in Chriſto ſunt duæ generationes; una ante ſæcula ex Patre, & D alia in plenitudine temporum ex B. Virgine: Ergo in illo ſunt duæ perſonæ, & conſequenter unio humanitatis ad Verbum, non eſt facta in perſona. Major probatur: Omnis generatio terminatur ad ſuppoſitum, vel perſonam: Ergo duplex generatio, ad duplex ſuppoſitum, ſeu perſonam terminari debet.

19. Reſpondeo negando Majorem, ad probationem, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam: unum enim & idem ſuppoſitum, ratione duplicis naturæ, poteſt terminare duplicem generationem; nam licèt ſuppoſitum terminet generationem ut quod, tamen ipſa natura terminat ut quo, & per modum termini formalis & ſpecificativi: unde ad terminandam diverſam generationem, ſufficit diſtinctio realis naturæ, cum diſtinctione virtuali ſuppoſiti, qualis reperitur in Chriſto, in quo natura divina & humana ſubſiſtunt per ſubſiſtentiam Verbi: quare eadem perſona Verbi, quatenus ſuppoſitum divinum, & prout ſubſiſtit in natura divina, ſecundùm quam eſt ſimile Patri æterno, terminat generationem æternam; inquantum verò eſt ſuppoſitum humanum, & ſubſiſtit in natura humana, ſecundùm quam aſſimilatur matri, terminat generationem temporalem Beatiſſimæ Virginis.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

EX dictis inferes, unionem humanitatis ad Verbum non poſſe dici accidentalem prædicamentaliter, aut prædicabiliter. 20.

Prima pars patet: Nam uniri accidentaliter, eſt quòd medium unionis, & in quo fit unio, ſit accidens: At id in quo facta eſt unio duarum naturarum in Chriſto, non eſt accidens prædicamentale, ſed ſubſtantia; eſt enim facta in perſona, ut oſtendimus; perſona autem non eſt accidens, ſed ſubſtantia: Ergo unio humanitatis ad Verbum non poteſt dici accidentalis prædicamentaliter. Unde in Concilio Epheſino can. 13. dicitur: *Ex Virgine natum eſt ſacrum corpus, cui ſubſtantialiter unitum eſt Dei Verbum*. Et in 5. Synodo generali act. 5. can. 4. *Qui non confitetur Filium Dei, carni ſubſtantialiter uniri, anathema ſit.*

Secunda pars eſt contra Durandum in 3. diſt. 6. quæſt. 4. ubi etſi cum Catholicis ſentiat, unionem humanitatis ad Verbum non eſſe in accidente factam, ſed in perſona; docet tamen poſſe dici humanitatem accidentaliter Verbo adveniſſe, hoc eſt accidentaliter prædicabiliter; cujus ſententiam approbaſſe videtur Paludanus in eadem diſt. quæſt. 1. art. 3. Vera tamen & communis Theologorum ſententia aſſerit, nullatenus eſſe dicendum humanitatem eſſe Verbo unitam accidentaliter, Tum ne cum hæreticis in terminis & modo loquendi conveniamus; Tum etiam, quia quod de aliquo prædicatur in quid, non ſe habet reſpectu illius per modum accidentis prædicabilis, quod non prædicatur in quid, ſed in quale; ſed humana natura prædicatur in quid de Verbo ſeu de Chriſto, nam D. Thomas infrà quæſt. 16. art. 1. docet hominem prædicari de Deo prædicatione ſecundi prædicabilis, ſicut ſpecies de ſua hypoſtaſi. Et Alexander III. in cap. *Cùm Chriſtus*, ait: *Cùm Chriſtus ſit perfectus Deus, & perfectus homo, quâ temeritate audent quidam dicere, quod Chriſtus ſecundùm quod eſt homo, non eſt quid?* Ergo humana natura non ſe habet reſpectu Verbi per modum accidentis prædicabilis. 21.

Confirmatur: Homo prædicatur univocè de Chriſto & de alijs hominibus, ut docet D. Thomas infrà quæſt. 16. art. 6. Sed homo prædicatur in quid de Petro v. g. nam hæc prædicatio, *Petrus eſt homo*, pertinet ad ſecundum prædicabile: Ergo pariter de Chriſto prædicatur in quid & non in quale. 22.

Objicies primò cum Durando: Quod advenit enti completo, unitur illi accidentaliter: Sed humana natura advenit in tempore Verbo Divino habenti eſſe omnino completum: Ergo eſt unita E illi accidentaliter. Minor patet, Major verò probatur. Illud unitur alicui accidentaliter, quod poteſt adeſſe & abeſſe ſine ipſius corruptione: Sed quod advenit enti perfecto & omninò completo, poteſt adeſſe & abeſſe ſine ipſius corruptione: Ergo unitur illi accidentaliter. 23.

Reſpondeo cum D. Thoma hîc art. 6. ad 2. diſtinguendo Majorem: Si non trahatur ad communicationem illius eſſe completi, concedo: ſi ſecùs, nego. Unde albedo unitur accidentaliter parieti, nedum quia advenit illi ut habenti eſſe completum, ſed quia non trahitur ad ipſum eſſe parietis, ſed affert proprium eſſe diſtinctum. At in reſurrectione, quia corpus reunietur animæ præexiſtenti, & ad eſſe illius trahetur, non unietur

illi accidentaliter, ſed ſubſtantialiter: quare cùm natura humana aſſumpta fuerit ad eſſe Verbi, non fuit illi accidentaliter, ſed verè ſubſtantialiter unita. Unde ad probationem in contrarium, eodem modo reſpondendum eſt, quod enim trahitur ad eſſe alterius, non unitur illi accidentaliter, ſed verè ſubſtantialiter, quamvis poſſit ab illo abeſſe, ſine ipſius corruptione; ut patet in corpore, quod ab anima rationali ſine ipſius corruptione ſeparari poteſt, per ſolam deſtructionem corporis, aut mutationem.

24. Objicies ſecundò: Quidquid eſt extra eſſentiam alicujus, eſt accidens, ſaltem logicum, & de eo prædicatur accidentaliter: Sed humanitas eſt extra eſſentiam Verbi Divini: Ergo eſt accidens, ſaltem logicum, reſpectu illius, & de eo prædicatur accidentaliter.

Reſpondeo primò, negando Majorem: rationalitas enim eſt extra eſſentiam animalis, non tamen eſt accidens reſpectu illius: forma eſt præter eſſentiam materiæ, & tamen non ſe habet ad illam ut accidens logicum, nec prædicatur de ea accidentaliter.

Reſpondeo ſecundò, diſtinguendo Majorem: Quidquid eſt extra eſſentiam alicujus, eſt accidens ſaltem logicum reſpectu illius, & de eo prædicatur accidentaliter, ſi non communicet cum illo in aliquo eſſe ſubſtantiali, concedo Majorem. Si communicet cum illo in aliquo ſubſtantiali, nego Majorem: humanitas autem Chriſti trahitur ad eſſe ſubſtantiale Verbi Divini: unde licèt ſit extra ejus eſſentiam, non ſe habet ut accidens logicum reſpectu illius, nec de eo prædicatur accidentaliter.

ARTICVLVS II.

An Perſona Chriſti, verè & propriè poſſit dici compoſita ex natura divina & humana, & ex humanitate & ſubſiſtentia Verbi?

25. NEgant plures ex antiquis Theologis, ut D. Bonaventura, Scotus, Durandus, & Richardus, exiſtimantes unionem naturæ divinæ & humanæ in Chriſto, non eſſe rigoroſam & propriam compoſitionem, ſed impropriam tantùm & metaphoricam. Alij verò fatentur quidem Chriſti perſonam eſſe verè & propriè compoſitam ex duabus naturis, ſed non ex Perſona Verbi & humanitate. Ita Aſturicenſis quæſt. 7. de gratia Chriſti concluſ. 4.

§. I.

Vera ſententia duplici concluſione ſtatuitur.

DIco primò: Chriſtus eſt perſona verè & propriè compoſita ex natura divina & humana. Ita S. Doctor hîc art. 4. & ejus Diſcipuli communiter.

26. Probatur primò ex 6. Synodo Conſtantinopolitana act. 8. ubi formaliter definitur per unionem Incarnationis factam eſſe compoſitionem, & poſt unionem perſonam Chriſti eſſe compoſitam. Et ratio redditur ibidem, quia unio quæ per Incarnationem facta eſt, non ſolùm inconfusè ea quæ convenerunt conſervat, verùm etiam diviſionem ſuſcipit. Idem definitur in 6. Synodo generali actione 4. in Epiſt. Agathonis Papæ ad Imperatores Heraclium & Tiberium, & actione 11. in Epiſt. Sophronij, approbata à toto Concilio, ubi Chriſtus vocatur *perſona compoſita, ex inconfuſo conſtans temperamento*. Et actione 29. cap. 6. damnantur qui non confitentur unam ſubſiſtentiam in Chriſto ex duabus naturis compoſitam. Eodem modo loquuntur SS. Patres, præſertim Damaſcenus lib. 3. fidei ubi ait: *In Domino Jeſu Chriſto duas naturas agnoſcimus, unam autem hypoſtaſim ex utraque compoſitam*; & D. Dionyſius cap. 4. de divin. nomin. ubi hanc compoſitionem vocat ineffabilem.

Probatur ſecundò ratione: Quod conſtat ex realiter diſtinctis & unitis, eſt verè compoſitum ex illis; nam compoſitio nihil aliud eſt quàm diſtinctorum ſimul poſitio, ſive unio; componere enim idem eſt ac ſimul cum alio ponere: Sed perſona Chriſti conſtat ex duabus naturis realiter diſtinctis & unitis: Ergo eſt verè compoſita ex duabus naturis, divina ſcilicet & humana. Probatur Minor: Perſona Chriſti eſt divina ſimul & humana: Sed non eſſet talis, niſi per divinam & humanam naturam in eſſe talis conſtitueretur, atque ita niſi utramque contineret: Ergo verè conſtat ex duabus naturis realiter diſtinctis & unitis. 27.

Confirmatur: Ubi eſt multitudo rerum abſque compoſitione, neceſſarium eſt ut ſit inordinata confuſio, ut patet in acervo lapidum: Sed in perſona Chriſti non eſt inordinata confuſio naturarum: Ergo perſona Chriſti debet eſſe compoſita ex duabus naturis. 28.

Probatur tertiò concluſio: Terminus unionis hypoſtaticæ non eſt aliquid ſimplex, ſed compoſitum: Atqui perſona Chriſti eſt terminus unionis hypoſtaticæ: Ergo non eſt ſimplex, ſed compoſita. Minor conſtabit ex infrà dicendis, Major verò probatur: tum quia contra rationem unionis eſt terminari ad aliquid ſimplex, cùm ſemper unio ſit reſpectu diſtinctorum: tum etiam, quia extrema ſimplicia illius unionis ei præexiſtebant: Sed quod præexiſtit unioni, non eſt terminus illius: Ergo terminus unionis non eſt quid ſimplex, ſed compoſitum. 29.

Dico ſecundò: perſonam Chriſti eſſe compoſitam ex natura humana & perſona Verbi. 30.

Hæc concluſio ſequitur ex dictis in præcedenti: Licèt enim Concilia ſuprà relata formaliter non loquantur de hac compoſitione, ſed ſolùm de illa quæ eſt ex natura divina & humana; iſta tamen non poteſt admitti, niſi alia ex natura & perſona præſupponatur; quia priùs & immediatiùs natura humana unitur perſonæ Verbi, quàm naturæ divinæ; nam ratio ob quam unitur naturæ divinæ, eſt quia unitur perſonæ Verbi: Ergo eo ipſo quod SS. Patres & Concilia agnoſcunt in Chriſto compoſitionem ex natura divina & humana, implicitè etiam in eo admittunt compoſitionem ex natura humana & perſona Verbi. Addo rationem præcedenti concluſione adductam, hanc etiam convincere; ſi quidem unio diſtinctorum eſt compoſitio: Sed in perſona Chriſti eſt unio Perſonæ Verbi cum natura humana, quæ realiter diſtinguntur, & prior quàm unio duarum naturarum: Ergo in Chriſto eſt compoſitio ex perſona Verbi & humana natura.

§. II.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

31. OBjicies primò : Omnis compoſitio eſt ex partibus : Sed natura divina in Chriſto non habet rationem partis : Ergo Chriſtus non eſt compoſitus ex natura divina & humana. Major videtur certa, quia componere eſt totum ex partibus facere. Minor etiam eſt evidens, nam omnis pars eſt quid incompletum, ac per conſequens imperfectum, & ſubordinatur ipſi toti tanquam ſuo fini: At natura divina nequit eſſe quid incompletum & imperfectum, nec perſonæ Chriſti tanquam ſuo fini ſubordinari: Ergo nec habere rationem partis. Unde D. Thomas in 3. diſt. 6. quæſt. 2. art. 3. & in 3. ad Annibal. eadem diſt. qu. 1. art. 3. & quæſt. de unione Verbi art. 1. ad 6. docet perſonam Chriſti poſt Incarnationem poſſe dici aliquo modo compoſitam, quia in illa ſalvatur aliqua ratio compoſitionis, hæc nimirum, quòd componentia exiſtant per idem eſſe, non tamen eſſe ibi verâ rationem cõpoſitionis, eò quòd divina natura rationem partis habere nequeat.

32. Reſpondeo negando Majorem, licèt enim compoſitio, quæ eſt regulariter in uſu, aut quæ naturaliter contingit, involvat plures imperfectiones, quarum prima & omnium aliarum radix eſt, quòd extrema illius habeant verè rationem partis, ſeu entitatis incompletæ; nihilominus ſicut ratio ſapientiæ, quæ apud nos eſt accidens, qualitas, & habitus, poteſt ab ijs omnibus imperfectionibus depurari, & ſic depurata in Deo reperiri formaliter. Et ſicut licèt unio quæ regulariter eſt in uſu, dicat plures imperfectiones ex parte unitorum, & illius quod ex ea reſultat, ejus tamen ratio formalis abſtrahit ab his omnibus imperfectionibus, & ſic abſtracta ponitur verè & ſimpliciter inter humanam naturam & Verbum. Ita ſimiliter compoſitio ex natura divina & humana, quæ in Chriſto reperitur, abſtrahit, ſaltem ex parte unius extremi, nempe naturæ divinæ, ab omnibus illis imperfectionibus quæ reperiuntur in compoſitionibus naturalibus & creatis, quapropter à Dionyſio vocatur ineffabilis. Unde natura divina non habet in mirabili illa compoſitione rationem partis, ſed duntaxat extremi ad conſtitutionem perſonæ compoſitæ Chriſti concurrentis. Quod poteſt tribus exemplis declarari & illuſtrari. Nam ex Deo & creaturarum univerſitate reſultat quoddam compoſitum, quod dicitur univerſum, cujus caput eſt Deus, juxta Ariſtotelem 12. Metaph. textu 62. & tamen hoc compoſitum non eſt ex Deo tanquam ex parte. Item ex intellectu beati & eſſentia divina per modum ſpeciei unita, reſultat unum principium viſionis beatificæ, & tamen eſſentia divina non ingreditur compoſitionem illam tanquam pars, ſed tanquam extremum, ſeclusâ partis imperfectione. Tertiò Sacramentum Euchariſtiæ eſt quid compoſitum ex Sacramento & re Sacramenti, nimirum ex ſpeciebus panis & vini, & ex Chriſto ſub illis contento, & tamen Chriſtus non habet rationem partis; ſic etiam dicimus in propoſito, divinitatem & perſonalitatem Verbi Divini ingredi compoſitionem quæ in Chriſto reperitur, non tanquam partem, ſed velut extremum quoddam ad conſtitutionem perſonæ compoſitæ concurrens. Hinc optimè Doctor Sanctus hîc art. 4. ad 2. dixit hanc compoſitionem perſonæ Chriſti ex natura divina & humana, non eſſe ratione partium, ſed ratione numeri; quod eſt dicere, compoſitionem perſonæ Chriſti ex natura divina & humana, ſolùm importare quod eſt de ratione compoſitionis ut ſic, nempe convenientiam plurium rerum ad conſtitutionem alicujus; non verò imperfectiones illas quas illa cõpoſitio importat in puris creaturis, inter quas præcipua eſt quod ambo extrema componentia ſint partes. Ex quo facilè intelliges, quod quando locis ſuprà citatis, docet in Chriſto non eſſe veram rationem compoſitionis, eò quòd natura divina rationem partis habere nequeat, loquitur de compoſitione non ſecundùm ſe, & ſecundùm ſuam rationem formalem, ſed ſecundùm leges & imperfectiones quas importat in puris creaturis, in quo ſenſu, certum eſt illam non convenire perſonæ Chriſti.

Dices, Omne compoſitum eſt quoddam totum: 33. Sed omne totum eſt ex partibus: Ergo omne compoſitum ex partibus eſſe debet.

Confirmatur: Illud in quo aliquid reſolvitur eſt pars: Sed omne compoſitum reſolvitur in ea ex quibus conſtat: Ergo illa habent rationẽ partis.

Ad inſtantiam reſpondeo negando Minorem, 34. non enim eſt de ratione compoſiti ut ſic, quod ſit quoddam totum ſtrictè ſumptum, quatenus dicitur tale per reſpectum ad partes quibus conſtat; ſed ſolùm quod ſit quoddam ens completum, quod ſi partibus conſtet, eſt quoddam totum propriè, ſecùs verò ſi ex extremis ſolùm non habentibus rationem partis coaleſcat; niſi fortè per totum intelligatur ens completum, prout diſtinguitur ab ente incompleto eſſentialiter ordinato ad componendum.

Ad confirmationem, nego etiam Majorem, non enim ſemper verum eſt illud in quod reſolvitur aliquod compoſitum debere eſſe partem, quia ſufficit quod ſit extremum realiter ab alio diſtinctũ, ut patet in tribus exemplis ſuprà adductis.

Objicies ſecundò: Omne compoſitum eſt ma- 35. jus atque perfectius quocunque ex componentibus ſeorſim ſumptis: Sed Chriſtus non eſt quid perfectius naturâ divinâ, aut perſonalitate Verbi: Ergo Chriſtus non eſt quid compoſitum ex natura divina & humana, & ex humanitate & ſubſiſtentia Verbi.

Reſpondeo quod quando extrema componentia ſunt finita, tunc compoſitũ eſt majus quolibet illorum, non verò quando unum ex extremis eſt infinitum, ut contingit in propoſito. Et ratio eſt, quia extremum illud infinitum, eminenter continet totam perfectionem alterius; unde compoſitum iſtud non poteſt dici majus, niſi ad ſummum extenſivè.

Objicies tertiò: Si Chriſtus eſſet verè compo- 36. ſitus, verum eſſet abſolutè Verbum Divinum & Filium Dei eſſe compoſitum; quia ea quæ dicuntur de Chriſto, etiam dicuntur de Filio Dei, per communicationem idiomatum: Sed non poteſt dici de Verbo & Filio Dei, quòd ſit perſona compoſita: Ergo neque de Chriſto.

Reſpondeo Filium Dei, ſive Verbum, abſolutè 37. & ſine addito ſignificare ſecundam perſonam Trinitatis, ut in natura divina ſubſiſtentem, quomodo ipſi repugnat compoſitio, unde abſolutè non eſt dicendum Filium Dei aut Verbum eſſe compoſitum, ſed cum addito, quatenus ſubſiſtit in natura humana, aut quatenus eſt perſona humana. Ad id verò quod additur de communicatione

tione idiomatum, dicendum eſt, quòd ea quæ absolutè dicuntur de Chriſto, poſſunt dici abſolutè de Verbo, aut Filio Dei, per communicationem idiomatum, niſi ſint talia quod determinent hoc ſubjectum, *Chriſtus*, ad hoc ut ſtet ſolùm pro compoſito ex natura humana & divinitate: hæc autem prædicata, *Chriſtus eſt compoſitus, Chriſtus eſt terminus reſultans ex unione perſonali duarum naturarum*, determinant ipſum Chriſtum ad ſtandum pro aggregato ex natura humana & divinitate, & ſic non poſſunt dici ſine addito de Filio Dei, aut de Verbo, ſed ſolùm cum addito, nempe quatenus eſt perſona humana, ſive prout in natura humana ſubſiſtit.

38. Objicies quartò contra ſecundam concluſionem: Perſonalitas eſt medium in quo divina & humana natura in Chriſto uniuntur: Sed medium in quo uniuntur partes componentes, non eſt extremum componens: Ergo perſonalitas Verbi non poteſt propriè dici extremum in hac compoſitione de qua agimus.

39. Confirmatur: Etſi inter accidens & ſubjectum cui inhæret, vera reperiatur compoſitio, non tamen inter ipſum accidens & quantitatem quâ mediante inhæret ſubjecto; quia quantitas non eſt ſubjectum ſuſtentans ipſum accidens, ſed medium quo accidens conjungitur & copulatur ſubjecto, eique inhæret: Atqui ad eum modum ſe habet perſonalitas Verbi Divini, in hac mirabili unione, de qua agimus, eſt enim ratio uniendi divinam naturam humanitati: Ergo non poteſt propriè dici extremum in hac compoſitione.

40. Reſpondeo quod quando id quod eſt ratio uniendi unum extremum cum altero, ſolùm habet rationem nexûs & vinculi (ut eſt unio inter materiam & formam, in ſententia illorum qui dicunt illam eſſe quemdam modum ſubſtantialem ab ipſa materia & forma diſtinctum) non habet rationem extremi componentis; ſed quando non habet rationem nexûs & vinculi, tunc poteſt habere rationem componentis. Sic punctum continuans partes, non ſolùm eſt medium quo illæ uniuntur, ſed etiam eſt aliquo modo extremum quod unitur. Sic etiam quantitas eſt medium quo albedo unitur corpori, & ſimul eſt extremum quod unitur corpori. Cùm ergo perſonalitas Verbi Divini non habeat puram rationem nexûs naturæ humanæ cum divina, etenim verè terminat illam, eamque complet in genere ſubſtantiæ, poteſt eſſe extremum in compoſitione illa mirabili quæ in Chriſto reperitur.

41. Ad confirmationem, negatur aſſumptum, quod videlicet inter quantitatem & albedinem v.g. non reperiatur vera compoſitio, niſi enim eſſet vera compoſitio, non poſſet dici ipſa quantitas alba. Sed de hoc in Philoſophia.

42. Ex dictis colliges quid ſit ſentiendum de opinione Cabreræ, ponentis compoſitionem in perſona Chriſti, nedum ex natura humana & divinitate, tam ut dicit naturam quàm perſonam Verbi, ſed etiam ex alia & alia ratione ſubſiſtendi formaliter: cùm enim compoſitio ſit diſtinctorum unio, & diſtinctio realis non reperiatur in Chriſto quoad propoſitum, niſi inter naturam divinam & humanam, & inter divinam perſonam & naturam humanam, nulla alia poteſt realis compoſitio reperiri, quam ex natura humana & divina, & ex perſona Verbi & natura humana.

ARTICVLVS III.

Vtrum inter Verbum & humanitatem mediet quidam modus ſubſtantialis, per quem natura humana formaliter conjungatur perſonalitati Verbi?

§. I.

Proponitur ſtatus difficultatis, & concluſio negativa ſtatuitur.

VT ſtatus hujus difficultatis clarè percipiatur, notandum eſt, quod ſicut unio materiæ cum forma poteſt ſumi tripliciter. Primò effectivè, pro actione generantis, per quam materia & forma inter ſe conjunguntur, & quæ potiùs unitio quàm unio dici debet. Secundò formaliter, pro eo quod illa extrema formaliter inter ſe conjungit, ſive ſit aliquis modus ſubſtantialis, ſive non, de quo diſputant Philoſophi in 2. phyſic. Tertiò relativè, pro relatione ſcilicet quæ reſultat inter ipſam materiam & formam, ex eo quòd inter ſe conjunctæ fuerunt. Ita ſimiliter unio Verbi Divini cum humanitate tripliciter uſurpari poteſt, nimirum pro actione per quam Deus ſuâ infinitâ virtute humanitatem conjunxit Verbo Divino, & quæ eſt communis tribus ſanctiſſimæ Trinitatis perſonis, debetque dici potiùs unitio, quàm unio; pro eo quod formaliter conjungit humanitatem Verbo Divino; & pro relatione quæ reſultat in humanitate aſſumpta, ex conjunctione illius cum Perſona Verbi. Si loquamur de unione hypoſtatica primo modo ſumpta, certum eſt illam eſſe quid increatum, nimirum actum divini intellectûs & voluntatis, formaliter immanentem, & virtualiter tranſeuntem. Item ſi ſit ſermo de ea tertio modo conſiderata, concedunt omnes illam eſſe aliquod accidens de prædicamento relationis, reſultans in ipſa humanitate aſſumpta, cui ex parte Verbi correſpondet ſolùm reſpectus rationis. Unde tota difficultas devolvitur ad unionem ſecundo modo ſpectatam, de qua quæritur, an ſit aliquis modus ſubſtantialis, à Verbo & humanitate modaliter diſtinctus, qui ſit fundamentum illius relationis quæ reſultat in humanitate aſſumpta, & terminus formalis actionis unitivæ? quod ut magis declaretur, 43.

Notandum ſecundò, inter Verbum & humanitatem duplicem nos poſſe concipere nexum: unum realiter & entitativè diſtinctum ab extremis, & qui ſit tertia quædam entitas afferens proprium eſſe; eo proportionali modo quo duo lapides uniuntur per calcem, vel duo panni, mediante filo, quo unus aſſuitur alteri: alterum qui ſit ſolùm modaliter diſtinctus ab extremis, & ſimilis illi quem plures Philoſophi inter materiam & formam conſtituunt. Non eſt quæſtio hîc de primo nexu, ſed tantùm de ſecundo, nimirum de modo ſubſtantiali unionis, de quo quærimus, utrum inter Verbum & humanitatem mediet, eaque formaliter inter ſe conjungat. 44.

Affirmant Suarez, Vazquez, Cabrera, & ex recentioribus Thomiſtis tres illuſtriſſimi ac eruditiſſimi Epiſcopi, Herrera Tarazonenſis Epiſcopus, Aravio Epiſcopus Segobienſis, & Godoy Epiſcopus Oxomenſis. Negant vero Cajetanus, Alvarez, Nazarius, Joannes à S. Thoma, Cipullus, & alij, cum quibus 45.

Dico, Verbum uniri humanitati ſine ullo prof-

ſus medio, aut modo, ab extremis modaliter di-
ſtincto.

46. Hanc concluſionem probant plures ex noſtris Thomiſtis ex D. Thoma in 3. diſt. 2. quæſt. 2. art. 2. in corpore, ubi ſic ait: *Sciendum eſt quod in unione humanæ naturæ ad divinam, nihil poteſt cadere medium, formaliter unionem cauſans, cui per prius natura humana conjungatur, quàm divinæ perſonæ: ſicut enim inter materiam & formam nihil cadit medium in eſſe, quod per prius ſit in materia, quàm forma ſubſtantialis, aliàs eſſe accidentale eſſet prius ſubſtantiali, quod eſt impoſſibile; ita etiam inter naturam & ſuppoſitum, non poteſt aliquid dicto modo cadere medium, cùm utraque conjunctio ſit ad eſſe ſubſtantiale.* Verùm in hoc loco S. Doctor non excludit medium quo, ſed tantùm medium quod; inquirit enim, an natura humana ſit aſſumpta à Verbo, mediante gratiâ habituali, quæ eſt accidens quoddam de genere qualitatis, & reſpondet negativè, quia ſicut inter materiam & formam non poteſt eſſe aliquid medium, quod per prius habeat eſſe in materia, quàm forma: ita nec inter Perſonam Verbi, & humanam naturam. Et rationem aſſignat, *quia aliàs eſſe accidentale eſſet prius quàm eſſe ſubſtantiale.* Quæ ratio, ut patet, non excludit aliud quàm medium quod, non ſolùm habens rationem medij, ſed etiam extremi afferentis eſſe accidentale, quod priùs ſit in humanitate Chriſti, quàm eſſe ſubſtantiale: medium enim quo non eſt aliquod accidens, ſed modus quidam ſubſtantialis, non afferens eſſe diſtinctum ab eſſe extremorum. Unde D. Thomas in eodem articulo quæſtiunculâ 3. ad 1. ſic adhuc expreſſiùs aperit ſuam mentem: *Dicendum quod nihil prohibet accidens eſſe medium in conjunctione ſubſtantiali, ſicut conjunctionem conſequens: impoſſibile eſt autem ut ſit medium conjunctionem cauſans.* Quibus verbis evidenter inſinuat ſe toto illo articulo non loqui niſi de medio quod ſit verum accidens, quodque non ſolùm ſit nexus, ſed etiam habeat rationem extremi, quod per prius uniatur naturæ humanæ, quàm perſona Verbi; eique priùs conferat eſſe accidentale, quàm habeat eſſe ſubſtantiale à Verbo; quod non haberet modus unionis quem admittunt Adverſarij, quia volunt illum eſſe aliquid ſubſtantiale, modaliter ab extremis diſtinctum, & exiſtens per exiſtentiam extremorum, ſive totius. Idem medium quod excludit S. Doctor hîc quæſt. 6. art. 6. ad 1. his verbis: *Vnio noſtra ad Deum eſt per operationem, inquantum ſcilicet eum cognoſcimus & amamus; & ideò talis unio eſt per gratiam habitualem, inquantum operatio perfecta procedit ab habitu, ſed unio naturæ humanæ ad Verbum Dei, eſt ſecundùm eſſe perſonale, quod non dependet ab aliquo habitu, ſed immediatè ab ipſa natura.* Unde in rei veritate nullus habetur locus in quo formaliter D. Thomas excludat unionem, à natura humana & Verbo unitis diſtinctam, quæ ſolùm ſit modus quidam ſubſtantialis, qualem valde probabiliter Complutenſes, & alij recentiores Thomiſtæ inter materiam & formam conſtituunt: quamvis (ut oſtendemus, ponderando vim rationis fundamentalis) colligi poſſit ex illius doctrina, modum illum non eſſe admittendum.

47. Plures autem afferuntur rationes ab Authoribus, ad modum illum impugnandum. Prima eſt, quia talis modus deberet eſſe ſupernaturalis, etiam quoad ſubſtantiam: hoc autem eſſe impoſſibile colligi videtur ex eo quod non eſt poſſibilis aliqua ſubſtantia ſupernaturalis, ut oſtendimus in Tractatu de Viſione beatifica, diſputatione 1. art. 1. §. 2.

48. Verùm hæc probatio non eſt efficax, nam ut ibidem declaravimus, ratio ob quam non eſt poſſibilis ſubſtantia ſupernaturalis, eſt quia ſupernaturalitas in entibus creatis conſiſtit formaliter in habitudine ad Deum ut eſt ſupernaturalis, tam in eſſe objecti, ſive termini, quàm in eſſe entis, tanquam ad objectum ſpecificativum, aut finem connaturalem: repugnat verò ſubſtantiæ ita ordinari ad Deum eſſentialiter, quia cùm ſubſtantia ſit in ſe completa, utpote ens per ſe, & propter ſe, repugnat illi dependere ab aliquo extrinſeco eſſentialiter, tanquam à termino ſpecificante. Hæc autem ratio convincit quidem impoſſibilitatem ſubſtantiæ completæ ſupernaturalis, ſed non ſubſtantiæ incompletæ, qualis eſſet modus unionis, ſi daretur: ſiquidem non eſt contra rationem ſubſtantiæ incompletæ, ordinari ad aliquid extrinſecum eſſentialiter; nam materia ordinatur eſſentialiter ad formam, & forma ad materiam: unde etiam dici poſſet dari modum unionis ſupernaturalem, conſiſtentem in tranſcendentali habitudine ad Verbum, ut terminans naturam humanam.

49. Secunda ratio quam plures adducunt ad veritatem concluſionis evincendam, eſt quia ſi eſſet neceſſaria unio inter humanitatem & Verbum, maximè quia extrema realiter diſtincta nequeunt actu uniri ſine aliquo medio reali, ab utroque extremo realiter diſtincto: Sed hæc ratio (inquiunt) nulla eſt, quia ſiquid probaret, convinceret dari proceſſum in infinitum in unionibus: nam ſi extrema realiter diſtincta nequeunt actu uniri ſine medio reali, & realiter diſtincto, modus unionis diſtinctus realiter ab humanitate & Verbo, non poſſet illis immediatè ſine aliquo vinculo realiter diſtincto copulari, de quo eadem eſſet difficultas, & ſic procederetur in infinitum.

50. Sed ab hac etiam ratione facilè poſſunt ſe expedire Adverſarij, dicendo propoſitionem illam, *Realiter diſtincta nequeunt actu uniri, ſine medio diſtincto realiter*, non eſſe intelligendam univerſaliter de quibuſcumque realiter diſtinctis, ſed de illis ſolùm quæ ita ſunt realiter diſtincta, ut de nullius eſſentiali ratione ſit eſſe alteri conjunctum: modus autem unionis eſt talis naturæ, ut ſit eſſentialiter nexus duorum extremorum; atque ita de ejus ratione eſt alteri actualiter connecti ut quo, unde non copulatur extremis per aliud vinculum à ſe diſtinctum, ſed immediatè per ſeipſum; quia quod eſt eſſentialiter tale, nequit fieri tale per aliquid à ſe diſtinctum: ſicut quia exiſtentia eſt eſſentialiter id quo aliquid exiſtit, non debet, nec poteſt, per aliquid à ſe diſtinctum exiſtere, nec relatio referri per aliam relationem, aut actio fieri per aliam actionem. His ergo rationibus prætermiſſis.

51. Probatur primò concluſio ratione fundamentali, quæ poteſt ſic proponi. Per illud Verbum divinum unitur actu & formaliter humanitati aſſumptæ, per quod exercet in ea rationē termini & ultimi complementi: Sed exercet in ea rationem termini formaliter, per ſuam perſonalitatem, abſque aliquo alio intermedio: Ergo per illam formaliter, abſque aliquo etiam modaliter diſtincto illi unitur. Major eſt evidens, nam cùm Verbum uniatur naturæ humanæ, per modum termini ultimi & complementi, neceſſe eſt ut id per quod illi unitur, ſit ipſum actuale exercitiū

terminandi: ſicut quia forma unitur materiæ per modum actûs informantis, illud per quod ei unitur, eſt exercitium actuale informandi. Minor verò probatur. Nihil creatum poteſt eſſe actuale exercitium, ſive actus ſecundus virtutis terminativæ perſonalitatis Verbi ad extra: Ergo Verbum Divinum exercet formaliter rationem termini naturæ humanæ, ſive terminat naturam humanam in actu ſecundo, per ſolam ſuam perſonalitatem. Conſequentia eſt evidens, Antecedens verò probatur. Non minùs eſt infinitum Verbum Divinum, & actus purus in ratione termini naturæ, quàm Deus ipſe abſolutè in ratione principij productivi: Sed ex eo quòd Deus eſt ſimpliciter infinitus, & actus purus in ratione principij productivi, exercitium producendi res ad extra non poteſt eſſe aliquid ab illius infinita virtute productiva in recto diſtinctum; unde docent communiter Thomiſtæ, Deum non operari ad extra per actionem formaliter tranſeuntem, ſed virtualiter tantùm, quæ eſt ipſamet actio increata, ſine virtuali diſtinctione identificata cum virtute illius operativa: Ergo ex eo quod Verbum Divinum eſt infinitum, & actus purus, in ratione termini naturæ, exercitium terminandi naturam non poteſt eſſe aliquid creatum, & ab ejus perſonalitate realiter diſtinctum.

52. Dices, hoc argumentum convincere quidem inter humanitatem & Verbum non requiri modum aliquem unionis ex parte Verbi, ſed non oſtendere, illum non requiri ex parte naturæ humanæ; nam cùm illa ſit finita & potentialis, non eſt ſua terminatio paſſiva.

53. Sed contra: Si ad hoc ut Verbum uniatur naturæ creatæ per modum termini, non requiratur aliquod medium ex parte Verbi, non requiretur etiam ex parte naturæ humanæ. Et ratio eſt evidens, nam hoc ipſo quod Verbum intelligitur actu intrinſecè unitum naturæ creatæ, oportet ut ipſa pariter eidem intelligatur intrinſecè unita: Ergo ſi Verbum intrinſecè communicat ſe humanitati per modum termini, ſine aliquo medio realiter diſtincto, etiam natura humana erit eidem intrinſecè unita abſque ullo medio. Conſequentia patet, Antecedens probatur. De ratione unionis eſt quod ſit plurium vinculum, & quod plura inter ſe conjungat & copulet: Ergo ſicut impoſſibile eſt materiam eſſe unitam formæ, niſi etiam, præciſo quocumque alio, forma ſit unita materiæ; ita implicat quod Verbum intelligatur actu intrinſecè unitum naturę humanę, niſi etiam reciprocè ipſa humanitas illi conjuncta intelligatur, præciſo quocumque alio. Unde ſi ad hoc ut Verbum uniatur humanitati aſſumptæ per modum termini, non requiratur aliquod medium ex parte Verbi, non requiritur etiam ex parte naturæ humanæ.

54. Confirmatur hæc ratio fundamentalis: Subſiſtentia creata immediatè unitur per ſeipſam naturæ creatæ: Ergo multò magis id debet concedi ſubſiſtentiæ divinæ. Antecedens videtur certum, Tum quia ſubſiſtentia nullam formaliter exercet cauſalitatem in natura, ſed puram rationem termini: terminus autem immediatè ſeipſo terminat. Tum etiam, quia ſi admittatur aliquis modus ſubſtantialis, per quem ſubſiſtentia conjungatur naturæ quam terminat, oportebit etiam fingere alium modum ſubſtantialem unionis inter exiſtentiam & ſuppoſitum, & ſic modorum non erit modus. Conſequentia verò probatur: Perſonalitas Verbi eſt ſimpliciter infinita, & actualiſſima in ratione terminandi, continet enim omnem perfectionem & rationem terminandi, ſecluſis imperfectionibus quæ in creatis ſubſiſtentiis reperiuntur: Ergo ſi ſubſiſtentia creata immediatè per ſeipſam terminet naturam creatam, multò magis id debet concedi ſubſiſtentiæ increatæ Verbi.

55. Nec valet ſi dicas, ſubſiſtentiam creatam eſſe ſuam rationem terminandi, quia eſt modus quidam: nam inde ſumitur optimum argumentum ad probandum etiam perſonalitatem Verbi Divini poſſe per ſeipſam actualiter terminare humanitatem Chriſti: nam ſi ſubſiſtentia quæ eſt modus, ac proinde realitas valde imperfecta & potentialis, id habet, potiori jure id habebit ſubſiſtentia Divini Verbi, quæ eſt actualiſſima, continetque omnem perfectionem ipſius creatæ ſubſiſtentiæ.

56. Ex hac ratione deſumpta ex principiis D. Thomæ, duo intelliges: Primum eſt, quòd licèt noſtra concluſio non habeatur formaliter in terminis apud S. Doctorem, eam tamen ab ipſo inſinuari omnibus locis, in quibus ſecundùm communem Eccleſiæ conſenſum docet unionem humanitatis cum Verbo eſſe factam in perſona, & naturam humanam formaliter & per ſe primò ad perſonalitatem Verbi eſſe aſſumptam. Non agitavit autem ſpecialiter hanc difficultatem, ſed excluſo medio quod afferente eſſe accidentale, de quo ſolùm temporibus ipſius erat controverſia inter Theologos, exiſtimavit ſe ſufficienter concluſionem poſitam inſinuare, dicendo unionem humanæ naturæ cum Verbo, fuiſſe factam formaliter in perſona.

57. Secundum quod ex eadem ratione colligitur, eſt malè eos argumentari, qui probant dari medium inter humanitatem & Verbum, quia datur medium inter materiam & formam: admiſsâ enim opinione illâ probabili, quæ admittit modum unionis inter materiam & formam, aſſignatur notabilis ratio diſcriminis, Primò quia materia & forma ſunt veræ cauſæ exercentes adinvicem & reſpectu totius cauſalitatem, atque ita earum cauſalitas debet eſſe aliquid medium inter illas, ſicut etiam cauſalitas omnium aliarum cauſarum, eſt aliquid realiter medium inter illas & earum effectus. Secundò, quia non eſt de ratione formæ eſſe actu unitam materiæ, nec è contra. At verò perſonalitas Verbi non exercet ullam cauſalitatem reſpectu naturæ humanæ, ſed puram rationem termini, de cujus natura eſt actu terminare, atque ita per ſeipſum immediatè rei terminatæ uniri.

58. Probatur ſecundò concluſio aliâ ratione quam fusè proſequitur Cipullus hîc dubio 2. §. 3. Si Pater vel Spiritus Sanctus unirentur humanitati à Verbo aſſumptæ, aut alteri naturæ creatæ, unio ipſorum fieret ſine ullo modo ſubſtantiali intermedio: Ergo & unio Verbi cum humanitate aſſumpta, ſine tali medio facta eſt. Conſequentia patet ex paritate rationis. Antecedens verò in quo eſt difficultas, ſic oſtenditur. Si ad hoc ut Pater & Spiritus Sanctus unirentur naturæ creatæ, eſſet neceſſarius aliquis unionis modus, vel ille eſſet ejuſdem rationis cum eo qui de facto conjungit Verbum humanitati, in ſententia Adverſariorum, vel diverſæ? Neutrum dici poteſt: Ergo &c. Minor quoad primam partem probatur. Illi unionum modi non poſſunt eſſe ejuſdem rationis, qui habent terminos diverſæ rationis quaſi ſpecificæ: Sed modi unionum copulantes Pa-

trem & Spiritum Sanctum naturæ creatæ, haberent terminos diverſæ rationis ab eo qui Verbum conjungit naturæ humanæ: Ergo non eſſent ejuſdem rationis cum eo. Minor patet, quia licèt perſonæ divinæ ſint ejuſdem eſſentiæ, tamen in ratione perſonæ ſunt quaſi diverſæ ſpeciei, cùm conſtituantur proprietatibus relativis diverſæ rationis: unio autem naturæ creatæ cum divinitate, non fit immediatè in natura, ſed in perſona; unde terminus primarius illius, & immediatus, eſt divina perſona. Major verò probatur: Modus unionis debet à termino ſpecificari: Ergo cum diverſitate quaſi ſpecifica terminorum, non poteſt ſtare unitas ſpecifica unionum; unde propterea in ſententia probabili, quæ ponit unionem inter materiam & formam, unio illa quæ conjungit corpori animam rationalem, eſt diverſæ rationis ab illa quæ unit corpori animam equi.

Suadetur etiam Minor principalis, quoad ſecundam partem. In entibus abſolutis diverſæ ſpeciei, reperitur ſemper exceſſus & defectus ſecundùm perfectionem ſpecificam, quia ſpecies ſe habent veluti numeri, ut docet Ariſtoteles: Sed tam perfectus eſſe deberet unus illorum modorum unionis qui conjungerent tres perſonas naturæ creatæ, quàm alius: Ergo non poſſent eſſe diverſæ rationis ſpecificæ. Major patet, Minor etiam videtur certa, quia non eſſet unde inæqualitas eorum deſumeretur, cùm divinæ perſonæ per ordinem ad quas eſſentialiter conſtituerentur, ſint æquales in perfectione.

Quod ſi dicas poſſe reperiri inæqualitatem ex parte naturarum quæ aſſumi poſſunt, huic reſponſioni via præcluditur, ſi ſupponatur tres perſonas divinas aſſumere tres humanitates. Addo quod unio Dei cum natura creata ad eſſe perſonale, eſt ſumma communicatio Dei ad extra: Ergo non poſſet unio unius perſonæ eſſe perfectior unione alterius, aliàs iſta non eſſet ſumma, quod eſt contra rationem unionis hypoſtaticæ cum natura creata.

§. II.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

59. OBjicies primò: Natura quæ ad plura indifferens eſt & indeterminata, non poteſt unum illorum habere determinatè, niſi ei aliquid ſuperaddatur; unde cùm humanitas ex ſe indifferens ſit ut terminetur per propriam ſubſiſtentiam creatam, vel per ſubſiſtentiam increatam Verbi Divini, ut terminetur perſonalitate Verbi, eget aliquo ſuperaddito: Sed illud non poteſt eſſe niſi modus ſubſtantialis unionis: Ergo talis modus in humanitate aſſumpta neceſſariò admittendus eſt. Major videtur manifeſta, ſi enim nihil adveniat rei indifferenti & indeterminatæ, eodem modo ſe habebit ac ſe habebat antea, atque adeò ſemper manebit in ſua indifferentia & indeterminatione. Minor verò probatur. Illud ſuperadditum vel erit actio unitiva Dei, vel relatio reſultans in humanitate aſſumpta, vel modus ſubſtantialis unionis? Primum dici non poteſt, quia actio unitiva extrinſeca eſt humanitati, & ſtatim tranſit factâ unione. Secundum etiam non poteſt affirmari, quia illa relatio conſequitur ad unionem jam factam, & ſupponit, ſaltem prioritate naturæ, ipſam naturam humanam eſſe terminatam à perſonalitate Verbi: Ergo ſolùm reſtat modus ille unionis, per quem natura humana determinetur ad recipiendam ſubſiſtentiam Verbi Divini.

Confirmatur: Humanitatem eſſe hypoſtaticè unitam Verbo Divino, & terminatam perſonalitate ipſius, eſt aliqua formalitas realis in rerum natura de novo exiſtens: Sed hæc formalitas non eſt ſola entitas humanitatis, aut Verbi, quia entitas increata Verbi erat ab æterno, ac proinde ante unionem hypoſtaticam; & ſimiliter humanitas priùs ſaltem naturâ producta erat quàm uniretur Verbo: Ergo præter entitatem humanitatis & Verbi, debet ſuperaddi aliquis modus unionis, per quem humanitas dicatur unita Verbo hypoſtaticè, & ab illo ſubſtantialiter terminata. 60.

Ad objectionem reſpondeo diſtinguendo Majorem: Natura quæ ad plura indifferens eſt & indeterminata, ex natura ſua, non poteſt unum illorum habere determinatè, niſi ei aliquid ſuperaddatur, concedo Majorem. Natura quæ ad plura indifferens eſt ſolùm ex potentia obedientiali, nego Majorem. Natura verò humana non eſt ex ſe & ex propria natura indifferens ad hoc ut terminetur per propriam perſonalitatem creatam, vel per ſubſiſtentiam Verbi Divini; eſt enim ex ſua natura determinata ad propriam ſubſiſtentiam, quam connaturaliter exigit, & ſolùm indifferens eſt ex potentia obedientiali, quâ quælibet creatura ſubditur Deo ut in ipſa faciat quidquid non implicat contradictionem. Unde illa non indiget modo ſubſtantiali unionis, ut ad increatam Verbi Divini ſubſiſtentiam determinetur; ſed ad hoc ſufficit actio unitiva Dei, quæ cùm efficaciſſima ſit, poteſt ea unire quæ longiſſimè etiam adinvicem diſtant. Et licèt talis actio ſecundùm ſe extrinſeca ſit humanitati, & tranſeat factâ unione, tamen eſt intrinſeca ratione ſui termini formalis, in quo etiam virtualiter ſemper manet, nimirum ratione ſubſiſtentiæ Verbi Divini, ut communicatæ humanitati, quæ, ut infrà dicemus, eſt terminus formalis actionis unitivæ Dei. 61.

Addo quod argumentum illud facilè poteſt retorqueri in Adverſarios: Natura enim humana ſecundùm ſe eſt indifferens ad hoc ut recipiat, vel non recipiat illum modum ſubſtantialem unionis quem admittunt: Ergo ut illum recipiat, debebit determinari per alium modum; & rurſus ut recipiat illum alium modum, debebit determinari per alium, & ſic dabitur proceſſus in infinitum. Sicut ergo Adverſarij tenentur reſpondere, naturam humanam non indigere aliquo modo vel entitate ſuperadditâ, ut determinetur ad recipiendum modum illum ſubſtantialem unionis, qui ſine dubio ſupernaturalis eſt, ſuppoſito quod detur, quia non eſt indifferens ad illum modum ex natura ſua, ſed ſolùm ex potentia obedientiali, & ſufficere actionem unitivam Dei, quæ producat effectivè talem modum in humanitate. Ita nos dicimus, ad hoc ut natura humana terminetur per ſubſiſtentiam increatam Verbi, non indigere aliquo modo ſubſtantiali, ſed ſufficere actionem unitivam Dei, quæ hujuſmodi extrema inter ſe conjungat. 62.

Ad confirmationem reſpondeo humanitatem eſſe hypoſtaticè unitam Verbo Divino, & terminatam perſonalitate ipſius, eſſe quid reale in rerum natura de novo exiſtens, non tamen modum ſubſtantialem unionis, nec ſolam naturam humanam præcisè, aut ſolam perſonalitatem Verbi, ſed eſſe ipſam naturam humanam, ut terminatam divinâ perſonalitate, ſive ut connotan- 63.

rem divinam ſubſiſtentiam, per modum termini ipſam complentis & terminantis. Sicut in ſententia eorum qui inter materiam & formam modum unionis non admittunt, materiam eſſe unitam formæ, nihil aliud importat, quàm materiam ipſam connotantem entitatem formæ illam informantis & actuantis. Ad hoc autem ut humanitas de novo connotet perſonalitatem Verbi, per modum termini ipſam complentis, requiritur quod ponatur actio unitiva Dei, per quam perſonalitas Verbi Divini communicetur naturæ humanæ. Sicut ad hoc ut materia connotet formam, per modum actûs illam informantis, debet præſupponi actio unitiva generantis, per quam forma communicetur materiæ, tanquam actus propriæ potentiæ.

64. Dices, Actio illa unitiva Dei, debet habere aliquem terminum productum, cùm ſit virtualiter tranſiens: Sed non videtur poſſe habere alium terminum productum, quàm modum unionis copulantis Verbum naturæ humanæ: Ergo neceſſariò admittendus eſt modus ille. Major patet, Minor probatur. Vel terminus ille eſſet Verbi ſubſiſtentia, vel humanitas aſſumpta? Sed non primum, cùm Verbi ſubſiſtentia ſit increata, & ab æterno exiſtens. Neque etiam ſecundum, quia, ut infrà dicemus, humanitas fuit producta per actionem diſtinctam ab actione aſſumptiva, ſeu unitiva, quæ actio fuit vera generatio, ad quam B. Virgo præbuit ſuum concurſum, cùm tamen non influxerit in actionem aſſumptivam, ſeu unitivam humanitatis cum Verbo: Ergo actio unitiva Dei non poteſt habere alium terminum productum, quàm modum unionis copulantis Verbum naturæ humanæ.

65. Reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem: Ad probationem in contrarium dicendum, neque perſonalitatem Verbi, neque humanitatem aſſumptam, eſſe terminum productum per aſſumptionem, ſed hoc compoſitum ex divinitate & humanitate, quod dicitur Chriſtus: ſicut proportionaliter terminus productus per humanam generationem, neque eſt anima rationalis, cùm fiat per creationem, neque ſimiliter corpus, quia ſupponitur generationi, cùm dicat ſolam materiam, ut radicem hujus numero quantitatis, ſed eſt ſuppoſitum humanum.

66. Inſtabis, Licèt Chriſtus ſit terminus qui, ſive totalis actionis Dei unitivæ, non tamen eſt terminus ejus quo, ſive formalis: Sed actio Dei unitiva, nedum habere debet terminum qui, ſive totalem de novo productum, ſed etiam terminum quo, ſive formalem, qui non poteſt eſſe alius quàm modus unionis copulantis Verbum naturæ humanæ: Ergo &c.

67. Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem: duplex enim ſolet diſtingui actio, quarum una dicitur productiva, ſeu effectiva, altera vocatur unitiva; inter quas hoc intercedit diſcrimen, quòd actio productiva efficit non ſolùm terminum totalem, ſed etiam formalem: v. g. generatio leonis non ſolùm producit totum compoſitum genitum, nimirum leonem, ſed etiam formam ſubſtantialem illius quam educit è ſinu materiæ: actio verò purè unitiva, producit quidem terminum totalem, non tamen formalem, quem ſolùm conjũgit alteri, ut patet in generatione hominis: homo enim generans producit quidem ipſum ſuppoſitum genitum, quod eſt terminus totalis generationis, non tamen producit animam rationalem, quæ eſt terminus formalis generationis humanæ; quia anima rationalis non educitur de potentia materiæ, ſicut aliæ formæ corporeæ, ſed à ſolo Deo creatur; unde homo generans habet ſolùm illam unire materiæ, mediantibus diſpoſitionibus quas in illam introducit.

Urgebis: Non poteſt intelligi quomodo terminus qui ſive totalis producatur, niſi per productionem termini formalis: Ergo ſi actio unitiva terminum qui, ſive totalem producat, etiam terminum quo, ſive formalem efficiet. 68.

Sed nego Antecedẽs, ex eo enim producitur terminus qui, ſive totalis, quòd terminus formalis per actionem aliquam communicetur, & conjungatur alteri extremo, ſive per eandem actionem terminus ille formalis producatur, ſive ſupponatur productus per aliam actionem; ſive etiam ſit aliquid improductum. Et ratio eſt, quia ex illa conjunctione præcisè termini formalis cum altero extremo, reſultat totum quod antea non erat.

Quod ſi adhuc inſtes, & dicas, terminum formalem non poſſe communicari alteri extremo cui antea non communicabatur, niſi per aliquid ſuperadditum, ipſa enim communicatio debet eſſe aliquid ab eo diſtinctum. Reſpondeo non poſſe communicari niſi per aliquid ſuperadditum, quod ſit actio communicativa, concedo. Quod ſit vinculum medians, & realiter diſtinctum, nego: quando terminus formalis eſt tantæ actualitatis ut ſit ex ſeipſo formaliter totum illud quod ſua communicatio, ſive exercitium efficiendi aliud extremum, dicit in recto, ut contingit in propoſito: nam ſicut principium activum, quod ratione ſuæ ſummæ actualitatis eſt formaliter ſua actio, infert effectum extra ſe, abſque aliquo medio, per hoc ſolùm quod ad ipſum terminatur, ut contingit in Deo; ita etiam extremum alteri communicabile, quod eſt actus purus, & ratione ſummæ actualitatis ſuam communicationem ſibi identificat, non conjungitur ſive communicatur alteri extremo, per aliquid ſuperadditum per modum vinculi, ſed per ſeipſum immediatè, connotando tamen actionem per quam aliud extremum ſibi applicat. 69.

Objicies ſecundò: Debet aſſignari aliquod fundamentum illius relationis quæ reſultat in humanitate Chriſti in ordine ad Verbum Divinum: At hoc non poteſt eſſe aliud quàm modus ſubſtantialis unionis copulantis Verbum naturæ humanæ; non enim poteſt eſſe actio unitiva Dei, cùm illa ſit formaliter immanens in Deo, ac proinde non recepta in humanitate; neque humanitas præcisè & ſecundùm ſe, aliàs omnis humanitas fundaret talem relationem; nec etiam perſonalitas Verbi communicata humanitati, quandoquidem illa eſt terminus talis relationis: Ergo modus ille ſubſtantialis unionis, neceſſariò admittendus eſt. 70.

Reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem, nam fundamentum remotum relationis quę reſultat in humanitate Chriſti in ordine ad Verbum Divinum, eſt ipſa actio unitiva Dei, per quam effectivè conjungit naturam humanam perſonalitati Verbi, & quæ licèt ſit formaliter immanens, eſt tamen virtualiter tranſiens: fundamentum verò proximum eſt terminatio paſſiva humanitatis, ſive quod idem eſt, ipſa humanitas, ut terminata perſonalitate Verbi, vel unitas realis perſonæ Chriſti in qua natura divina & humana conveniunt. Quod poteſt declarari & illuſtrari 71.

exemplo relationis quam materia dicit ad formam, & forma ad materiam: illi enim Philosophi qui non admittunt modum substantialem unionis inter materiam & formam, dicunt fundamentum remotum hujus relationis esse actionem unitivam generantis, per quam forma communicatur materiæ, & ipsi unitur; fundamentum verò proximum esse ipsam unitionem passivam, quæ nihil aliud est quàm sustentatio formæ, & informatio materiæ. Vel ut alij volunt, fundamentum proximum hujus relationis est unitas compositi ad cujus constitutionem materia & forma uniuntur. Idem proportionaliter dicendum est de relatione quæ resultat in humanitate Christi in ordine ad Verbum Divinum, eam scilicet fundari remotè in actione unitiva Dei, proximè verò in terminatione vel assumptione passiva humanitatis; vel ut alij volunt, in unitate personali Christi, in quo natura divina & humana conveniunt. Quod ut magis illustretur.

72. Advertendum est, hanc relationem, cùm sit altioris ordinis, assimilari partim relationibus primi generis, quæ fundantur in unitate & numero; partim relationibus secundi generis, quæ fundantur in actione & passione. Ex hac ergo parte quâ illa relatio est similis relationibus primi generis, fundatur in unitate personali Christi; ex alia verò quâ assimilatur relationibus secundi generis, fundatur in actione unitiva Dei, & in terminatione seu assumptione passiva humanitatis; talis enim terminatio, seu assumptio, est veluti quædam passio, non formaliter, sed virtualiter: sicut & ipsa actio unitiva Dei, non est formaliter, sed tantùm virtualiter transiens.

73. Objicies tertiò: Humanitas Christi priùs prioritate naturæ quam referretur ad Verbum Divinum, per sui assumptionem immutata fuit: Sed hoc salvari nequit, nisi admittatur in humanitate modus substantialis unionis per quem formaliter conjungatur Verbo Divino: Ergo talis modus necessariò admittendus est. Major videtur certa in doctrina D. Thomæ, qui varijs in locis docet relationem prædicamentalem quâ humanitas consequenter ad sui assumptionem refertur ad Verbmu Divinum, causari ex mutatione non ipsius Verbi, sed humanitatis quæ ad illud assumitur. Minor verò suadetur. Non videtur posse salvari quòd aliqua natura priusquam referatur ad aliud, immutetur, nisi antecedenter ad ejusmodi relationem, vel aliquid de novo in se recipiat, vel aliquid ex ijs quæ habebat priùs, prioritate saltem naturæ, deperdat: Ergo cùm humanitas Christi in sui assumptione ad Divinum Verbum, nihil amiserit quod haberet prius, prioritate etiam naturæ, ut salvetur per talem assumptionem immutatam fuisse, necesse est fateri aliquid in ea fuisse receptum antecedenter ad sui relationem ad Verbum, quod non potest esse aliud quàm modus substantialis unionis.

74. Respondeo distinguendo Majorem: Humanitas Christi priùs prioritate naturæ quàm referretur ad Verbum, per sui assumptionem immutata fuit, mutatione propriâ & rigorosâ, nego: mutatione impropriâ & largè sumptâ, concedo; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

Explicatur solutio: In mysterio Incarnationis natura humana non mutatur propriâ & rigorosâ mutatione, Primò quia ad mutationem propriam & rigorosam necessarium est ut res quæ dicitur mutata, ante receptionem ejus ratione cujus mutata dicitur, præexistat: humanitas autem Christi non præextitit antequam terminaretur per personalitatem divinam, cùm eodem instanti producta sit & assumpta à Verbo, ut dicemus articulo sequenti. Secundò, quia terminatio non est propriè receptio alicujus formæ, quæ tamen ad rigorosam mutationem requiritur. Si autem loquamur de mutatione largè & impropriè sumpta, concedi potest humanitatem Christi mutatam esse; quæ mutatio consistit in hoc quod cùm haberet naturalem inclinationem ad propriam subsistentiam, terminata fuit per alienam, scilicet divinam. Potestque hæc solutio & doctrina illustrari ex opinione probabili, quæ nullum inter materiam & formam modum unionis admittit; nam juxta hanc sententiam, ut anima rationalis, de non unita corpori, fiat ipsi unita, & ad illud ut ad suam compartem referatur, non requiritur quod mutetur mutatione propriâ & rigorosâ, sed sufficit mutatio quædam impropria & largè sumpta, nimirum extrinseca quædam connotatio, quâ connotet materiam ut potentiam recipientem, quam antea non connotabat. Cur ergo pariter idem dici non poterit de humanitate assumpta à Verbo, eam scilicet priusquam referatur ad Verbum, non debere immutari mutatione propriâ & rigorosâ, modum substantialem unionis recipiendo, sed sufficere mutationem largam & impropriam, quæ ex actione unitiva Dei, & passiva Verbi Divini terminatione ipsi advenit?

ARTICVLVS IV.

Vtrum assumptio humanæ naturæ ad personam Verbi Divini, sit una eademque realiter actio cum creatione animæ, & productione humanitatis Christi?

75. NOn procedit difficultas ista de assumptione humanæ naturæ activè sumpta, prout se tenet ex parte Dei assumentis, certissimum enim est, quod cùm in sententia D. Thomæ, omnia operetur Deus per unam eandemque realiter actionem, formaliter immanentem, & virtualiter transeuntem, eadem entitativè actio fuit per quam Deus animam Christi creavit, ejus humanitatem produxit, & ad personalitatem sui Verbi eam assumpsit, sed de assumptione humanæ naturæ passivè sumpta, prout se tenet ex parte ipsius termini, nempe animæ Christi, & ejus humanitatis. Hoc præmisso.

76. In hujus difficultatis resolutione est quorundam modernorum sententia, asserens unam & eandem actionem realiter esse simul creationem animæ Christi, productionem, & assumptionem humanitatis ejus, sub quadam eminenti ratione: sicut anima rationalis sub eminenti quadam ratione est simul vegetativa, sensitiva & rationalis. Ita Cabrera hîc art. 11. disp. 2. & quidam alij moderni. Oppositum docent alij Thomistæ, existimantes creationem animæ Christi, generationem ipsius humanitatis, & ejus assumptionem ad personam Verbi Divini, esse tres actiones realiter inter se distinctas; quam sententiam, ut probabiliorem, & in schola D. Thomæ communiorem eligens,

Dico, tres illas actiones realiter inter se distingui.

77. Probatur primò conclusio ratione fundamen-

tali. Distinctio realis & specifica actionum desumitur ex distinctione specifica terminorum, ut docet D. Thomas 1. p. quæst. 77. art. 3. Sed assumptio, productio humanitatis, & creatio animæ Christi, habent distinctos terminos: Ergo sunt actiones specie & realiter distinctæ. Major patet, Minor probatur. Terminus formalis creationis est ipsa anima, quæ è nihilo educitur; terminus formalis generationis est ipsa humanitas, secundùm se & absolutè sumpta, & tandem terminus formalis assumptionis, seu actionis unitivæ, est subsistentia Verbi Divini, ut communicata naturæ humanæ, vel ipsa humanitas, ut terminata personalitate Verbi, de quo articulo sequenti: Sed evidens est illos terminos inter se realiter distingui, distinctione saltem includentis & inclusi; humanitas enim importat aliquid præter animam rationalem, & similiter subsistentia communicata humanitati, includit aliquid quod non importat ipsa humanitas, scilicet personalitatem increatam Verbi: Ergo &c.

78. Dices, illa omnia attingi sub una ratione superiori, ad quam diversitas assignata se habet materialiter, & consequenter non exigere distinctas actiones.

Sed contra: Si illa omnia sub una ratione attingerentur per unicam actionem, maximè quia ordinantur ad unam personam constituendam: Sed hoc non sufficit, aliàs anima rationalis semper produceretur per eandem actionem simul cum humanitate, quæ esset eminenter creatio & generatio; quia frustra fierent per plura, quæ possent fieri per pauciora; & juxta hanc responsionem, anima rationalis & humanitas attingi possent per eandem actionem, inquantum ordinarentur ad unum suppositum humanum constituendum: Sed hoc est contra communem Philosophorum & Theologorum sententiam: Ergo & illud.

79. Probatur secundò conclusio: Actio unitiva humanitatis cum persona Verbi, est altioris ordinis, quàm sit actio productiva ejusdem humanitatis, & creativa animæ rationalis: Ergo distinguitur realiter ab illis. Consequentia patet, Antecedens probatur. Actio unitiva pertinet ad ordinem supernaturalem & hypostaticum, actio verò productiva & creativa, sunt ordinis purè naturalis: unde B. Virgo concurrit per modum causæ principalis ad productionem humanitatis Christi; ad unionem verò hypostaticam non concurrit per modum causæ principalis, imò nec etiam in ratione causæ instrumentalis, ut infrà dicemus: Ergo actio unitiva humanitatis cum persona Verbi, est altioris ordinis, quàm sit actio productiva ejusdem humanitatis, & creativa animæ rationalis.

80. Confirmatur: Actio creativa realiter distinguitur ab actione quæ non est creatio: Sed productio animæ rationalis Christi, fuit vera actio creativa, utpote ex nihilo, imò ejusdem rationis cum actione creativa animæ nostræ, ut docet S. Thomas infrà quæst. 6. art. 3. assumptio verò non fuit actio creativa, quia non fuit ex nihilo, sed ex præsupposito subjecto, scilicet ex humanitate, quæ ex non unita facta fuit per illam actionem unita Verbo: Ergo creatio animæ Christi fuit actio realiter distincta ab ipsa assumptione.

81. Quod verò etiam totius humanitatis productio, fuerit actio ab ejus assumptione distincta, hac ratione suaderi potest. Quod præsupponitur assumptioni, ab ea distinguitur: Sed productio humanitatis, ejus assumptioni præsupponitur, saltem prioritate naturæ, ut enim ait S. Thomas infrà quæst. 4. art. 2. & 3. id quod assumitur, præintelligi debet assumptioni, cujus ratio est, quia assumptio est alicujus ad se sumptio: Ergo productio humanitatis, ab ejus assumptione distinguitur.

82. Objicies primò quædam SS. Patrum testimonia, quæ videntur adversari nostræ sententiæ: nam D. Leo Papa Epist. 11. ad Julian. sic ait: *Natura nostra non sic assumpta est, ut priùs creata, postea assumeretur; sed ut ipsâ assumptione crearetur.* Fulgentius de fide ad Petrum cap. 18. dicit *ipsum Verbum Deum, suæ carnis acceptione conceptum.* Similia habet Fulgentius lib. de Incarnatione & gratia cap. 3. dicens, *Ipsa quippe acceptio carnis fuit conceptio virginalis.*

83. Respondeo illos SS. Patres ijs locis nihil aliud velle docere, quàm hujusmodi actionum concomitantiam: quamvis enim tres illæ actiones sint distinctæ, omnes tamen fuerunt in eodem instanti temporis; imò quia actio creativa animæ Christi, & productio humanitatis, dependent & complentur ab assumptione, modo inferiùs explicando, quatenus dant solùm esse essentiæ, assumptio verò ponit esse & subsistere in ipsarum termino, ideò dicunt SS. Patres, carnem Christi fuisse productam per assumptionem.

84. Objicies secundò: Creatio animæ Christi, sicut & productio humanitatis, est actio per quam anima, sive humanitas, accepit esse: Sed anima Christi accepit esse per assumptionem, sicut & ejus humanitas: Ergo creatio animæ Christi, & humanitatis ejus productio, non sunt diversæ actiones ab illius assumptione, seu unione ad Verbum. Major patet, nam sicut creari & produci, est accipere esse; ita creatio & productio, est actio per quam datur esse. Minor verò probatur: Anima Christi, & ejus humanitas, non habent aliud esse quàm divinum, ut art. 6. ostendemus: Sed hoc acceperunt per assumptionem: Ergo &c.

85. Respondeo negando Majorem, ad cujus probationem, distinguo Antecedens: creari, sicut & produci, est accipere esse, sive formaliter, sive concomitanter, concedo: semper formaliter, loquendo de esse existentiæ, nego.

Explicatur solutio: Creatio, sicut & generatio, habet duplicem terminum, unum primarium, qui est essentia; & alium secundarium, qui est existentia; & licèt quando creatio est completa, & nullo modo impedita, & res quæ producitur, relinquitur in suo naturali modo, attingat utrumque terminum; quando tamen creatio impeditur, & manet incompleta, accipiens complementum ab alia actione simultanea, non est necesse quod attingat formaliter existentiam, quia (ut dixi) est terminus solùm secundarius ipsius creationis: hoc autem contingit in præsenti, licèt enim creatio animæ Christi, naturâ suâ utrumque terminum attigisset, tamen de facto non attigit, quia Verbum Divinum ad suum esse illam animam traxit, ac per consequens fuit impedita propria existentia.

Quod diximus de existentia, debet applicari subsistentiæ: licèt enim creatio habeat, quantùm est de se, terminari ad rem subsistentem, non est tamen necessarium, quod ipsam subsistentiam semper attingat: nam cùm subsistentia non habeat rationem termini primarij, sed tantùm secundarij creationis, potest impediri ipsa creatio ne illam attingat, maximè quando loco ipsius

ſubſiſtentiæ, quæ deberet eſſe terminus ſecundarius creationis, ponitur in ipſa re creata, alia ſubſiſtentia, ut contingit in præſenti. A

86. Objicies tertiò: Si humanitas Chriſti non eſſet producta ex vi ejuſdem actionis quâ eſt unita Verbo, priùs naturâ fuiſſet producta, quàm unita Verbo: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet, nam quando productio & aſſumptio alicujus rei ſunt actiones realiter diſtinctæ, ſemper productio naturâ eſt prior aſſumptione. Minor verò probatur: Si Chriſti humanitas priùs naturâ eſſet producta, quàm unita Verbo, ſequeretur B. Virginem non eſſe propriè matrem Dei, quia ejus conceptio, ſeu generatio, ad ſolam humanitatem completè terminaretur, priùs naturâ quàm aſſumeretur à Verbo, illique perſonaliter uniretur. Poteſtque hæc ratio hoc exemplo illuſtrari & confirmari. Si ignis produceret calorem, & aliud agens illum uniret ſubjecto, talis ignis diceretur quidem producere calorem, ſed non facere calidum: Ergo ſi alia fuit actio humanitatis productiva, ſcilicet generatio, & alia unitiva, ſcilicet aſſumptio, B. Virgo, quæ ſolùm concurrit ad productionem humanitatis, generavit quidem hominem, ſed non ipſum Chriſtum, ex divina & humana natura compoſitum, ſubindeque mater humanitatis, non autem Chriſti, & multò minùs ipſius Dei, dici debet. B

87. Reſpondeo, conceſſâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, negatur ſequela, & ad ejus probationem, in primis dici poteſt cum S. Thoma infrà quæſt. 32. art. 4. mulierem non ideò generare filium, quòd eliciat actionem generativam, ſed quia miniſtrat materiam ex qua, virtute activa ſeminis virilis, formatur corpus, & producitur natura ſubſiſtens: unde ut B. Virgo dicatur & verè ſit mater Chriſti, ſufficit quod miniſtraverit materiam ad formationem humanitatis ejus, quamvis nullum habuerit concurſum activum circa illam, & multò minùs circa unionem perſonalitatis Verbi cum natura humana, ad quam ne inſtrumentaliter quidem concurrit, ut infrà oſtendemus. C

88. Si quis autem ſequi velit ſententiam Medicorum, exiſtimantium mulierem non ſolùm paſſivè, ſed etiam activè, ad generationem, ſeu formationem fœtûs concurrere, ſubindeque ad productionem naturæ ſubſiſtentis, reſpondere poterit cum Nazario hîc, quod ut B. Virgo dicatur concepiſſe & genuiſſe Deum, non requiritur quod ejus actio fuerit unitiva humanitatis Chriſti ad ſuppoſitum Verbi Divini, ſed ſufficit quod Chriſti humanitas in eodem inſtanti fuerit ad unitatem Verbi perſonalem aſſumpta, in quo ejuſdem humanitatis conceptio fuit; quia tunc ſuppoſitum Verbi Divini cenſetur ultimatè complere & terminare actionem generativam B. Virginis, cùm illud præſtet perſonalitas Verbi Divini, ſecluſis imperfectionibus, quod feciſſet propria & connaturalis ſubſiſtentia humanitatis, ſi reſultaſſet. D E

Ad exemplum verò de igne dicendum quod ſi actio ignis eſſet de ſe unitiva caloris cum aliquo ſubjecto, licèt virtute divinâ ſubſtitueretur aliud, talis ignis diceretur facere calidum, non verò ſi talis actio non eſſet unitiva caloris cum aliquo ſubjecto. Unde cùm generatio, quâ B. Virgo formavit Chriſti humanitatem, ex natura ſua eſſet actio unitiva talis humanitatis cum ſuppoſito connaturali, quamvis virtute divinâ, per aliam actionem poſitum ſit & ſubſtitutum ſuppoſitum Verbi Divini, poteſt nihilominus Beatiſſima Virgo verè dici genuiſſe Chriſtum, ſive Deum & hominem ſimul.

ARTICVLVS V.

Quiſnam ſit terminus totalis, & formalis actionis unitivæ Dei, ſeu aſſumptionis humanitatis ad Verbum?

89. SVpponimus ex Philoſophia poſſe dari alicujus actionis duplicem terminum, alium totalem, ſeu *qui*, & alium formalem, ſeu *quo*. Totalis eſt ille qui adæquatè correſpondet actioni, & ipſam ſic terminat: formalis verò eſt ipſa ratio ſeu forma à qua effectus habet eſſe, v. g. in generatione ſubſtantiali, terminus qui, ſeu totalis, eſt ſuppoſitum, ſeu compoſitum ex natura & ſubſiſtentia; terminus verò quo, ſeu formalis, eſt forma ipſa ſubſtantialis, quâ compoſitum habet eſſe. Hoc præmiſſo.

90. Circa terminum qui ſive totalem actionis unitivæ Dei, ſeu aſſumptionis humanitatis ad Verbum, nulla eſt inter Theologos controverſia; omnes enim unanimiter docent, talem terminum eſſe Chriſtum, ſeu perſonam compoſitam ex divina & humana natura. Sed de ejus termino quo, ſeu formali, varia ſunt Authorum placita. Suarez enim hîc diſp. 8. ſect. 3. aſſerit terminum formalem hujus actionis eſſe modum ſubſtantialem unionis, quo Verbum Divinum humanitati aſſumptæ copulari exiſtimat. Vazquez hîc diſp. 19. cap. 2. vult naturam humanam eſſe terminum formalem hujus actionis. Alij cum Gabriele in 3. diſt. 1. art. 1. cenſent illius actionis terminum eſſe qualitatem quandam ſupernaturalem in natura humana productam, quam gratiam unionis appellant. Thomiſtæ verò, excepto Aravio, docent actionem unitivam habere pro termino formali perſonalitatem Verbi, ut connotat naturam humanam, cui dat eſſe ſubſiſtentem.

§. I.

Statuitur vera ſententia.

91. DIco primò: Terminus qui, ſive totalis, aſſumptionis, ſeu actionis unitivæ Dei, eſt Chriſtus, ſeu perſona compoſita ex humana & divina natura. Ita communiter Theologi.

Probatur breviter: Terminus qui, ſive totalis, actionis unitivæ duorum extremorum, eſt compoſitum ex illis reſultans: Sed Chriſtus eſt compoſitum ex actione unitiva humanitatis cum divinitate reſultans: Ergo eſt terminus qui, ſive totalis, aſſumptionis, ſeu actionis unitivæ Dei. Minor conſtat ex dictis art. 2. hujus diſputationis. Major verò inductione manifeſtari poteſt, in omnibus alijs actionibus unitivis, præcipuè generatione & reſurrectione hominis, in quibus terminus qui, ſive totalis, eſt ipſum compoſitum ex partibus unitis, vel reunitis reſultans. Et ratio eſt, quia per tales actiones, id quod per ſe intenditur, non eſt niſi compoſitum, ex unione extremorum conſurgens.

92. Dico ſecundò: quamvis daretur modus aliquis ſubſtantialis unionis, quo humanitas jungeretur formaliter Verbo Divino, ille non eſſet terminus formalis aſſumptionis, ſeu actionis unitivæ Dei.

Probatur:

Probatur: Licèt daretur modus unionis inter materiam & formam, ille tamen non eſſet terminus formalis generationis: Ergo ſimiliter, quamvis poneretur modus aliquis ſubſtantialis unionis, quo Verbum humanitati aſſumptæ copularetur, non eſſet propterea terminus formalis aſſumptionis, ſeu actionis unitivæ Dei. Conſequentia manifeſta videtur ex paritate rationis. Antecedens verò docetur communiter à Philoſophis in libris de generatione, ſolis Conimbricenſibus exceptis, & hac ratione ſuadetur. Terminus formalis generationis eſt ille per quem conſtituitur terminus totalis: At terminus totalis generationis, nempe compoſitum, vel ſuppoſitum, non conſtituitur per ipſam unionem, cùm unio non ſit pars, ſed purus nexus partium, ſed per ipſam formam, ſive totalem, qualis eſt humanitas, ſive partialem, qualis eſt anima rationalis: Ergo terminus formalis generationis non eſt unio, ſed forma; terminus quidem formalis totalis, forma totalis, v.g. humanitas; terminus verò formalis partialis, forma partis, putà anima rationalis.

Ex quo probari poteſt directè concluſio, hac ratione. Terminus formalis actionis unitivæ Dei, eſt id per quod conſtituitur terminus totalis, ſive quod idem eſt, debet eſſe natura termini totalis, producta, vel communicata: Sed modus ſubſtantialis unionis, quamvis admitteretur in humanitate Chriſti, non eſſet natura termini totalis: Ergo quamvis daretur, non eſſet terminus formalis actionis unitivæ Dei. Major conſtat ex dictis, & probatur à D. Thoma quæſt. 2. de potentia art. 1. quia terminus formalis cujuſlibet actionis, eſt ille per quem fit ut paſſum, ſeu terminus totalis, ſit quodammodo ſimilis vel idem cum agente. Unde etiam Minor conſtat, nam modus ille ſubſtantialis non eſt id ratione cujus Chriſtus eſt ſimilis, vel potiùs idem in perſona cum Deo, ſeu Verbo.

93. Dico tertiò: Terminus formalis aſſumptionis, ſeu actionis unitivæ Dei, non eſt natura humana aſſumpta à Verbo, ſed ipſa Verbi Divini perſonalitas, ſeu ſubſiſtentia, ut communicata humanitati.

Probatur: In omni actione unitiva id habet rationem termini formalis, quod habet rationem actûs, & perfectivi, non verò quod habet rationem materiæ & perfectibilis: At in aſſumptione humanitatis ad Verbum, quæ eſt actio unitiva, id quod habet rationem actûs & perfectivi, eſt perſonalitas, ſeu ſubſiſtentia Verbi Divini, ut communicata humanitati; ipſa verò humanitas ſe habet ad illam, tanquam quid materiale & perfectibile per ipſam: Ergo terminus formalis aſſumptionis ſeu actionis unitivæ Dei, non eſt natura humana aſſumpta à Verbo, ſed ipſa Verbi Divini perſonalitas, ut humanitati communicata. Minor eſt certa, Major verò conſtat ex his quæ dicuntur in phyſicis de termino generationis hominis, ubi dicitur quod non materia, ſed anima, & non utcunque, ſed ut unita, ſeu communicata ipſi materiæ, eſt terminus formalis generationis hominis.

§. II.

Solvuntur objectiones.

94. OBjicies primò contra primam concluſionem: Terminus qui aſſumptionis debet eſſe aliquid creatum: Sed Chriſtus non eſt aliquid creatum: Ergo non eſt terminus qui aſſumptionis. Minor patet, quia Chriſtus non exiſtit, niſi exiſtentiâ divinâ, ut infrà oſtendemus, unde hæc propoſitio, *Chriſtus eſt creatura*, eſt abſolutè falſa. Major verò probatur. Terminus qui ſive totalis aſſumptionis eſt aliquid in tempore factum: Sed quod fit in tempore per veram & realem actionem, eſt quid creatum: Ergo &c.

95. Reſpondeo quod ſi loquamur de termino totali aſſumptionis materialiter, ratione terminorum ex quibus coaleſcit, neque eſt quid creatum, neque quid increatum, ſed utrumque ſimul; imò quia includit humanitatem, quæ conſtat ex partibus ſeorſim factis per creationem, & ipſam divinitatem, eſt quid increatum ratione divinitatis, quid creatum ratione materiæ, & animæ rationalis, ratione verò humanitatis eſt quid genitum; imò & inquantum homo. Cæterùm loquendo de ipſo termino totali formaliter, qui ex prædicta actione unitiva conſurgit, eſt quid creatum, non ſumendo ſtrictè creationem, prout dicit productionem ex nihilo, quia revera eſt ex aliquo priori, ſcilicet divinitate & humanitate; ſed latè, prout ſignificat quamcumque actionem per quam aliquid quod antea non erat, habet eſſe de novo: Chriſtus enim factus eſt in tempore per aſſumptionem humanitatis ad Verbum, ſeu per actionem unitivam Dei, juxta illud Joan. 1. *Verbum caro factum eſt*, & iſtud quod canit Eccleſia in Symbolo, *Qui conceptus eſt de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine, & homo factus eſt*. Ratio enim id ſuadet: Ad hoc enim ut aliquod compoſitum dicatur factum formaliter, non eſt neceſſe quod per actionem ex qua reſultavit, producta fuerint extrema, ſed ſufficit quod fuerint adinvicem copulata. Si quis enim albedinem præexiſtentem ſeparatam, uniret ſubjecto, verè produceret album. Item ſi anima rationalis & materia eſſent ab æterno, & in tempore unirentur ad componendum hominem, talis homo verè in tempore produceretur, eſſetque factus in tempore, etſi partes ſecundùm ſe eſſent æternæ. Pariter ergo dicendum eſt, quod licèt per unionem humanitatis ad Verbum, non fiat ipſum Verbum, imò nec etiam ipſa humanitas, dici tamen debet, quod fiat Chriſtus, qui eſt quid compoſitum ex Verbo & humanitate.

96. Objicies ſecundò cum Suare contra ſecundam concluſionem: Terminus formalis actionis productivæ ſui termini totalis, ſemper debet eſſe quid productum per talem actionem; aliàs enim talis actio non eſſet factiva ipſius termini totalis, cùm nihil in eo poſſet aſſignari productum per talem actionem: At nihil poteſt dari productum per aſſumptionem, ſeu actionem Dei unitivam, præter modum unionis, quo Verbum humanitati aſſumptæ conjungatur: Ergo talis modus unionis admittendus eſt, & pro termino formali aſſumptionis aſſignari debet.

97. Reſpondeo negando Majorem, nam in divinis terminus formalis generationis filij, non eſt filiatio, quæ per eam producitur, ſed eſſentia, quæ non producitur, ſed communicatur, ut docetur in Tractatu de Trinitate; & in humanis terminus formalis generationis hominis eſt anima rationalis, quæ non producitur per ipſam generationem, ſed ſolùm unitur materiæ. Cur ergo ſimiliter ſubſiſtentia Verbi Divini non poterit eſſe terminus formalis aſſumptionis, ſeu actionis unitivæ Dei, quamvis per illam non producatur, ſeu duntaxat naturæ humanæ communicetur? Ad probationem in contrarium, dicendum eſt, quod ut actio dicatur productiva termini totalis, non eſt neceſſe quod producat aliquod ex extremis,

ex quibus resultat, sed sufficit quod illa inter se conjungat, quia ex tali conjunctione ipse terminus totalis resultat, ut in solutione præcedentis objectionis duplici exemplo declaravimus.

98. Objicies tertiò contra tertiam conclusionem: Quod constituit terminum totalem alicujus actionis, est terminus formalis illius: Sed humanitas constituit terminum totalem assumptionis, nempe Christum, qui in specie hominis per humanitatem constituitur: Ergo humanitas est terminus formalis assumptionis.

99. Respondeo distinguendo Majorem: Quod constituit terminum totalem, per modum actûs & perfectivi, est terminus formalis actionis productivæ, concedo Majorem. Quod constituit quomodocunque, nego Majorem: materia enim ingreditur constitutionem termini totalis generationis, illumque in ratione materialis constituit, & tamen non ipsa, sed forma est terminus formalis ipsius generationis. Similiter distinguo Minorem: Humanitas constituit terminum totalem assumptionis, per modum actûs & perfectivi, nego Minorem. Per modum potentiæ & perfectibilis à divino supposito, ad cujus esse trahitur, concedo Minorem, & nego Consequentiam. Licèt ergo humanitas & personalitas Verbi Divini; ad constituendum Christum concurrant, quia tamen humanitas hoc facit, non exercendo formaliter rationem actûs & perfectivi, sed potiùs ut perfectibilis, & materialis, respectu personalitatis Verbi Divini, ideò non illa, sed subsistentia Verbi Divini, ut ipsi communicata, terminus formalis assumptionis dici debet.

100. Dices, Personalitas Verbi est sustentans ipsam humanitatem: Ergo se habet per modum materiæ, & non per modum actûs in ordine ad illam.

Sed facilè respondetur, distinguendo Antecedens: Est sustentans humanitatem, passivè, & per modum subjecti recipientis, nego Antecedens. Activè, ac per modum termini & actûs eam complentis & perficientis, ac facientis subsistere, concedo Antecedens, & nego Consequentiam; quod enim hoc secundo modo sustentat aliud, non per modum materiæ, & potentiæ perfectibilis; sed per modum actûs & perfectivi se habet.

101. Objicies quartò: Si personalitas Verbi esset terminus formalis assumptionis, assumptio naturæ angelicæ (si Deus vellet eam assumere ad subsistentiam Verbi) esset ejusdem speciei cum assumptione naturæ humanæ: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Majoris sequela patet, quia haberet eundem terminum formalem, & consequenter specificantem. Minor etiam manifesta videtur, quia per assumptionem naturæ angelicæ constitueretur aliquod totum diversæ speciei ab eo quod est constitutum per assumptionem naturæ humanæ, nempe hic Angelus.

102. Respondeo primò, negando Majorem, quia licèt esset idem terminus formalis assumptionis materialiter, nempe personalitas Verbi, non tamen sub eadem ratione formali: sicut enim unica res materialiter potest induere rationem termini ad quem duorum motuum contrariorum, putà sursum & deorsum, quatenus connotat diversum medium, & diversum terminum à quo: ita etiam eadem personalitas Verbi materialiter, potest induere multiplicem rationem termini formaliter diversarum assumptionum, prout potest hanc aut illam naturam connotare, eam terminando & complendo; quod maximè ex eo verificatur, quod cùm sit omnibus modis infinita, continet eminenti modo cujuslibet creatæ subsistentiæ perfectionem; atque ita terminat naturam humanam, ut continet perfectionem personalitatis ipsius; terminaret verò naturam angelicam, prout continet personalitatis angelicæ perfectionem.

Respondeo secundò, datâ Majori, negando Minorem, quamvis enim assumptione naturæ angelicæ constitueretur unum diversum in specie ab eo quod est constitutum per assumptionem naturæ humanæ, illa tamen diversitas se haberet materialiter ad assumptionem, quia illud constitutum esset formaliter eadem persona, quamvis in alia natura subsistens, atque ita assumptio esset formaliter eadem, quamvis materialiter aliquo modo diversa, ratione diversitatis naturæ. 103

ARTICVLVS VI.

Vtrum unio hypostatica, in ratione unionis, sit omnium maxima?

DIxi *in ratione unionis*, quia de unione hypostatica, in ratione doni, seu beneficij considerata, egimus disp. 3. art. 1. ubi illam esse omnium donorum & beneficiorum Dei præstantissimum, & perfectissimam omnium communicationum ad extra, fusè ostendimus. Cùm autem unio claudat in se & extrema quæ conjunguntur, & medium in quo uniuntur, potest dici major vel minor dupliciter, nimirum ex parte extremorum, & ex parte medij. His præmissis, pro resolutione difficultatis propositæ 104

Dico primò: Unio hypostatica ex parte extremorum quæ uniuntur, scilicet naturæ humanæ & divinæ, non est maxima unionum. Ita D. Thomas hîc art. 9. in corp. & in resp. ad 2. 105

Probatur breviter ratione quam ibidem insinuat. Tantò minor est unio aliqua ex parte extremorum, quantò magis extrema illa distant, sive quantò minorem habent proportionem; ideò enim minor est unio accidentis & subjecti, quàm materiæ & formæ, quia accidens & subjectum magis distant, & minorem habent proportionem, quàm materia & forma: Sed minor est proportio inter ea quæ per unionem hypostaticam conjunguntur, quàm inter plura alia, quia natura humana & divina, quæ sunt hujusmodi extrema, non habent naturalem inclinationem & coaptationem ad unionem, sicut materia & forma v. g. sed solùm est potentia obedientialis in natura humana: Ergo unio humanæ naturæ & divinæ in Christo non est maxima, si consideretur ex parte extremorum quæ conjunguntur.

Dico secundò: Unio hypostatica, ex parte ejus in quo uniuntur in Christo natura humana & divina, est maxima unionum. Ita Doctor Sanctus loco citato, & Theologi communiter contra Durandum. 106

Probatur: Tantò major est unio aliquorum, quantò simplicius & magis unum est medium quo invicem uniuntur, & minùs ab extremis unitis differt: Sed in unione hypostatica medium est simplicius, & minùs ab extremis differt, quàm in omnibus alijs unionibus creatis: Ergo &c. Major est evidens, perfectio enim unionis debet sumi ex

perfectione & ſimplicitate medij, ſeu vinculi, quo extrema conjunguntur. Minor verò probatur, & primò quantùm ad ſimplicitatem medij, evidens eſt, quia perſona Verbi Divini, quæ eſt medium, ſeu vinculum, in quo ſubſtantialiter & hypoſtaticè natura divina & humana conjunguntur, eſt ſimpliciſſima, & una per eſſentiam. Quantùm verò ad minorem ejus diſtinctionem ab extremis, etiam conſtat, quia ſubſiſtentia Verbi Divini non eſt medium realiter aut formaliter diſtinctum ab altero extremo, nempe naturâ divinâ, ſed ſolùm ſecundùm rationem, in cæteris autem unionibus creatis, medium ſecundùm rem eſt diſtinctum ab utroque extremo unionis, & ſolùm in unione Divinarum Perſonarum medium, in quo uniuntur, nimirum divina eſſentia, identificatur realiter & formaliter cum omnibus extremis. Ex quo ſequitur, ſolam unionem Perſonarum Sanctiſſimæ Trinitatis, eſſe majorem unione hypoſtaticâ, hanc verò excedere reliquas omnes. Unde Bernardus lib. 5. de conſiderat. prope medium: *Inter omnes unitates arcem tenet unitas Trinitatis, in qua tres perſonæ ſunt una ſubſtantia; ſecundo loco illa præcellit, in qua è contrario tres ſubſtantiæ ſunt una in Chriſto perſona.* Nec dici poteſt illum loqui de unione, quantùm ad dignitatem & perfectionem, non verò quantùm ad formalem rationem unionis, ſicut interpretatur Durandus; aliàs (ut rectè notavit Cajetanus) falsò dixiſſet D. Bernardus, primum locum tenere unionem Trinitatis, quia non minoris dignitatis & perfectionis eſt Perſona Divina, in qua tres ſubſtantiæ, ſcilicet corpus, anima, & divinitas conjunguntur, quàm divina eſſentia, in qua tres Perſonæ Sanctiſſimæ Trinitatis ſubſiſtunt.

107. Contra primam concluſionem nullum eſt argumentum alicujus momenti, ſed contra ſecundam poteſt illud opponi. Illa unio eſt major in ratione unionis, ex qua fit aliquid magis unum: Sed ex unione materiæ & formæ efficitur aliquid magis unum, quàm ex unione hypoſtatica: Ergo unio materiæ & formæ major eſt in ratione unionis, unione hypoſtaticâ. Major patet, nam ratio unionis conſiſtit in unitate vel indiviſione reſultante ex extremis unitis. Minor verò probatur. Ex unione materiæ & formæ fit aliquid unum in natura & in ſuppoſito; ex unione verò hypoſtatica fit unum ſolùm in ſuppoſito: Ergo ex unione materiæ & formæ efficitur aliquid magis unum, quàm ex unione hypoſtatica.

108. Confirmatur primò: Illa magis uniuntur, quæ minùs ſunt ſeparabilia: Sed materia & forma minùs ſunt ſeparabiles, quàm duæ naturæ in Chriſto: Ergo magis uniuntur.

Confirmatur ſecundò: Major eſt unio extremorum quæ ex ſua natura ſunt adinvicem unibilia, quàm eorum quæ ex natura ſua adinvicem non proportionantur & coaptantur: Sed materia & forma ex natura ſua adinvicem ſunt unibilia, cùm habeant rationem potentiæ & actûs, non autem divinitas & humanitas in perſona Verbi: Ergo &c.

109. Ad objectionem, conceſſa Majori, nego Minorem, ad cujus probationem dicendum cum Divo Thoma hîc art. 9. ad 3. *quod unitas divinæ perſonæ eſt major, quàm ſit unitas & perſonæ & naturæ in nobis: & ideò unio Incarnationis eſt major, quàm unio animæ & corporis in nobis.* Itaque compoſitum ex materia & forma, eſt quidem pluribus modis, non tamen magis unum, quàm natura divina & humana in Chriſto. Vel ut alij dicunt, unio materiæ cum forma eſt major unione hypoſtaticâ extenſivè, non tamen intenſivè, de quo ſolùm eſt quæſtio.

110. Ad primam confirmationem, nego Majorem, inſeparabilitas enim non eſt ſignum majoris unionis, aliàs unio intellectûs cum anima, eſſet major unione naturæ ad ſuam perſonalitatem, quod eſt fàlſum; cùm iſtâ ſit ſubſtantialis, illa verò accidentalis. Similiter unio quantitatis ad corpus, eſſet major unione animæ cum corpore; cùm quantitas non poſſit ſeparari à corpore, benè tamen anima à materia.

111. Ad ſecundam, nego etiam Majorem, perfectio enim unionis non debet peti ex connaturalitate, ſive inclinatione naturali extremorum, ſed potiùs ex ſimplicitate & indiviſibilitate medij in quo uniuntur. Unde tam benè uniuntur accidentia ſupernaturalia ſubjecto, quàm naturalia. Similiter etiam major eſt unio eſſentiæ divinæ in ratione ſpeciei cum intellectu beatorum, quàm unio accidentium cum ſubjecto. Quomodo autem hæc unio eſſentiæ divinæ non ſuperet unionem hypoſtaticam, conſtat ex dictis: illa enim eſt tantùm intentionalis, accidentalis, & inferioris ordinis, nec tollit abſolutè quin extrema unita habeant proprium eſſe diſtinctum: iſta verò eſt phyſica, ſubſtantialis, ſuperioris ordinis, ſcilicet hypoſtatici, & extrema non habent niſi unicum eſſe ſimpliciſſimum & indiviſibile, nimirum eſſe increatum Verbi Divini.

112. Ex dictis inferes, unionem hypoſtaticam, non ſolùm ut dicit naturæ divinæ & humanæ in perſona Verbi conjunctionem, ſed etiam ut dicit conjunctionem humanitatis cum perſonalitate Verbi, eſſe maximam omnium unionum. Nam intimior, vel ſaltem immediatior eſt conjunctio humanitatis cum Verbo, quàm cum natura divina: Ergo ſi conjunctio humanitatis cum natura divina, eſt major omni aliâ diſtinctorum conjunctione, potiori jure idem dici debet de conjunctione humanæ naturæ cum Verbo. Addo quod, ſimplicitas perſonæ Verbi, quæ per ſeipſam connectit ſibi humanitatem, conſtituit compoſitum ex perſona Verbi & natura humana, magis unum, quàm ſit quodcumque aliud compoſitum.

DISPVTATIO VII.

De cauſa phyſica & morali Incarnationis.

DE cauſa finali Incarnationis fusè egimus diſp. 5. unde differendum reſtat de cauſa efficiente illius, tam phyſica, quàm morali, ſeu meritoria, de qua S. Doctor art. 11. quæſt. 2. Quæ verò de cauſa diſpoſitiva art. 10. docet, nullam celebrem controverſiam continent, ideòque prætermitti ſolent.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum aliqua creatura possit esse causa physica unionis hypostaticæ, saltem instrumentaliter, & an reipsâ B. Virgo fuerit causa instrumentalis illius?

1. TItulus supponit tanquam certum, nullam creaturam posse esse causam principalem unionis hypostaticæ. Tum quia extrema tantoperè sejuncta nullus conjungere valet, præter omnipotentem Deum. Tum etiam quia illa conjunctio est in vertice supernaturalitatis, atque adeò causam principalem postulat supra naturam, longè potiori jure quàm entia cætera secundùm substantiam supernaturalia, quæ non nisi à Deo ut causâ principali prodire possunt. Addo quod prævenienda hîc fuit emanatio naturalis subsistentiæ ex humanitate profundendæ, quam emanationem, utpote necessariam, nulla vis creata inhibere poterat: necesse igitur fuit, ut virtus Altissimi principaliter interveniens impediret effluxum illum, substituendo loco subsistentiæ creatæ, quæ ab humanitate Christi connaturaliter resultare debebat, increatam Verbi Divini personalitatem.

2. Solùm ergo de causa instrumentali unionis hypostaticæ, est difficultas & controversia inter Theologos. Medina enim, Alvarez, Joannes à S. Thoma, Cipullus, & Philippus à S. Trinitate, existimant repugnare quod creatura attingat per modum instrumenti unionem hypostaticam; idemque docent Molina 1. p. quæst. 45. art. 5. disp. 2. & Vazquez hîc disp. 25. cap. 1. Suarez verò, Becanus, & alij Recentiores, in alio extremo, probabilem reputant sententiam quorundam veterum Theologorum, qui dixerunt reipsam Beatissimam Virginem fuisse instrumentum physicum, quo mediante Deus humanam naturâ personalitati Verbi conjunxit. Mediâ viâ tutiùs incedit Cabrera, cujus vestigijs inhærendo,

Dico primò: De facto Beata Virgo non fuit elevata à Deo tanquam instrumentum, ad conjungendam hypostaticè humanitatem Verbo Divino.

3. Probatur primo: Scriptura & Patres passim docent unionem hypostaticam esse solius Dei opus singulare, juxta illud Abacuc 3. *Domine opus tuum*, quod de Incarnatione Augustinus, Remigius, & alij SS. Patres intelligunt: At unio hypostatica non esset perfectè opus Dei singulare, si B. Virgo, aut alia pura creatura, ei cooperata esset: Ergo B. Virgo nullam habuit efficientiam, etiam instrumentalem, respectu unionis hypostaticæ.

Confirmatur: Scriptura dicit Psal. 135. quod Deus facit mirabilia magna solus: At omnium mirabilium maximum est unio hypostatica: Ergo solus Deus eam fecit.

4. Probatur secundò ex D. Thoma infrà quæst. 31. art. 5. & quæst. 32. art. 4. in corp. ubi sic ait: *In ipsa Conceptione Christi B. Virgo nihil activè operata est, sed solam materiam ministravit.* At instrumentum activè operatur, & effectivè attingit effectum principalis agentis, per virtutem ab illo derivatam, ut docetur in libris physicorum: Ergo B. Virgo in conceptione Christi non fuit elevata à Deo tanquam instrumentum, ad conjungendam hypostaticè humanitatem Verbo Divino.

5. Probatur tertiò: Ille solùm concursus tribui debet Beatissimæ Virgini, qui requiritur & sufficit, ut verè sit ac dicatur mater Dei: Sed ad salvandam maternitatem Christi in B. Virgine, concursus instrumentalis in ordine ad unionem hypostaticam non requiritur: Ergo non debet admitti. Major patet, Minor probatur: Tum quia concursus matris, non est instrumentalis, sed principalis. Tum etiam, quia ut dicemus conclusione sequenti, quælibet creatura, etiam inanimata & rationis expers, potuit de absoluta potentia, elevari à Deo ut instrumentum ad efficiendam unionem hypostaticam, & tamen ex tali concursu instrumentali nequiret talis creatura dici mater Dei, aut ipsum genuisse.

6. Addo quod, ut B. Virgo dicatur mater Dei, sufficit quod eundem concursum exercuerit in conceptione Christi, quem aliæ matres præbere solent in conceptione filiorum: in opinione verò Aristotelis & D. Thomæ (quidquid in contrarium reclament medici) mater non concurrit activè in conceptione prolis, ita ut concursu suo effectivè attingat unionem animæ cum corpore, & subsistentiæ cum natura, sed duntaxat passivè, quatenus vitali actione materiam aptam formationi fœtûs subministrat, hoc est sanguinem benè decoctum, & ultimatè dispositum ad humani corporis formationem, utero suo vitaliter præbet; quod corpus ex tali sanguine factum, virtute activâ in semine viri contentâ, ultimatè disponitur ad recipiendam animam rationalem, quæ à Deo infunditur, & ex ejus unione cum corpore sic dispositò & organizato, resultat subsistentia creata, constituens suppositum, quod est terminus completivus ipsius generationis. Eundem ergo concursum B. Virgo exercuit in conceptione Christi, ministravit enim purissimum sanguinem, ex quo, virtute activâ Spiritus Sancti, supplente concursum viri, formatum fuit corpus Christi, & ultimò dispositum & organizatum ad recipiendam animam rationalem, ex cujus unione cum corpore debebat connaturaliter resultare subsistentia creata, tanquam terminus ultimò completivus generationis, sed loco illius fuit substituta & subrogata subsistentia increata Verbi Divini, quæ ultimò complevit & terminavit concursum illum passivum B. Virginis, & operationem Spiritus Sancti supplentis concursum activum viri; quod sufficit ut B. Virgo cum omni proprietate dicatur mater Dei; nec ad hoc requiritur quod attingat instrumentaliter unionem hypostaticam humanitatis cum ipsa personalitate Verbi Divini, ut quidam Recentiores existimant, quorum hac in re pietas non est laudanda, quia ut ait D. Bernardus in Epist. ad Lugdunenses: *Honor Reginæ judicium diligit, Virgo Regia falso non eget honore, veris cumulata honorum titulis, infulis dignitatum.*

7. Nec obstat quod aliqui ex SS. Patribus concursum illum instrumentalem respectu unionis hypostaticæ, B. Virgini tribuere videantur: Ambrosius enim Epist. 81. sic ait: *Per hominem caro ejecta est de paradiso, & per Virginem juncta est Deo.* Bernardus verò homil. 4. super Missus est, docet B. Virginem fuisse mulierem illam quæ benè fermentavit tria sata Evangelica; quia videlicet carnem animæ & divinitati conjunxit. Demum Isichius homil. 2. de Deipara, sub finem, eâ *Instrumentũ Incarnationis*, appellat. Non obstant, inquam, illa testimonia, Ambrosius enim solùm intendit, quod per Virginem caro juncta est Deo

diſpoſitivè, quia per illam ptæparata eſt caro quæ uniretur Deo. In quo etiam ſenſu Bernardus interpretari debet, dum ait B. Virginem tria ſata evangelica fermentaſſe &c. hoc enim non debet intelligi de cauſalitate effectiva circa unionem hypoſtaticam, ſed tantùm de diſpoſitiva, quia puriſſimum ſanguinem ſubminiſtravit & præparavit, ad formandam Chriſti humanitatem, quæ hypoſtaticè fuit unita Verbo Divino. Similiter etiam Iſichius B. Virginem Incarnationis inſtrumentũ appellavit, quia materiam ad formandam Chriſti humanitatem Spititui Sancto præbuit. Unde nomen inſtrumenti in ea rigoroſa ſignificatione non accepit, quâ uſurpari ſolet à Philoſophis, ſed in latiori, quâ inſtrumentum appellari ſolet quidquid ad productionem alterius quocumque modo concurrit.

8. Dico ſecundò, de potentia abſoluta potuiſſe B. Virginem, aut aliam puram creaturam, elevari à Deo tanquam inſtrumentum, ad conjungẽdam hypoſtaticè humanitatem Verbo Divino.

Ratio hujus concluſionis ducenda eſt ex inanitate contradictionum quæ ab Adverſariis obtenduntur, quarum prima & præcipua ex eo petitur, quod in probabiliori ſententia, nullus eſt nexus medius copulans Verbum cum humanitate, qui poſſit aſſignari pro termino & effectu inſtrumentaliter à creatura producibili; ex hoc enim videtur ſequi, quod ut creatura in inſtrumentum Incarnationis, ſeu unionis hypoſtaticæ aſſumeretur, neceſſarium foret, ipſum Verbum Divinum attingi à creatura, ejuſque ſubſiſtentiam ab illa communicari naturæ humanæ, quod non poteſt eſſe, niſi ponendo & ſubjectionem aliquam in ipſo Verbo Divino (eò quòd agens uniens effectivè duo extrema, non poſſit illa non ſubdere ſuæ potentiæ effectivæ) & in creatura virtutem aliquam activam inſtrumentariam, continentem ſubſiſtentiam Verbi; quia cauſa communicans alteri aliud, debet illud continere in ſua virtute, vel principali, ſi ſit principalis; vel inſtrumentaria, ſi inſtrumentalis ſit.

9. Porro hunc diſcurſum non eſſe efficacem, apertè deducitur ex eo quod generans, per modum cauſæ principalis ſuâ actione generativâ, effectivè unit materiæ animam rationalem, abſque nexu medio (ut docent illi Thomiſtæ contra quos diſputamus) quamvis nec in ſua virtute principaliter effectiva contineat animam rationalem, nec illam ſuæ virtuti effectivæ ſubdat, utpote ſpiritualem, ſubindeque excedentem generativam virtutem, quæ purè materialis eſt: Ergo falſum eſt, quod ut aliqua cauſa uniat ſeu communicet unum extremum alteri, neceſſarium ſit utrumque contineri in virtute activa illius; vel principali, ſi ſit principalis; vel inſtrumentali, ſi ſit inſtrumentalis; ſubindeque poterit pura creatura inſtrumentaliter concurrere ad unionem Verbi cum natura humana; licèt in ſua virtute inſtrumentaria ſubſiſtentiam Verbi Divini non contineat, nec illam ſuæ virtuti & actioni inſtrumentariæ ſubjiciat; ſicque evaneſcit portentum illud contradictionis, quod aliqui Authores confingunt.

10. Æquè infirmum eſt quod opponit Joannes à S. Thoma, nempe quod creatura non poteſt operari inſtrumentaliter, abſque præſuppoſito ſubjecto: ad unionis verò hypoſtaticæ effectionem, nullum præjacuit ſubjectum: non enim Verbum quod eſt actus purus, & incapax mutationis; nec humanitas, quæ ante unionem non fuit. Hoc, inquam, parùm urget, quia licèt humanitas prioritate temporis unionem hypoſtaticam non anteceſſerit, eam tamen præceſſit prioritate naturæ, quod ſatis ſuperque eſſe videtur, ut actio inſtrumentalis cauſæ ſecundæ, unionis hypoſtaticæ effectionem attingens, in ea ſubjectari poſſit; alioquin cùm Deus in eodem temporis momento quo Angelos creavit, gratiam ſanctificantem illis infuderit, dicendum eſſet, eam productionem fieri ex nullo ſubjecto præſuppoſito, atque adeò eſſe creationem, quod communi Thomiſtarum ſententiæ repugnat.

11. Facilè etiam dilui poteſt quod objicit Molina loco citato, nimirum creaturam non poſſe aſſumi ut inſtrumentum ad creandum, teſte D. Thomâ 1. p. quæſt. 45. art. 5. eò quòd terminus creationis infinitus ſit: Atqui etiam cauſa inſtrumentaliter uniens Verbum Divinum cum humanitate, haberet terminum infinitum, nempe ſubſiſtentiam divinam: Ergo &c.

Reſpondetur enim, inter creationem & Incarnationem duplex notabile diſcrimen reperiri. Primum eſt, quòd terminus creationis producitur, terminus verò infinitus Incarnationis communicatur ſolùm. Secundum, quia terminus infinitus Incarnationis, eſt ſubſiſtentia divina, finito modo communicata, & ideò formaliter ut terminus, eſt finitus, & materialiter ſolùm infinitus: terminus verò creationis materialiter eſt finitus, putà Angelus, vel anima rationalis; formaliter verò, ut ex nihilo factus, eſt infinitus, ob diſtantiam infinitam quæ eſt inter nihil & ens. Ex quo ſic poteſt argui: Actio ſpecificatur à termino formali, & non à materiali: Ergo repugnat actionem creativam, cujus terminus formalis eſt infinitus, eſſe finitam; non autem actionem unientem humanitatem cum Verbo, quia ejus terminus formalis finitus eſt.

12. Non difficilè etiam ſolvi poteſt quod aliqui Recentiores objiciunt: In omni inſtrumento phyſico deſideratur actio prævia, per quam diſpoſitivè operetur ad effectum principalis agentis: Sed nulla creatura habere poteſt actionem prævium, per quam diſpoſitivè operetur ad unionem hypoſtaticam; cùm enim illa totum ordinẽ naturæ & gratiæ tranſcendat, nihil creatum poteſt ad illam diſponere: Ergo nulla creatura poteſt aſſumi ut inſtrumentum ad unionem hypoſtaticam.

Ad hoc, inquam, facilè reſpondetur, diſtinguendo Majorem: In omni inſtrumento phyſico requiritur actio prævia, per quam diſpoſitivè operetur &c. ex parte rei operatæ, nego Majorem. Ex parte modi operandi, concedo Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: Nulla creatura poteſt habere actionem prævium, per quam diſpoſitivè operetur ad unionem hypoſtaticam, ex parte rei operatæ, concedo Minorem. Ex parte modi operandi, nego Minorem, & Conſequentiam.

Explicatur breviter ſolutio: Dupliciter intelligi poteſt, inſtrumenta diſpoſitivè operari, nimirum ex parte rei operatę, & ex parte modi operandi. Tunc inſtrumentum dicitur operari dipoſitivè exparte rei operatæ, quando producit in paſſo aliquid diſponens ad effectum principalis agentis; quo pacto ſerra v. g. dicitur diſpoſitivè operari ex parte rei operatæ, quia facit diviſionem ligni, quæ eſt diſpoſitio ad formam cathedræ. Tunc verò dicitur operari diſpoſitivè ex parte modi operandi, quando producit aliquam actionem, per quam fit ultimò capax & diſpoſitum ad recipiendam motionem principalis agentis, per quam poſſit attingere effectum illius. Licèt ergo inſtru-

menta naturæ vel artis operentur dispositivè ad effectum principalis agentis utroque modo; instrumenta tamen divinæ virtutis operantur dispositivè solùm secundo modo, ut patet in Sacramentis, quæ ex viribus propriis nihil ponunt in anima disponens ad gratiam, sed solùm habent aliquam actionem præviam, putà ablutionem vel unctionem, quâ fiunt capacia & dispositа ad recipiendam Dei motionem, per quam ad gratiam in anima producendam elevantur, ut in Tractatu de Sacramentis in communi fusiùs exponemus. *Disp. 3. art. 3. §. 4. 13.*

Denique non urget testimonium D. Thomæ desumptum ex 4. sent. dist. 8 quæst. 2. art. 3. ad 3. ubi docet dari actionem instrumentalem ad transubstantiationem, & similiter potuisse dari ad formationem corporis Christi & conceptionem. Et addit, *quod si in conceptione includatur unio, major difficultas fuit in conceptione Christi, quàm in transubstantiatione.* Illa autem major difficultas (inquit Joannes à S. Thoma) est quoad actionem instrumentalem, de qua ibi erat sermo: Ergo illam negat D. Thomas pro unione hypostatica, licèt concedat pro transubstantiatione.

Hoc, inquam, S. Doctoris testimonium non premit nos, nec infirmat, sed potiùs confirmat nostram sententiam: non enim S. Thomas ibi negat absolutè impossibilitatem actionis instrumentaliter productivæ unionis hypostaticæ, sed solùm dicit majorem esse difficultatem in unione hypostatica, quàm in transubstantiatione, quod non assereret, si existimaret implicare contradictionē, quod detur actio instrumētaliter productiva unionis hypostaticę: quę enim contradictionem involvunt, non difficilia, sed impossibilia dici debent.

Articvlvs II.

An Christus per opera, prioritate temporis vel naturæ præcedentia unionem hypostaticam, eam promeruerit, vel saltē mereri potuerit?

§. I.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

14. DIco primò: Christus per nullam operationem, seu primi, seu secundi generis, unionem hypostaticam meruit.

Pro intelligentia hujus conclusionis, notandum est, duobus modis intelligi posse Christum unionem hypostaticam meruisse: Primò, ita ut affirmetur, Christum priùs tempore quàm ejus humanitas Verbo uniretur, fuisse aliquandiu purum hominem, postea verò provectum fuisse ad dignitatem Filij Dei naturalis, ob merita. Secundò, ut asseratur Christum, quamvis ab initio productionis suæ semper potitum Verbi personalitate, eiq; unitum tamen priùs naturâ quàm humanitas ejus personalitate divinâ terminaretur, elicuisse actiones meritorias, quibus provehi ad unionem cum Verbo mereretur. Utrumque ergo modum promerendi unionem hypostaticam in hac conclusione excludere, & meritum tam tempore quàm naturâ præcedens unionem hypostaticam, Christo, vel humanitati ejus, denegare intendimus.

Et quidem quantùm ad priorem sensum, res est certa de fide, nam affirmare Christum per aliquod tempus, ante unionem cum Verbo, fuisse purum hominem, & in eo statu meruisse humanitati suæ unionem cum Verbo, hæresis fuit Nestorij & Photini, propterea que S. Gregorius lib. 9. registri Epist. 61. tradens Hibernis Episcopis professionem fidei, quam docendi essent emittere, qui è Nestorianismo ad Ecclesiam regrediebantur, inter alia præscribit, ut doceantur Christum à primo momento conditionis suæ fuisse Deum.

Hunc etiam errorem variis in locis egregiè confutat Augustinus, præsertim lib. de correptione & gratia cap. 11. ubi hæc scribit: *Deus naturam nostram, id est animam rationalem, carnemque hominis Christi suscepit, susceptione singulariter mirabili, vel mirabiliter singulari, ut nullius justitiæ suæ præcedentibus meritis, Filius Dei sic esset ab initio, quo esse homo cœpisset, ut ipse & Verbum quod sine initio est, una persona esset. Neque enim quispiam tantâ hujus rei cœcus est ignorantiâ, ut audeat dicere, quamvis de Spiritu Sancto, & Virgine Maria filium hominis natum, per liberum tamen arbitrium benè vivendo, & sine peccato bona opera faciendo, meruisse ut esset Dei filius, resistente Evangelio acque dicente, Verbum caro factum est. Nam ubi hoc factum est, nisi in utero virginali, unde fuit initium hominis Christi? Itemque Virgine requirente, quomodo fieret quod ei per Angelum nuntiabatur, Angelus respondit: Spiritus Sanctus superveniet in te, & virtus Altissimi obumbrabit tibi: propterea quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei. Propterea, inquit, non propter opera, quæ nondum nati utique nulla sunt; sed propterea quia Spiritus Sanctus superveniet in te, & virtus Altissimi obumbrabit tibi, quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei. Ista nativitas profectò gratuita conjunxit in unitate personæ hominem Deo, carnem Verbo. Istam nativitatem bona opera secuta sunt, non bona opera meruerunt.* Quibus verbis S. Doctor disertè affirmat, Christum non meruisse effici Filium Dei per opera arbitrij humani; sed jam ex utero, & ab ipsa conceptione fuisse Deum & hominem, ejusque humanitatem ad unionem hypostaticam cum Verbo elevatam. 15.

In contrarium tamen objici possunt quædam Scripturæ loca, quibus videtur significari, humanitatem assumptam, fuisse divinitate inunctam, eamque accepisse propter merita, præelicita tempore aliquo ante unionem. Id enim videtur sonare locus ex Psal. 44. *Dilexisti justitiam, & odisti iniquitatem: propterea unxit te Deus Deus tuus oleo lætitiæ præ participibus tuis.* Ubi unctio humanitatis per divinitatem, facta dicitur propter odium peccati, & justitiæ amorem, quibus eam promeruerit. Neque enim verba hæc exponi possunt de nuda unctione gratiæ sanctificantis purè creatæ, cùm eam Christus non habuerit ex merito, utpote debitam unioni hypostaticæ, ad modum proprietatis naturalis. Item cap. 5. Apoc. agnus qui occisus est, dicitur *dignus accipere virtutem & divinitatem*, utique in præmium exceptæ mortis: Ergo Christus non fuit Deus in hac vita mortali, sed post mortem obtinuit Deitatem hîc per merita comparatam. 16.

Verùm neuter locus probat intentum, nam locus Psalmi, vel non debet intelligi de assumptione humanitatis ad Verbum, sed de gloria externa, & exaltatione ac celebritate nominis, Christo ob merita passionis post resurrectionem concessa; vel si intelligatur de unctione humanitatis per Deitatem, seu unctionem hypostaticam, particula *propterea* non denotat causam meritoriam, sed finalem, ita ut sensus sit, Dilexisti justitiam & odisti iniquitatem, idque ut præstares, inunctus es à Deo oleo lætitiæ &c. Itaque non quia Christus dilexit justitiam, & odio habuit iniquitatem, 17.

factus est Deus; sed è contrariò, diligeret justitiam, & hominibus eam procuraret, posset que peccatum ita odisse, ut illud æquali satisfactione destrueret, inunctus est oleo lætitiæ, & divinitatis unguento in sua humanitate delibutus. Sic expositus locus ille prorsus vacat difficultate. Et idem ist de loco Joannis in quo, *accipere divinitatem*, non significat accipere unionem hypostaticam, sed manifestationem divinæ potentiæ, virtutisque infinitæ præhabitæ, quæ tum demum prodita est, cùm omnes Adversarij subjecti sunt Christi pedibus, & nomen ejus exaltatum est super omne nomen: quam nominis celebritatem, beatus ille cœtus, agno occiso optabat, ut posteriores gloriæ, abjectionem anteriorem compensarent, & qui se humiliaverat, exaltaretur, ut ibidem explicat Hieronymus. Vel si ly *accipere divinitatem*, ad unionem hypostaticam referatur, hic locus intelligi debet de reunione totius humanitatis cum persona Verbi, quæ in resurrectione facta est, & quæ (ut infrà dicemus) fuit veluti quædam restitutio unionis hypostaticæ, quam Christus per opera Incarnationem subsequentia de condigno promeruit. De quo articulo sequenti §. 3. corollario 4.

18. Quod verò per actiones in primo Incarnationis suæ momento priùs naturâ elicitas, non meruerit Christus humanitatis suæ unionem cum Verbo, colligitur ex Augustino lib. 2. de peccat. meritis cap. 17. ubi hæc scribit: *Vitiorum omnium humanorum causa, superbia: ad hanc convincendam atque auferendam, talis medicina cœlitùs venit; ad elatum hominem per superbiam, Deus humilis descendit per misericordiam; gratiam claram manifestamque commendans in ipso homine, quem tãta præ participibus suis charitate suscepit. Neque enim & ipse ita Verbo Dei conjunctus, ut ipsâ conjunctione unus Filius Dei, & unus idem ipse filius hominis fieret, præcedentibus suæ voluntatis meritis fecit. Vnum quippe illum esse oportebat. Essent autem & duo, & tres, & plures, si hoc fieri posset, non per Dei proprium donum, sed per hominis liberum arbitrium. Hoc ergo præcipuè commendatur, hoc in sapientiæ atque scientiæ thesauris in Christo absconditis, quantùm existimare audeo, præcipuè docetur & discitur.* Ubi manifestissimè Augustinus, quæcunque Christi merita, etiam non nisi naturâ præiverint adeptionem unionis, excludit: eò enim dicit spectasse Deum, cùm Christum produxit, & humanitatem ejus Verbo univit, ut agnoscerent homines quomodo potestatem accepissent filij Dei fieri, nempe post præventionem planè gratuitam; sicut filius naturalis ex pura Dei misericordia, & nullo suo interposito merito, unionem Verbi Divini cum humanitate sua est assecutus. Atqui fides docet primam gratiam actualem quâ ad justificationem & filiationem Dei adoptivam disponimur, ex nullo merito nobis obtingere, sed divinitùs ex pura misericordia conferri: Igitur multò magis eminentissima illa gratia unionis, quæ est prototypum & primum exemplar omnium gratiarum, eodem modo obtigit Christo. Unde idem S. Doctor de prædest. in. Sanct. cap. 15. *Est præclarissimum lumen prædestinationis & gratiæ ipse Salvator, ipse mediator Dei hominum, homo Christus Jesus, qui ut hoc esset, quibus tandem suis, vel operum, vel fidei præcedentibus meritis natura humana quæ in illo est comparavit? Respondeatur quæso: ille homo, ut à Verbo Patri coæterno in unitate personæ assumptus, Filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit? quod ejus bonum qualecunque præcesserit? quid egit ante, quid credidit, quid petivit, ut ad hanc ineffabilem excellentiam perveniret?*

19. Ratio etiam suffragatur: Nam omne meritum in aliqua operatione fundatur: Sed nulla operatio de facto fuit in Christi humanitate priùs naturâ quàm esset assumpta à Verbo: Ergo nec ullum meritum. Major patet, Minor probatur. Nulla operatio potuit esse in Christi humanitate priùs naturâ quàm esset subsistens, cùm actiones sint suppositorum seu subsistentium, ut tradunt Philosopus 1. metaph. cap. 1. Damascenus lib. 3. de fide cap. 15. & D. Thomas infrà quæst 19. art. 1. ad 3. & ad 4. Sed humanitas Christi per assumptionem ad Verbum Divinum effecta est subsistens, cùm in ea non sit, neque fuerit alia subsistentia, præter subsistentiam Verbi Divini: Ergo nulla operatio de facto fuit in Christi humanitate priùs naturâ quàm esset assumpta à Verbo.

20. Confirmatur: Ad meritum sive de condigno sive de congruo, exigitur sanctitas operantis: Sed Christi humanitas priùs naturâ quàm uniretur Verbo, caruit sanctitate, cùm substantiali, ut patet, tum accidentali, quæ omnis in Christo ab unione derivata est: non igitur priùs naturâ quàm uniretur, humanitas ejus de condigno vel de congruo meruit unionem.

Dico secundò: Per opera prioritate temporis antecedentia unionem hypostaticam, non potuisse humanitatem Christi de potentia absoluta condignè mereri Incarnationem, bene tamen de congruo.

21. Prima pars probatur manifestâ ratione: Etenim opera antecedentia unionem humanitatis ad Verbum, non essent infiniti valoris, cùm non procederent à supposito divino, ex quo solùm potest in opera hũmanitatis infinitus valor derivari, sed ab humanitate in supposito creato subsistente: At solùm opus valoris infiniti potest esse meritorium de condigno Incarnationis; sicut sola satisfactio valoris infiniti potest esse condigna & æqualis offensæ contra Deum commissæ, ut disp. 3. fusè ostendimus: Ergo implicat humanitatem Christi per opera prioritate temporis antecedentia sui unionem ad Verbum, eam de condigno promereri.

22. Secunda etiam pars patet, nam potuit humanitas Christi priùs tempore produci quàm uniretur ad Verbum, & in supposito sibi connaturali subsistere, sicque subsistens, opus supernaturale elicere ordinatum ad Incarnationem merendam: At licèt in tali opere non esset condignitas ex defectu æqualitatis, reperiretur tamen congruitas in ordine ad unionem humanitatis ad Verbum, cùm ad congruitatem meriti non requiratur æqualitas inter meritum & præmium, sed sufficiat amicitia cum Deo, unde infrà dicemus, SS. Patres qui Incarnationem præcesserunt, per orationes & sancta desideria, eam meruisse de congruo: Ergo de potentia absoluta, potuit humanitas Christi per opera prioritate temporis unionem hypostaticam antecedentia, eam de congruo promereri.

23. Dico tertiò, humanitatem Christi, etiam de potentia absoluta, non potuisse mereri Incarnationem, de condigno vel de congruo, per opera prioritate naturæ illam antecedentia.

Hæc conclusio intelligi debet de humanitate Christi ut assumpta à Verbo, si enim fuisset priùs alteri personæ increatæ, aut subsistentiæ Dei absolutæ unita, potuisset absque dubio mereri Incarna-

tionem cum Verbo, etiam de condigno, ut patebit ex infrà dicendis.

Sic ergo intellecta concluſio probatur ratione fundamentali. Implicat humanitatem Chriſti mereri unionem cum Verbo, per illum actum quem repugnat procedere ab humanitate, niſi ut unita Verbo, quia principium meriti non poteſt cadere ſub meritum: Sed impoſſibile eſt aliquem actum meritorium procedere ab humanitate Chriſti, niſi ut unita Verbo: Ergo implicat humanitatem Chriſti mereri unionem cum Verbo per opera illam præcedentia. Major patet, Minor probatur. Impoſſibile eſt humanitatem Chriſti aliquem actũ elicere, niſi ut priùs unitam alicui ſubſiſtentiæ: Sed ex ſuppoſitione quod talis humanitas non præſupponatur perſonalitati Patris, vel Spiritus Sancti, aut ſubſiſtentiæ abſolutæ, non eſt alia perſonalitas vel ſubſiſtẽtia, cui poſſit intelligi unita, quàm ſubſiſtentia Verbi: Ergo ex illa ſuppoſitione, (ex qua ſolùm, ut ſuprà diximus, procedit noſtra concluſio) impoſſibile erit humanitatem Chriſti operari, niſi ut priùs unitam Verbo. Major probatur: Sicut exiſtentia eſt conditio indiſpenſabiliter requiſita ex parte efficientis ad operandum, ita & ſubſiſtentia ex parte naturæ ſubſtãtialis operantis, quia ſubſiſtentia, vel eſt ipſamet exiſtentia, vel quid eſſentialiter & neceſſariò præſuppoſitũ ad exiſtendum, unde eſt axioma tritum, *Actiones ſunt ſuppoſitorum*; & cùm hic ordo inter operationem & exiſtentiam, ac ſubſiſtentiã, ſit intrinſecus & eſſentialis, non poteſt à Deo immutari.

24. Dices, Subſiſtentiam eſſe conditionem merè concomitantem, & non neceſſariò & per ſe prærequiſitam in natura ad operandum, ſed ſufficere per ordinem ad potentiam Dei abſolutam, ut operetur, quod ſit ſingularis, & exiſtens; unde cùm humanitas Chriſti in priori naturæ ad unionem ad Verbum ſit ſingularis, & exiſtens, poteſt, per ordinem ad potentiam Dei abſolutam, unionem hypoſtaticam, per actus in illo priori naturæ ab ea elicitos promereri.

25. Verùm hæc reſponſio non enervat vim argumenti propoſiti: Nam præterquam quod falſum eſt quod humanitas Chriſti habuerit eſſe exiſtentiæ, priuſquam uniretur Verbo, quia (ut infrà oſtendemus) non exiſtit niſi per increatam Verbi Divini exiſtentiam, argumentum factum efficaciter probat ſubſiſtentiam eſſe per ſe prærequiſitam in natura ad operandum, eò quòd operatio eſſentialiter præſupponat complementum ſubſtantiale: Ergo implicat humanitatem operari, niſi ut ſubſiſtentem, ſubindeque ſubſiſtentia per ſe ad operationem prærequiritur. Quod maximè urget in ſententia Divi Thomæ, docentis exiſtentiam eſſe ultimam actualitatem eſſentiæ, ab illa diſtinctam; cùm enim evidens ſit non poſſe naturam operari, niſi habeat exiſtentiam, à fortiori impoſſibile erit eam agere, uiſi ut habet ſubſiſtentiã.

Diſp. 8. art. 2.

§. II.

Solvuntur objectiones.

26. OBjicies primò contra iſtam concluſionem: Accidens poteſt conſervari ſine ſubjecto, & ſine ipſo operari, ut patet in myſterio Euchariſtiæ: Ergo etiam potuit humanitas Chriſti priùs produci & conſervari à Deo ſine aliquo ſuppoſito, & ſic conſervata operari meritoriè, mediante gratiâ ſibi cõmunicatâ, & per actus illos gratiâ informatos, unionem hypoſtaticã de congruo ſaltẽ promereri.

27. Reſpondeo, negando conſequentiam & paritatem: Ratio diſcriminis eſt, quia exiſtentia accidentis immediatè afficit ejus eſſentiam, non autem mediante ſubjecto, licèt exiſtentia ejus connaturaliter dependeat à ſubjecto: At verò exiſtentia ſubſtantiæ non afficit illam immediatè, ſed mediante ſubſiſtentiâ, per quam natura fit proximè ſuſceptiva exiſtentiæ; unde ſicut nulla natura poteſt ſine exiſtentia à Deo conſervari, ita nec ſine aliquo ſuppoſito. Addo quod accidens à ſubjecto ſeparatum, priùs intelligitur exiſtens per ſe, quàm operans, ex eo quod impedirâ inhærentiâ per modum exiſtendi per ſe, oportet quod talis modus eſſendi per ſe antecedat operationem, quam antecederet inhærentia, ſi adeſſet: Ergo ſimiliter, quia ſubſiſtentia propria humanitatis Chriſti antecederet ejus operationem, ſi adeſſet, eò quòd cõplementum rei in proprio eſſe ſubſtantiali, neceſſariò præcedat operationem, oportet quod ſi ſupernaturaliter ſuppleatur illud complementum naturale per divinam perſonalitatem, priùs ſit naturam aſſumptam ſubſiſtere ſubſiſtentiâ illâ divinâ & increatâ, quàm operari.

28. Objicies ſecundò: Actus ſupernaturalis procedens à gratia habituali, & antecedens in aliquo priori naturæ unionem cum Verbo, poteſt eſſe meritorius, ſaltem de congruo, talis unionis: Sed quamvis in humanitate Chriſti omnis actus tam naturalis quàm ſupernaturalis procedat à Perſona Verbi, adhuc tamẽ poteſt intelligi in aliquo priori naturæ actus ſupernaturalis antecedens unionẽ hypoſtaticam: Ergo & actus meritorius illius, ſaltem de congruo. Minor videtur manifeſta, non enim minùs dependet in Angelo & primo homine primus actus charitatis à gratia habituali in genere cauſę efficientis & materialis receptivę, quàm dependeat actus humanitatis Chriſti à Perſona Verbi, & tamen communiter docetur in Schola D. Thomæ, quod in genere cauſæ materialis diſpoſitivę, primus actus charitatis in Angelis & primis parentibus, gratiam habitualem præceſſit: Ergo &c. Major verò ſuadetur, quia ad merendum de congruo unionem hypoſtaticam, nihil aliud requiritur, ſaltem neceſſariò, quàm actus ſupernaturalis à gratia procedens, antecedens illam in aliquo priori naturæ: quod enim non exigatur anteceſſio temporis, patet in eo qui per actum charitatis intenſum ut octo meretur augmentum habitûs, tunc enim in eodem inſtanti temporis eſt meritum & præmium, & meritum tunc ſolâ prioritate naturæ præmium antecedit.

29. Reſpondeo, negando Majorem, ad probationem dicatur, præter illas conditiones requiri adhuc ad merendum unionem cum Verbo, quòd actus meritorius non procedat ab humanitate, ut unita Verbo: unde ſicut de actu quo Angelus & primus homo ſe diſpoſuerunt ad gratiam in primo inſtanti collatam, non poteſt dici quod fuerit meritorius gratiæ ad quam diſponebat, ne principium meriti dicatur cadere ſub meritum, ſed tantùm alterius præmij, ſcilicet gloriæ: ita quamvis daremus humanitatem Chriſti ſe diſpoſuiſſe ad gratiam unionis per actum charitatis in primo conceptionis momento elicitum (quod tamen admittendum non eſt) adhuc tamen non poſſet ille actus eſſe meritorius, etiã de congruo, unionis cũ Verbo; quia procederet ab humanitate, ut unita Verbo, & principium meriti non poteſt cadere ſub meritum.

30. Ex dictis inferes, Incarnationem, non prout dicit unionem humanitatis ad aliquam ex divinis perſonis in communi & vagè ſumptam, ſed prout importat unionem humanitatis ad ſecundam Trinitatis

Trinitatis perſonam, potuiſſe, de abſoluta Dei potentia, cadere ſub merito, etiam de condigno. Nam potuit de potentia abſoluta humanitas priùs tempore produci, & Perſonæ Patris uniri, ſicque producta & unita operari ex intentione merendi unionem ejuſdem humanitatis ad ſecundam perſonam Trinitatis: At in opere ſic elicito, & ad præmium ordinato, ſufficiens repereriretur condignitas reſpectu unionis ejuſdem humanitatis ad Verbum, cùm eſſet infiniti valoris ex infinita dignitate perſonæ Patris operantis ut quod: Ergo ſumpta Incarnatio pro unione humanitatis ad ſecundam Trinitatis perſonam, potuit de potentia abſoluta cadere ſub merito condigno operum antecedentium.

Articvlvs III.

An Chriſtus per opera ſubſequentia Incarnationem, eam mereri potuerit?

41. Affirmant Suarez hîc diſp. 10. ſect. 4. ubi diſtinguit inter intentionem ſeu prædeſtinationem Incarnationis, & ejus executionem, & ait Incarnationem, prout eſt in æterna Dei prædeſtinatione, non potuiſſe cadere ſub meritum Chriſti, quia ante prædeſtinationem quæ fuit primus actus, & cauſa Incarnationis, non potuit præcedere neque prævideri à Deo aliqua actio Chriſti, cujus intuitu decerneretur Incarnatio: at ut executam potuiſſe cadere ſub Chriſti meritum, quia ante executionem ipſius Incarnationis, jam prævidebantur futura Chriſti merita, ſicut & ipſe Chriſtus, ex vi illius primi decreti quo per modum intentionis Deus Incarnationem voluit. Idem docent Ruiz diſp. 6. de prædeſtin. ſect. 2. num. 15. & Coninck. diſp. 8. de actibus ſupernat. dubio 7.

§. I.

Concluſio negativa ſtatuitur.

Dico tamen, Chriſtum per actus ſubſequentes unionem, & à Verbo ut unito humanitati procedentes, neque de condigno, neque de congruo potuiſſe mereri Incarnationem.

42. Hanc concluſionem probant aliqui hoc diſcurſu. Si opera ſubſequentia Incarnationem poſſent de potentia abſoluta eſſe merita condigna illius, ſequeretur Chriſtum illam meruiſſe de facto: Sed hoc non eſt dicendum, ut patet ex dictis articulo præcedenti: Ergo nec illud. Sequelam Majoris ſic probant: Omnis excellentia & dignitas quæ potuit communicari Chriſto, de facto fuit ei communicata: Sed habere aliquid ex merito, nobilius & præſtantius eſt, quàm habere ſine merito, ut docet D. Thomas infrà quæſt. 19. art. 3. & rationem aſſignat, nam qui habet aliquid per meritum, habet illud quodammodo per ſeipſum; qui autem ſine merito, habet illud per aliud: nobilius autem eſt habere aliquid per ſeipſum, quàm habere per aliud: Ergo ſi Chriſtus potuit mereri unionem cum Verbo, per opera illam ſubſequentia, ſequitur quod de facto eam meruerit. Ita Alvarez hîc diſp. 16.

43. Verùm hic diſcurſus non videtur efficax, quia (ut oſtendemus infrà, cùm agemus de merito Chriſti) potuit Chriſtus de potentia abſoluta beatitudinem animæ habitam ab initio conceptionis de condigno mereri, & tamen illam de facto non meruit, ut ibidem dicemus: Ergo ex non implicantia meriti Incarnationis per opera ſubſequentia, non rectè infertur, quod illa foret de facto horum meritorum præmium. Hac ergo ratione prætermiſsà.

Diſp. 11. art. 5. §. 4.

Probatur concluſio ratione fundamentali. Principium meriti non poteſt cadere ſub merito operis procedentis ab ipſo: Sed unio hypoſtatica eſt principium omnis meriti: Ergo non poteſt cadere ſub merito alicujus operis procedentis à Chriſto. Minor patet, nam principium operum Chriſti non eſt ipſa humanitas, ſed ſuppoſitum Chriſti, quod eſt ſuppoſitum Verbi Divini unitum ipſi humanitati. Major verò docetur à Divo Thoma hîc art. 11. & quæſt. 19. de verit. art. 6. in corp. & paſſim uſurpatur à Theologis, qui ex illo principio inferunt in tractatu de gratia, hominem non poſſe mereri primam gratiam, quia talis gratia eſt principium & prima radix totius meriti. 44.

Confirmatur: Meritum pollet vi quâdam morali attractivâ præmii: Sed nullâ ratione fieri poteſt ut idem ſeipſum attrahat: Ergo impoſſibile eſt ut idem ſit meritum ſui ipſius, atque adeò etiam implicat ut idem ſit meritum ſui principii à quo habet vim merendi, quia quod eſt cauſa cauſæ, eſt cauſa cauſati. 45.

Huic efficaciſſimo argumento in primis reſpondent Adverſarii, diſtinguendo Majorem, illamque concedendo de lege ordinaria Dei, & attentis rerum naturis, & negando de potentia abſoluta & extraordinaria. Unde dicunt quod licèt Incarnatio non potuerit eſſe præmium meriti operum procedentium ab ipſa, de lege ordinaria, & attentâ rei naturâ, benè tamen de potentia abſoluta & extraordinaria. 46.

Sed contra primò, Eſto cauſa efficiens moralis meriti, poſſit aliquo modo cadere ſub merito; unde antiqui Patres, ut infrà oſtendemus, per ipſam gratiam obtentam in vi meritorum Chriſti, Incarnationem de congruo meruerunt: tamen principium formale meriti non poteſt, etiam de potentia abſoluta, ſub merito cujus eſt formale principium cadere: Sed Verbum ut unitum humanitati eſt principium formale meriti procedentis ab humanitate, cùm à Deitate unita, ut à forma, valorem meritorium recipiat: Ergo Incarnatio nec de potentia abſoluta potuit cadere ſub merito operum procedentium ab ipſa. Minor eſt certa, & patet ex dictis ſuprà diſp. 4. cùm de valore ſatisfactionis Chriſti agebamus. Major probatur: Si principium formale meriti poſſit eſſe ejuſdem meriti præmium, ſequeretur tale meritum ſeipſum ut meritum mereri: Sed hoc repugnat, idem namque à ſe ipſo dependere non poteſt, nec per conſequens meritoriè cauſari, nec remunerari ſeipſo: Ergo & illud. Probatur ſequela: Meritum formæ eſt etiam meritum effectûs formalis formæ, ſicut cauſa efficiens formam, efficit etiam ejus effectum formalem: Ergo ſi opus meritorium, formam à qua deſumit valorē, & in ratione meriti formaliter conſtituitur, mereri poteſt, etiam poterit mereri ſeipſum, quatenus eſt meritum, & ſeipſo remunerari. 47.

Secundò, Meritum operationum Chriſti, reſpectu unionis humanitatis ad Verbum, vel eſt juxta inclinationem intrinſecam gratiæ unionis, vel ſupra illius inclinationem? Si primum, tale meritum miraculoſum non erit, ſed Chriſto connaturale. Si ſecundum, implicat quod illam de condigno mereatur: meritum enim de condigno non excedit terminū inclinationis intrinſecæ formæ à 48.

qua ſuum valorem deſumit: Ergo vel aſſerendum A eſt, potuiſſe connaturaliter Chriſtum de condigno Incarnationem mereri, vel id non potuiſſe efficere, etiam de potentia abſoluta.

49. Tertiò, Si non obſtet dependentia eſſentialis operis à principio intrinſeco ut illud poſſit mereri, Chriſtus per opera ab ipſo procedentia, & ſubſequentia Incarnationem, non ſolùm unionem hypoſtaticam, ſed etiam ſuam prædeſtinationem, ſeu decretum intentivum Incarnationis, promereri potuit: Conſequens non admittunt Adverſarij: Ergo nec Antecedens admittere debent.

50. Reſpondent ſecundò Adverſarij, quod licèt quando principium meriti datur abſolutè, non poſſit cadere ſub merito, benè tamen quando non B datur abſolutè, ſed ſub conditione futuri meriti, & dependenter ab illo: ut ſi Rex tribuat militi arma & equum, anticipatâ ſolutione, in ſtipendium futuri laboris & militiæ, eodem equo & armis futurorum. Unde cùm Deus potuerit conferre humanitati Chriſti beneficium unionis hypoſtaticæ ad Verbum, ſub conditione meriti in ea ſubſiſtendo exercendi, Chriſtus per opera Incarnationem ſubſequentia, eam potuit promereri.

51. Verùm quamvis hæc reſponſio videatur habere aliquam apparentiam, in re tamen nihil habet ſoliditatis; nam quamvis illud à quo meriti valor non provenit, poſſit alicui dari intuitu & ſub conditione meriti futuri, ſecùs tamen illud à quo eſt C omnis meriti valor. Cujus differentiæ ratio eſt, tum quia meritum poſtea ſubſequens, poteſt habere rationem pretij reſpectu illius à quo non deſumit ſuum valorem, ſecùs tamen reſpectu illius à quo totum valorem habet. Tum etiam, quia ex eo quod aliquid detur à quo valor meriti non deſumitur, ſub conditione meriti futuri, non ſequitur quod idem ſit cauſa & effectus reſpectu ejuſdem, ſecundùm eandem rationem, & in eodem genere & modo cauſæ, quod tamen ſequeretur, ſi illud quod eſt principium totale meriti, daretur intuitu & ſub conditione illius ut futuri. Unio autem hypoſtatica eſt principium à quo totaliter derivatur meritum Chriſti & in eſſe phyſico & in eſſe moris; cùm omnia opera Chriſti procedant D ab ipſo ſuppoſito tanquam à principio quod, non verò ab humanitate, & valorem infinitum quem tam in ratione meriti quàm ſatisfactionis habent, à Verbo, ut unito humanitati, tanquam à principio formali deſumant.

52. Addo quod, quando aliquid conceditur alteri, ſub conditione meriti futuri per illud exercendi, non datur illi ſimpliciter, ſed ſolùm quoad uſum, ut eo mediante faciat ſibi debitam ejus poſſeſſionem, & abſolutum dominium: unde principium meriti, formaliter ut tale, non cadit ſub merito; quia illud quod ita conceditur, ſub una ratione eſt cauſa meriti, ſub alia verò eſt præmium & effectus: eſt enim cauſa meriti, ut imperfectè, & E quoad uſum tantùm poſſeſſum, eſt verò præmium & effectus illius, quatenus perfectè & ſimpliciter tranſlatum in dominium merentis. Ex quo ſequitur, illud quod non poteſt alicui imperfectè, & ſuſpensâ donatione concedi, ſed hoc ipſo quod alicui conceditur, datur illi ſimpliciter, & ab ipſo ſimpliciter habetur, non poſſe dari ſub conditione meriti futuri, ſed ſi conditio illa apponatur, erit impertinens. Principium autem meriti ſive in Chriſto ſive in aliis hominibus, cùm ſit unio hypoſtatica, & gratia, non poteſt concedi ſolùm quoad uſum, & donatione ſuſpensâ, quæ nulla ſit conditione non ſtante; ſed hoc ipſo quod conceditur, ſimpliciter datur, & ſimpliciter habetur ab eo cui conceditur, ſive poſtea ſequatur operatio meritoria, ſive non. Et ob hanc rationem non poteſt alicui dari eſſe ſub conditione meriti futuri, quia eſſe nequit dari donatione ſuſpensâ & imperfectâ, ſed ſi alicui detur, ſimpliciter datur: unde nullus poteſt mereri ſuum eſſe, & ſuam creationem.

Ex his etiam patet, inſtantiam de equo & armis in anticipatam ſolutionem futuri laboris & militiæ à Rege militi conceſſis, nullius eſſe momenti. Primò quia valor hujuſmodi laboris & meriti non derivatur ab equo, & armis, ſed à virtute, prudentia, & arte militis: valor autem meritorius in operibus Chriſti, ab unione hypoſtatica procedit, & in aliis puris hominibus à prima gratia. Unde S. Thomas 1. 2. quæſt. 114. art. 5. docet hominem non poſſe ſibi mereri primam gratiam, & ſibi tertio loco objicit iſtud argumentum, quod eſt præcipuum Adverſariorum fundamentum. *Apud homines aliquis poteſt promereri donum jam acceptum, ſicut qui accipit equum à domino, meretur ipſum, benè utendo eo in ſervitio domini: Ergo multò magis primam gratiam jam ſuſceptam poteſt homo promereri à Deo per ſubſequentia opera.* Cui objectioni ſic reſpondet. *Ad tertium dicendum quod omne bonum opus hominis procedit à prima gratia, ſicut à principio, non autem procedit à quocunque humano dono; & ideò non eſt ſimilis ratio de dono gratiæ, & de dono humano.* 53.

Deinde dona quæ ab homine conceduntur, dari poſſunt imperfectè, & in uſum, aut donatione ſuſpensâ, atque ſic imperfectè habita, poſſunt adhuc cadere ſub merito, ut perfectè & abſolutè habeantur: unde in exemplo adducto, equus & armæ non concederentur militi à Rege, niſi imperfectè, & quoad uſum, ſi ſub conditione futuri laboris ei darentur: per hujuſmodi verò laborem miles ſibi faceret debitam abſolutè equi poſſeſſionem, abſolutumque dominium ipſius acquireret. Unio autem hypoſtatica, non poteſt concedi ſolùm quoad uſum, & donatione ſuſpensâ; ſed eo ipſo quod datur, ſimpliciter & abſolutè conceditur; & ſic Deus non potuit humanitati Chriſti beneficium unionis hypoſtaticæ ad Verbum conferre, ſub conditione meriti in ea ſubſiſtendo exercendi.

Secundò probatur concluſio ratione quam inſinuat S. Thomas quæſt. 29. de verit. art. 6. ubi ſic diſcurrit: *Meritum eſt cauſa præmij, non quidem per modum finalis cauſæ, ſic enim magis præmium eſt cauſa meriti, ſed magis ſecundùm reductionem ad cauſam efficientem, inquantum meritum facit præmio dignum, & ſic ad præmium diſponit. Id autem quod eſt cauſa per modum efficientis, nullo modo poteſt eſſe poſterius tempore eo cujus eſt cauſa, unde non poteſt eſſe quod aliquid mereatur quod jã habet. Quod autem in humanis aliquis pro accepto beneficio domino ſuo ſerviat, magis habet rationem gratiarum actionis, quàm meriti.* Quibus verbis S. Doctor, & exemplo à Suare adducto reſpondet, & hanc rationem ad probandam noſtram concluſionem inſinuat. Meritum ſe habet ad præmium, ſicut medium ad finem, via ad terminum, diſpoſitio ad formam, & cauſa efficiens ad effectum: Sed implicat medium ſubſequi finem, & viam eſſe poſteriorem termino, diſpoſitionem formâ, & cauſam efficientem effectu: Ergo impoſ- 54.

sibile est meritum esse posterius termino, & per consequens Christum per opera subsequentia Incarnationem, eam de condigno vel de congruo promereri.

55. Tertiò suaderi potest conclusio, convellendo præcipuum Suaris fundamentum, initio articuli propositum. Merita Christi ut futura non potuerunt movere Deum ab æterno, nec de condigno, nec de congruo, ad decernendam executionem suæ Incarnationis: Ergo executionem illam mereri non potuit Christus de condigno nec de congruo. Consequentia patet, meritum enim executionis Incarnationis est illud duntaxat quod moraliter movet Deum, vel de condigno, vel de congruo, ad executionem decreti suæ Incarnationis. Antecedens verò probatur: Merita Christi ut futura, nullo modo præcedere potuerunt in scientia Dei decretum quod habuit exequendi suam Incarnationem: Ergo nec movere Deum ad habendum tale decretum. Consequentia est manifesta, nihil enim ut futurum movere potest divinam voluntatem ad habendum aliquod decretum, nisi ut futurum præcedat decretum illud, saltem in scientia Dei. Unde Thomistæ in Tractatu de prædestinatione docent, & Suarez ac Ruisius consentiunt, merita non movere Deum ad prædestinandos homines; quia cùm sint effectus prædestinationis, non præcedunt ut futura in scientia Dei, sed eorum futuritio posterior est prædestinatione, seu decreto quo homines eliguntur ad gloriam, juxta illud D. Prosperi 2. de vocat. Gentium cap. 35. *Deus his quos eligit sine meritis, dat unde ornantur ex meritis.* Antecedens verò probatur & explicatur: Cùm merita Christi non possint intelligi ut futura, nisi eo ipso intelligatur Christus ipse futurus in tempore: Christus autem futurus in tempore concipi nequeat, non præsuppositio decreto divino exequendi Incarnationem, manifestum est implicare omnino, quod merita Christi tale decretum in cognitione seu præscientia Dei præcesserint.

56. Dices, Christus & ejus merita cognosci potuerunt à Deo ut futura, præsuppositâ duntaxat intentione quam habuit sese incarnandi, abstrahendo à decreto illam intentionem exequendi: Ergo sic cognita & prævisa, movere potuerunt Deum ad volendum executionem Incarnationis.

Sed contra: Merita Christi non sunt futura, saltem infallibiliter, nisi ex vi intentionis efficacis illorum: Sed intentio non est efficax, si præscindat à voluntate executionis: Ergo falsum omnino est, quod Deus prævidere potuerit merita Christi ut futura, in intentione quam habuit sese incarnandi, abstrahente à decreto illam exequendi.

§. II.

Solvuntur objectiones.

LIcèt præcipua Adversariorum fundamenta soluta maneant ex dictis paragrapho præcedenti, exponendo rationes nostræ conclusionis, ut tamen eorum debilitas magis appareat, ea breviter proponemus ac diluemus.

57. Objicitur ergo primò: Principium meriti potest de potentia absoluta cadere sub merito operis procedentis ab ipso: Ergo potuit Christus per opera subsequentia Incarnationem, ipsam mereri. Consequentia patet ex suprà dictis: Antecedens verò probatur primò, quia principium effectivum actûs potest ab ipso dispositivè causari, & de facto sic contingere in gratia habituali respectu actûs contritionis, docuimus in Tractatu de justificatione, disputatione 1. art. 8. Ergo pariter principium meriti poterit ab illo meritoriè causari. Secundò antiqui Patres meruerunt de congruo Incarnationem Verbi, ut dicemus articulo sequenti, & tamen illorum gratia fuit effectus meritorum Christi, nedum in genere causæ finalis, verùm etiam in genere causæ efficientis moralis, ut tenet communior Theologorum sententia: Ergo principium meriti potest cadere sub merito, saltem de congruo.

58. Respondeo distinguendo Antecedens: Principium meriti purè effectivum, potest de potentia absoluta cadere sub merito operis procedentis ab ipso, transeat Antecedens. Principium meriti effectivum & formale, nego Antecedens, & Consequentiam. Nam gratia unionis non solùm est principium effectivum meritorum Christi, sed etiam principium formale, non in esse physico, sed in genere moris; cùm operationes Christi Theandricæ, à persona Verbi Divini, ut à forma, valorem infinitum in esse moris recipiant. Ex quo patet solutio ad utramque probationem Antecedentis, seu disparitas ad duo exempla ibidem adducta; nam actus contritionis non constituitur formaliter in ratione dispositionis ad gratiam, per ipsam gratiam, sed per propriam entitatem à gratia efficienter causatam; nec merita antiquorum Patrum, per Incarnationem Verbi constituta fuere formaliter, sed tantùm ab illa efficienter moraliter, seu meritoriè causata. Addo quod Christi merita præintelliguntur futura ante decretum conferendi gratiam antiquis Patribus, cùm Christus sit causa meritoria prædestinationis hominum: at non præintelliguntur futura ante decretum exequendi Incarnationem, ut suprà contra Suarem ostendimus: unde licèt Christus gratiam antiquis Patribus meruerit, suam tamen Incarnationem mereri non potuit.

59. Objicitur secundò: Christus mereri potuit executionem unionis hypostaticæ, si ejus merita ut futura prævideri potuerunt à Deo priùs prioritate naturæ, quàm vellet exequi intentionem quam habebat sese incarnandi: Sed potuerunt merita Christi ut futura ita prævideri à Deo: Ergo & Christus mereri potuit executionem suæ Incarnationis. Major est certa, si enim merita Christi ut futura, priùs à Deo videri potuerint, quàm vellet intentionem sese incarnandi exequi, movere potuerunt ipsum ad volendum executionem Incarnationis. Minor verò probatur. Intentio quam habuit Deus sese incarnandi, est prior decreto illam exequendi: Sed in illa intentione Incarnationis, ut ita priori decreto executionis ejus, potuerunt merita Christi prævideri ut futura: Ergo priùs prioritate naturæ quàm vellet Deus exequi intentionem suæ Incarnationis, potuerunt merita Christi à Deo prævideri ut futura.

60. Confirmatur: Licèt prædestinatio hominum, in communi doctrina Thomistarum, fiat ante prævisa merita, prævisio tamen meritorum præcedit in mente divina decretum executionis talis prædestinationis, ut in Tractatu de prædestinatione docuimus: Ergo similiter, licèt prædestinatio Christi, sive intentio Incarnationis, sit prior in intellectu Dei prævisione meritorum Christi, priùs tamen merita illa prævideri potuerunt à Deo, quàm decerneret exequi intentionem suæ Incarnationis.

Disp. 2. art. 1. §. 9. corol 4.

61. Ad objectionem respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, distinguo Majorem. Intentio quam habuit Deus sese incarnandi, ut abstrahit à sui efficacia, est prior decreto illam exequendi, concedo Majorem. Intentio quam habuit Deus sese incarnandi, ut efficax est, prior est decreto illam exequendi, nego Majorem. Sic enim considerata importat voluntatem executionis, subindeque non est illâ prior. Unde quia merita Christi ut futura prævideri non potuerunt à Deo in intentione Incarnationis, nisi ut efficaci, & hæc intentio ut efficax non præcedit decretum suæ executionis, non potuit Deus priusquam vellet executionem suæ Incarnationis, prævidere merita Christi ut futura.

Ad confirmationem, nego consequentiam & paritatem: Ratio disparitatis est, quia merita hominis prædestinati non dependent ab executione prædestinationis ejus, tanquam à causa efficiente, sed potiùs è contra ipsa executio prædestinationis, est effectus meritorum prædestinati. At verò merita Christi habent pro sua causa efficiente, non solùm intentionem Incarnationis, sive prædestinationem Christi, sed etiam ejus executionem, ut ex suprà dictis patet.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

62. EX dictis colliges primò contra Suarem suprà citatum, & alios Recentiores, Christum nec meruisse, nec potuisse mereri suæ Incarnationis continuationem. Nã Incarnatio continuata idem est cum Incarnatione ut primò producta: Ergo si Incarnatio ut primò producta non possit cadere sub meritum Christi, id etiam non poterit Incarnatio ut continuata. Consequentia patet, Antecedens probatur. Continuatio unionis hypostaticæ, nihil omnino addit supra ea quæ ex vi suæ primæ productionis ipsi competunt, non enim continuatur in esse per additionẽ alicujus, putà partis, gradûs, aut etiam auxilij divini, vel actionis, quia est tota simul, & mensuratur duratione omnino indivisibili, scilicet æternitate participatâ, cùm sit omnino immutabilis & permanens, ut docet S. Thomas infrà qu. 50. art. 2. in 3. dist. 21. qu. 1. art. 1. & ibidem ad Annibaldum.

63. Dices, Licèt unio hypostatica, ut continuata, non addat aliquid reale supra seipsam ut primò productam, addit tamen aliquid virtualiter, quia dicit seipsam ut habet successionem extrinsecam per coexistentiam ad nostrum tempus, quod non dicit unio, ut primò producta.

Sed contra: Principium meriti, utpote causa efficiens moralis præmij, debet realiter distingui ab illo, sicut in simili dicitur de causa efficienti physica respectu sui effectûs; quoad hoc enim est eadem ratio de causalitate physica ac de morali, cùm etiam causalitas ista moralis sit realis. Ergo licèt unio hypostatica, ut continuata & coexistens tempori, distinguatur virtualiter à seipsa ut primò producta, non potest tamen cadere sub merito Christi, cùm talis unio, ut primò producta, sit principium totius meriti Christi, subindeque sub ejus meritum cadere nequeat, ut suprà ostendimus.

64. Confirmatur: Gratia viæ, quatenus continuata, nequit esse præmium meriti procedentis ab ipsa, quatenus primò producta; aliàs donum perseverantiæ posset cadere sub merito de condigno operum puræ creaturæ, cujus oppositum in Tractatu de merito docuimus: At non aliâ ratione, nisi quia inter gratiam, quatenus primò productam, & quatenus continuatam, non intervenit realis distinctio: Ergo si continuatio Incarnationis non distinguatur realiter à prima ejus productione, non poterit cadere sub merito de condigno operum quæ Christus in primo suæ Incarnationis momento elicuit. *Disp. 2. art. 9.*

Neque obstat quod per Dei potentiam potuerit unio hypostatica non esse in tempore futuro, & divina voluntas potuerit decernere Incarnationem, non decernendo ex vi hujus decreti continuationem illius: hoc enim sicut non arguit continuationem unionis fieri per additionem novæ realitatis, ita nec probat illam posse cadere sub merito.

65. Colliges secundò contra Delugo, Vazquem, Ripaldam, aliosque Recentiores, Christum non meruisse Virginis maternitatem, hoc est ex Beatissima Virgine concipi & nasci, nec alias circunstantias Incarnationem antecedentes, vel concomitantes.

Probatur breviter: Principium mediatum meriti non potest cadere sub merito actûs cujus est principium: Sed Beatissima Virgo fuit principium mediatum meritorum Christi Domini, quatenus fuit principium humanitatis, quæ extitit illorum meritorum immediatum principium: Ergo non potuit sub ratione principij, nec proinde sub ratione matris, sub eisdem meritis cadere.

66. Respondet Delugo, Christum, etsi in primo sui esse, & in sui connaturali conservatione, dependentiam à Beatissima Virgine habuerit, in sui tamen conservatione miraculosa, qualiter fuit ante mortem conservatus, nullam ab illius concursu dependentiam habuisse, & ex meritis Christi prævisi in prædicto statu, fuisse electam Beatissimam Virginem in matrem ipsius. Itaque vult Christum oratione in horto ter iterata, sic timori mortis & impendentium suppliciorum laxasse habenas, & permisisse in se sævire, ut emotâ & convulsâ totius corporis compage, mors inevitabiliter ingrueret, nec arceri potuisset, nisi auxilio vi generationis maternæ debito, aliud validius, quo servaretur & fulciretur, singulari miraculo suffectum fuisset; & tunc humanitatem Christi hoc novo concursu servatam, & influxu B. Virginis exemptam, meruisse illius maternitatem, per opera quæ tunc exercuit.

67. Verùm hæc doctrina & solutio adeò subtilis est, ut desinat in aristam, ut bellè ait vir è Societate gravissimus. Nec solùm futilis & absurda est, sed non videtur etiam aliquâ specie impietatis carere, quòd Christum redemptorem suæ matris, majorum, & subinde totius generis humani constituat, cùm desinit esse filius Virginis, seu quod perinde est, cùm nihil servavit eorum quæ ex generatione matris, & ex filiatione receperat.

Addo quod Augustinus de prædestin. Sanct. cap. 15. loquens de Christi conceptione ex Virgine, sic ait: *Neque retributa est ista generatio, sed tributa, ut alienus ab omni obligatione peccati de Spiritu & Virgine nasceretur:* At si fuisset præmium meritorum Christi prævisi miraculosè viventis & operantis, in prædicto statu fuisset retributa, & non gratis tributa: sicut quia gratia antiquorum Patrum fuit præmium meritorum Christi, non dicitur tributa, sed retributa, comparativè ad Christum: Ergo juxta Augustinum conceptio Christi ex Virgine, subindeque Bea-

tissimæ Virginis maternitas, non fuit ex meritis Christi prævisi ut miraculosè viventis & operantis. A

68. Confirmatur: Augustinus exemplo hujusmodi conceptionis ibidem probat contra Pelagianos, primam gratiam ad credendum gratis omnino donari: At prima gratia in nobis non solùm non est ex meritis præcedentibus, sed nec etiam ex meritis subsecutis, in Dei prævisione existentibus: Ergo nativitas Christi ex Virgine, non solùm fuit gratia, per exclusionem meritorum antecedentium, sed etiam per exclusionem meritorum subsequentium Christi, ut prævisi miraculosè viventis & operantis.

69. Contra hoc corollarium objiciunt Adversarij: B Beatissima Virgo meruit esse mater Christi, & illum in se concipere, merito saltem de congruo: Ergo Christus meruit Virginis maternitatem, suique nativitatem ex illa. Antecedens constabit ex infrà dicendis. Consequentia verò probatur primò, quia nulla dignitas est Virgini concedenda, quæ non attribuatur Christo: Ergo si Virgo meruit esse mater Christi, Christus etiam meruit Virginis maternitatem, suique ex illa nativitatem. Secundò, gratia in vi cujus meruit Virgo Christi maternitatem, fuit effectus meritorum Christi, non solùm in genere causæ finalis, sed etiam in genere causæ efficientis moralis, ut plures existimant: Sed quod est causa causæ, est etiam causa C causati: Ergo Christus merens gratiam causantem moraliter maternitatem Virginis, & sui nativitatem, meruit etiam eandem maternitatem, & nativitatem ex Virgine.

70. Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam, ad cujus primam probationem dicendum, verum esse Antecedens de his quæ non pertinent ad principium meritorum Christi, falsum autem de spectantibus ad illud; & quia nativitas Christi ex Virgine fuit via ad existentiam Incarnationis, quæ fuit Christo principium merendi, fit consequens ut quamvis concedatur Virgini congruum maternitatis & Incarnationis meritum, non sit Christo concedendum meritum illarum D condignum.

Ad secundam, concessâ Majori, distinguo Minorem. Quod est causa causæ infallibiliter inferentis effectum, concedo Minorem. Quod est causa causæ non sic inferentis effectum, nego Minorem & Consequentiam. Nam merita Beatissimæ Virginis non fuere causa ab intrinseco infallibiliter inferens nativitatem Christi, nec Mariæ maternitatem; & ideò quamvis Christus suis meritis fuerit moralis causa gratiæ & meritorum Virginis, non sequitur sui nativitatem ex Virgine meritoriè causasse.

71. Colliges tertiò, Christum meruisse circunstantias Incarnationem consequentes, quia illæ non E prærequiruntur merito ipsius, nec se tenent ex parte principij merendi, sed ad illud subsequuntur; unde nihil impedit quominus cadere potuerint sub merito Christi. Meruit ergo Christus Pastorum & Magorum adorationem, apparitionem stellæ, fugam in Ægyptum ad evitandam præmaturam mortem, curam & solicitudinem Sacratissimæ Virginis & Beati Josephi &c.

72. Ex eodem principio sequitur, Christum meruisse extensionem unionis hypostaticæ ad eas substantiæ partes quas acquirebat per nutritionem. Quamvis enim probabiliter dici possit, extensionem illam fuisse Christo debitam ex vi prioris unionis, & ex illa fuisse sequutam sine aliquo merito; magis tamen consonum est dignitati & excellentiæ Christi, asserere eam fuisse debitam Christo, nedum titulo sequelæ, ex vi prioris unionis, sed etiam titulo meriti: sicut etiam gloria corporis fuit Christo debita, titulo meriti, atque ita fuit ad tempus impedita, ne redundaret ex gloria animæ, ut eam posset actualiter mereri.

73. Dices, Si Christus potuit mereri extensionem unionis hypostaticæ ad illas substantiæ partes quas continuò acquirebat per nutritionem, etiam potuit mereri continuationem Incarnationis. Sequela probatur: Qui meretur ea quæ sunt necessaria ad conservationem alicujus rei, meretur ejus continuationem: Sed extensio unionis hypostaticæ ad illas partes quæ per nutritionem accrescunt, erat necessaria ad ejusdem unionis conservationem: Ergo si Christus meruit illam extensionem, meruit etiam Incarnationis continuationem.

74. Respondeo negando sequelam, ad cujus probationem, distinguo Majorem: Qui meretur ea quæ sunt necessaria per se & immediatè, concedo. Remotè & per accidens, nego. Extensio verò unionis hypostaticæ ad partes de novo per nutritionem advenientes, erat solùm remotè & per accidens requisita, inquantum nutritio erat necessaria ad conservationem vitæ ipsius: unde modò Christo non indigente nutritione, sine illa unio hypostatica continuatur.

75. Colliges ultimò, Christum meruisse reunionem suæ humanitatis ad Verbum Divinum, quæ fuit facta in resurrectione.

Explicatur hoc corollarium: In Christi resurrectione duplex unio intercessit. Prima est unio, seu potiùs reunio animæ cum corpore, quam certum est, & concedunt omnes Christum suâ sanctissimâ passione meruisse. Secunda est conjunctio personalis totius naturæ humanæ cum Verbo Divino, quæ per mortem Christi esse desierat. Licèt enim certum sit secundùm fidem, partes humanitatis separatas, nimirum animam in Lymbo existentem, & corpus in sepulchro reconditum, & formâ cadaveris informatum, mansisse unitas personalitati Verbi in triduo mortis; quod enim Christus assumpsit, nunquam dimisit: nihilominus tota humanitas non mansit unita Verbo, quia tota humanitas non dicit partes quomodocumque & ab invicem separatas, sed realiter inter se conjunctas, ita ut anima actuet & vivificet corpus. Tota ergo humanitas Christi fuit solùm reunita Verbo Divino in instanti resurrectionis Christi, in quo anima ejus gloriosa iterum corpus ejus vivificavit; ex qua unione animæ cum corpore, consecuta est etiam reunio totius humanitatis cum personalitate Verbi; quæ reunio fuit veluti quædam restitutio unionis hypostaticæ, quæ fuerat per mortem Christi dissoluta; & hanc reunionem humanitatis cum Verbo dicimus Christum meruisse.

76. Ratio est, quia quæ per se pertinent ad resurrectionem, referenda sunt in meritum ipsius Christi: Sed ad resurrectionem Christi per se pertinet hæc reunio: Ergo Christum illam meruisse dicendum est. Major patet, nam Christus meruit suam resurrectionem, ut ostendemus infrà cùm agemus de merito Christi. Minor verò probatur: Ad resurrectionem Christi per se pertinet non solùm quòd partes ejus, scilicet anima & corpus, reuniantur, & componant humanitatem, sed etiam quod illam componant, non quomodocumque, sed in ipsomet supposito Verbi Divini; si enim

illam non componerent in eodem ſuppoſito Verbi Divini, jam non reſurgeret idem Chriſtus, qui eſt perſona compoſita ex hac humanitate & perſonalitate Verbi Divini. Poteſtque confirmari ex illo Apocal. 5. *Dignus eſt agnus qui occiſus eſt accipere virtutem & divinitatem.* Chriſtus enim divinitatem accepit in reſurrectione, per reunionem totius humanitatis cum perſona Verbi, quæ fuit veluti reſtitutio unionis hypoſtaticæ.

77. Dices primò, Talis unio humanitatis cum perſona Verbi, facta in reſurrectione, conſequitur ad unionem factam in Incarnatione, & ad reunionem partium humanitatis inter ſe, factam in reſurrectione: Ergo non cadit ſub merito Chriſti. Antecedens eſt certum, ex eo enim quod in Incarnatione humanitas fuerit aſſumpta à Verbo inamiſſibiliter, ſequitur quod quotieſcunque humanitas extiterit, ſit unita Verbo Divino: Unde cùm in reſurrectione humanitas Chriſti, quæ per mortem deſtructa fuerat, iterum fuerit reparata per unionem animæ cum corpore, ſequitur quod illa humanitas hoc ipſo fuerit reunita Verbo Divino. Conſequentia verò probatur: Illud non cadit ſub merito, quod naturali ſequelâ conſequitur ad aliud quod gratis conceſſum eſt; hac enim ratione Chriſtus habuit gratiam, beatitudinem, ſcientiam infuſam, virtutes infuſas, & dona Spiritus ſancti, ſine meritis; quia hæc conſequuntur ad unionem hypoſtaticam, quæ gratis illi conceſſa eſt: Ergo cùm prima unio facta in Incarnatione, & ſimiliter reunio animæ cum corpore facta in reſurrectione, fuerint conceſſæ gratis, & nullis præcedentibus meritis ipſius Chriſti, idem dicendum erit de reſtitutione unionis hypoſtaticæ facta in reſurrectione.

78. Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam: Ad probationem dicendum illud quod naturali ſequelâ conſequitur ad aliud quod gratis conceſſum eſt, non cadere ſub merito, ſi illud quod gratis conceſſum eſt, per aliquod tempus non deſinat: ſi autem deſinat per aliquod tempus, tunc poteſt illud quod conſequitur cadere ſub merito; unde cùm prima unio totius humanitatis cum perſona Verbi Divini, facta in Incarnatione, deſierit in morte Chriſti, deſinente ipsâ humanitate, potuit deinde reſtitutio illius unionis, facta in reſurrectione, cadere ſub merito Chriſti. Ad illud verò quod dicitur de reunione partium humanitatis, facta in reſurrectione, reſpondetur illam non eſſe omnino gratuitam, ſicut fuit prima unio hypoſtatica facta in Incarnatione: Chriſtus enim per ſe primò meruit talem reunionem partium inter ſe, & ex conſequenti reparationem totius humanitatis, & reſtitutionem unionis hypoſtaticæ factam in reſurrectione.

79. Dices ſecundò, Eadem fuit unio hypoſtatica totius humanitatis facta in reſurrectione, ac ea quæ facta eſt in utero beatæ Virginis, in inſtanti conceptionis Chriſti; eadem enim numero fuit humanitas, eadem ſubſiſtentia Verbi Divini, nullâ de novo interveniente actione unitivâ: Ergo ſi Chriſtus primam unionem non meruit, neque ſecundam mereri potuit.

80. Reſpondeo eandem quidem fuiſſe unionem, ſed diſcontinuatam & interruptam, prima enim unio hypoſtatica totius humanitatis cum Verbo, fuit diſſoluta in morte Chriſti, deſtructâ ipsâ humanitate: unde licèt Chriſtus non meruerit primam unionem factam in inſtanti conceptionis, potuit tamen mereri reparationem, ſeu reſtitutionem ejuſdem unionis, factam in inſtanti reſurrectionis.

ARTICVLVS IV.

Vtrum SS. Patres meruerint, aut ſaltem mereri potuerint Incarnationem, ejuſque circunſtantias, de congruo?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ, & vera eligitur.

81. NOta primò, nomine Sanctorum Patrum, intelligi viros illos ſanctos, ſive legis naturæ, ſive legis ſcriptæ, quibus futuri Meſſiæ facta fuit ſpecialis à Deo revelatio, aut promiſſio.

82. Notandũ ſecundò, plura poſſe in Incarnatione conſiderari, nimirum ejus ſubſtantiam, illius acceleracionem, & alias circunſtantias, ejuſque effectus, qui ſunt præcipuè duo, ſcilicet juſtificatio animarum, & apertio januæ regni cœleſtis; id eſt ablatio illius indignitatis, quæ remanſerat in tota natura humana, ex eo quod caput illius Deum offenderat; unde fiebat quod quantumcumque particulares homines juſti eſſent, impediebantur à conſecutione gloriæ, quoadúſque ſatisfactio æqualis & condigna exhiberetur ab aliquo individuo ejuſdem naturæ.

83. Nota tertiò, congruitatem dupliciter accipi poſſe. Uno modo pro congruitate fundata in pura miſericordia Dei, ſine aliquo jure, ſive debito ex parte operis. Alio modo pro congruitate fundata in proportione amicitiæ, & in opere gratiæ facto ab amico: amicitia enim, cùm ſit pars potentialis juſtitiæ, fundat aliquod debitum, etſi non ſtrictum & rigoroſum, ſicut meritum de condigno. Hîc ergo loquimur de merito congrui hoc ſecundo modo, dum inquirimus, an SS. Patres meruerint ſaltem de congruo Incarnationem? His præmiſſis.

84. Circa propoſitam difficultatem tres verſantur Theologorum ſententiæ, duæ extremæ, & altera media. Prima quæ eſt D. Bonaventuræ in 3. diſt. 3. art. 2. qu. 2. aſſerit SS. Patres meruiſſe de condigno ſubſtantiam Incarnationis, non quantùm ad principalem ejus effectum, qui eſt juſtificatio animarum, ſed quantùm ad alium minùs principalem, qui eſt apertio regni cœleſtis. Hanc ſententiam limitat Medina ad potentiam Dei abſolutam, ſecundùm quam ipſe vult potuiſſe ſanctos Patres ſimpliciter & abſolutè mereri de condigno ſubſtantiam Incarnationis, ſi interceſſiſſet divina promiſſio.

Secunda huic immediatè oppoſita, contendit SS. Patres, non ſolùm non meruiſſe de condigno, ſed nec etiam de congruo Incarnationem. Ita Vazquez hîc diſp. 22. cap. 4. Theophilus Raynaudus lib. 3. de Chriſto ſect. 2. cap. 1. & alii Recentiores, qui licèt concedant meritum de congruo reſpectu Incarnationis, quantùm ad acceleracionem, aliaſque circunſtantias, reſpectu tamen ſubſtantiæ Incarnationis illud negant, eò quòd principium meriti, non poſſit cadere ſub meritum, etiam de congruo.

Pro explicatione tertiæ, quæ eſt communis in Schola D. Thomæ, & meritum quidem de condigno Incarnationis denegat SS. Patribus qui illam præceſſerunt, ſed meritum de congruo illis tribuit, tam reſpectu ſubſtantiæ, quàm circunſtantiarum illius.

Dico primò, Sanctos Patres, nec meruiſſe, nec potuiſſe mereri de condigno Incarnationem quantùm ad ſubſtantiam.

85. Prima pars patet ex variis Scripturæ locis, quibus unio Verbi cum humanitate immenſæ Dei miſericordiæ ac benignitati tribuitur, imò ab ea humana merita removentur. Sic ad Titum 3. Apoſtolus: *Apparuit* (inquit) *benignitas & humanitas Salvatoris noſtri Dei, non ex operibus juſtitiæ quæ fecimus nos, ſed ſecundùm miſericordiam ſuam ſalvos nos fecit.* Idem ſonant illa Lucæ 1. *Per viſcera miſericordiæ Dei noſtri, in quibus viſitavit nos oriens ex alto.* Et iſta Epheſ. 2. *Propter nimiam charitatem ſuam quâ dilexit nos*, Deus, *cùm eſſemus mortui peccatis, convivificavit nos in Chriſto.* Ea ipſa de cauſa Chriſtus ad Hebræos 2. dicitur *Gratia Dei.* Ergo ex Scriptura, antiqui Patres non meruerunt de condigno Incarnationem.

Idipſum manifeſtè convincit improportio quorumvis actuum puræ creaturæ cum tali præmio condignè promerendo: eſt enim adeò ſublime & eminens, & ſupra totum ordinem gratiæ ita elevatum, ut omnis noſtrorum meritorum tenuitas ſubtus jaceat, nec ad illud exæquandum poſſit aſſurgere: nulla igitur pura creatura condignè de facto promeruit unionem humanitatis Chriſti cum Verbo.

86. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Ut aliquod opus ſit meritorium de condigno alicujus præmij, requiritur quod ſit æqualis valoris & dignitatis cum ipſo: Sed nullum opus SS. Patrum fuit ejuſdem valoris cum ſubſtantia Incarnationis: Ergo SS. Patres eam non meruerunt de condigno, quantùm ad ſubſtantiam, per bona opera quæ elicuerunt. Major patet, condignitas enim meriti conſiſtit formaliter in æqualitate ad præmiũ, non quidem omnimoda, ſed proportionis, unde dicitur meritum condignum, quaſi ſimul & æqualiter dignum. Minor verò probatur: Opera antiquorum Patrum nec erant in ordine altiori, nec ex perfectiori gratia procedebant, quàm opera meritoria aliorum juſtorum: At Incarnatio quoad ſubſtantiam excedit in perfectione & valore excellentiam & valorem operum cujuſlibet juſti: Ergo nullum opus SS. Patrum fuit ejuſdem valoris cum ſubſtantia Incarnationis. Major conſtat, Minor probatur ex eo quod augmentum gratiæ & gloriæ eſt præmium condigniſſimum omnium operum noſtrorum, quia non ſunt niſi in ordine gratiæ, cujus ſumma perfectio & complementum ultimum eſt gloria, ſeu viſio beatifica.

87. Confirmatur ampliùs: Ita ſe habet cum proportione ordo gratiæ ad ordinem unionis hypoſtaticæ, quantùm ad meritum de condigno, ſicut ſe habet ordo naturæ ad ordinem gratiæ: Sed in toto ordine naturæ nihil poteſt eſſe meritorium de condigno ordinis gratiæ: Ergo nec in toto ordine gratiæ aliquid eſſe poteſt meritorium de condigno unionis hypoſtaticæ: unde cùm bona opera SS. Patrum qui Incarnationem præceſſerunt, ſolùm ad ordinem gratiæ pertinerent, non erant meritoria de condigno unionis hypoſtaticæ quantùm ad ſubſtantiam.

88. Reſpondet D. Bonaventura, quod quamvis opera SS. Patrum non adæquarent in valore ſubſtantiam Incarnationis, vel ejus effectum principalem & primarium, effectum tamen ſecundarium & minùs principalem, qui eſt apertio januæ regni cœleſtis, exæquabant, ſubindeque Incarnationem, quantùm ad effectum illum ſecundarium, de condigno mereri potuerunt.

89. Sed contra: Illud ſolùm adæquat in valore apertionem januæ regni cœleſtis, quod procedit à gratia capitis, quæ eſt gratia univerſalis: At SS. Patres non operabantur ex gratia capitis quam non habebant, ſed ex gratia perſonali: Ergo illorum bona opera non adæquabant in valore Incarnationem, etiam quantùm ad illius effectum ſecundarium, & minùs principalem, qui eſt januæ cœleſtis apertio. Minor eſt certa, Major verò ſuadetur. Bonum commune toti humano generi excedit in valore opus procedens à gratia perſonali, quia illud eſt præmium correſpondens gratiæ capitis, quæ eſt majoris valoris, quàm gratia perſonalis: Sed apertio regni cœleſtis eſt bonum commune totius humani generis: Ergo excedit in valore opus procedens à gratia perſonali, & nonniſi ab opere procedente à gratia capitis adæquari poteſt.

90. Ex dictis confutata manet ſententia Medinæ, & probata ſecunda pars concluſionis: Nam cùm opera SS. Patrum ad ordinem gratiæ pertinerent, non ſolùm non habebant, ſed nec habere poterant æqualem valorem & dignitatem cum Incarnatione, quæ eſt ordinis altioris, ſcilicet hypoſtatici, qui cùm infinitam Verbi Divini perſonalitatem involvat, eſt perfectionis quodammodo infinitæ, ut docet S. Thomas 1. p. quæſt. 25. art. 6. ad 4. & magis excedit ordinem gratiæ, quàm ordo gratiæ ordinem naturæ.

91. Nec valet quod ait Medina, extrinſecam Dei ordinationem potuiſſe ſupplere talem improportionem, & reddere opera SS. Patrum æqualis ordinis & dignitatis cum Incarnatione. Non valet, inquam: nam extrinſeca illa Dei ordinatio non elevaret illa opera ſupra ordinem gratiæ: Ergo non tribueret illis valorem alterius rationis quàm ſecundùm ſe haberent, ſubindeque ſi ſecundùm ſe non haberent valorem meritorium de condigno Incarnationis, & intrinſecam proportionem cum illa, illam à divina ordinatione non reciperent. Conſequentia manifeſta eſt, Antecedens verò probatur. Illa extrinſeca Dei ordinatio non faceret quod hujuſmodi opera elicerentur à principio digniori, quàm ſit gratia: Ergo non elevaret illa ſupra ordinem gratiæ, nec conſequenter redderet proportionata ordini hypoſtatico.

92. Confirmatur: Ex hac reſponſione & doctrina Medinæ, ſequitur quod opera minùs bona & digna poſſent de condigno mereri præmium majus, & altioris ordinis, quàm opera meliora & magis digna: Sed hoc manifeſtam involvit contradictionem, dicuntur enim opera magis vel minùs meritoria de condigno, quia ſunt magis vel minùs digna: Ergo &c. Sequela Majoris patet, quia poteſt operibus minùs dignis advenire extrinſeca Dei promiſſio & ordinatio, nihil intrinſecum illis conferens, & conſequenter illa non magis dignificans, quæ non adveniret operibus magis ſecundùm ſe dignis; & ſic humilitas Davidis v. g. potuiſſet mereri de condigno Incarnationem, non verò humilitas B. Virginis, quæ multò perfectior & præſtantior fuit.

93. Neque obſtat quod ſi Deus promiſiſſet alicui operi Incarnationem, per tale opus fieret quodammodo debita; hoc enim non proveniret ex condignitate talis operis, ſed tantùm ex fidelitate Dei, qui non poteſt non ſtare promiſſis, quamvis opera ex natura ſua non exigant quod promiſit. Nec eſt ſimile de gratia reſpectu gloriæ, licèt enim poſſit Deus habenti gratiam denegare gloriam, ex abſoluto dominio; hoc tamen non

impedit quin opera elicita à gratia & charitate, exigant tanquam præmium ſibi connaturale & ejuſdem ordinis, ipſam gloriam quam reſpiciunt tanquam ultimum finem, cùm gratia ſit *fons aquæ ſalientis in vitam æternam*, ut dicitur Joan. 4.

94. Ex dictis inferes, antiquos Patres non meruiſſe nec potuiſſe mereri de condigno circunſtantias intrinſecas Incarnationis: quia circunſtantiæ intrinſecæ alicujus operis, formaliter & ut ſic conſideratæ, ſunt ejuſdem ordinis cum ipſo: unde circunſtantiæ intrinſecæ Incarnationis pertinent ad ordinem hypoſtaticum, ſicut ſubſtantia illius: Ergo ſi antiqui Patres non potuerint mereri de condigno ſubſtantiam Incarnationis, eò quòd opera illorum pertinerent ad ordinem gratiæ, qui eſt inferior hypoſtatico, ob eandem rationem non potuerunt mereri de condigno circunſtantias intrinſecas illius. Dixi *circunſtantias intrinſecas*, quia ſi ſermo ſit de circunſtantiis purè extrinſecis, quales ſunt circunſtantiæ temporis & loci, ſatis probabile eſt, SS. Patres illas de condigno potuiſſe mereri, quia cùm illæ per ſe non pertineant ad Incarnationem, ſed per accidens tantùm, etiam per accidens tantùm ſpectant ad ordinem hypoſtaticum. Unde S. Thomas in 3. ad Annibaldum diſt. 4. quæſt. unicâ art. 4. in corpore, expreſſè docet acceleratione Incarnationis potuiſſe cadere ſub meritum de condigno, ait enim: *Sancti Patres Incarnationem meruerunt merito congrui, ſcilicet ſe ad ſuſcipiendum tantum beneficium præparando, & non merito condigni, quia non eam per meritum hoc modo debitam ſibi fecerunt, quamvis ſic potuerint mereri ejus acceleratione.* Si nimirum pactum & promiſſio ex parte Dei interveniſſet.

95. Dico ſecundò, SS. Patres meruerunt de congruo Incarnationem, & quantùm ad ſubſtantiam, & quantùm ad acceleratione, aliaſque circunſtantias.

96. Ita S. Thomas hîc art. 11. ubi ſic ait: *Ex congruo meruerunt SS. Patres Incarnationem, deſiderando & petendo: congruum enim erat ut Deus exaudiret eos qui ei obediebant.* Ubi cùm S. Thomas dicat quod SS. Patres meruerunt Incarnationem petendo & deſiderando, manifeſtum eſt quod loquitur de ſubſtantia Incarnationis, & non ſolùm de circunſtantiis, quia SS. Patres non ſolùm petebant & deſiderabant acceleratione & alias circunſtantias, ſed etiam ipſam Incarnationis ſubſtantiam, ſeu ipſius Chriſti adventum. Idem docet in 3. ſent. ad Annibal. diſt. 4. quæſt. unicâ art. 4. verbis quæ ſuprà retulimus.

97. His etiam locis S. Doctor rationem fundamentalem noſtræ concluſionis inſinuat: nam SS. Patres piis & inſtantibus precibus, & ferventibus deſideriis, Deum ſollicitarunt ut mitteretFilium ſuum in mundum, ut patet ex illo Iſaiæ 45. *Rorate cœli deſuper & nubes pluant juſtum, aperiatur terra & germinet Salvatorem.* Et capite 64. *Vtinam dirumperes cœlos & deſcenderes.* Illæ autem preces & deſideria habebant rationem meriti de congruo reſpectu adventûs Filij Dei: Tum quia congruum erat ut Deus eos exaudiret qui ipſi obediebant. Tum etiam, quia ut docet Sanctus Thomas 2. 2. quæſt. 83. art. 15. orationes de neceſſariis ad ſalutem, merentur de congruo orantibus ea quæ poſtulant. Addo quod ſancta illa deſideria diſponebant antiquos Patres ad recipiendum Chriſtum: Sed illæ diſpoſitiones morales habebant rationem meriti de congruo: Ergo SS. Patres meruerunt de congruo ſubſtantiam Incarnationis, ſeu adventum Filii Dei in mundum.

98. Idem dicendum de acceleratione Incarnationis, quam etiam plerique priſci juſti, piis & inſtantibus precibus, & ferventiſſimis deſideriis, de congruo meruerunt. Sic Daniel. 9. dicitur abbreviatum fuiſſe tempus Meſſiæ, quia Daniel vir deſideriorum erat. Et Pſal. 11. David ex ore Dei prænuntiat, *Propter miſeriam inopum & gemitum pauperum, nunc exurgam:* quod paſſim Patres de adventu Chriſti, propter Sanctorum Patrum ardentiſſima vota accelerato interpretantur. Et apud Malachiam cap. 3. Chriſtus dicitur: *Dominator quem vos quæritis, & Angelus teſtamenti quem vos vultis*, qui & idcircò dicitur *venturus ſtatim.*

99. Accelerationis porro nomine non eſt intelligendum quod cortex vocabuli præfert, nempe quod Chriſtus venerit ante tempus quo decretum antea erat illum eſſe venturum, id enim immutabilitati divini decreti repugnat. Sed nomine accelerationis oportet intelligere virtualem anteceſſionem in Chriſti productione, ſitam in eo quod Deus ab æterno propter merita antiquorum Patrum prævisa dependenter à Chriſto priùs ratione prædeſtinato, ſanxerit ut Chriſtus in aliquo certo tempore fieret, & non in ulteriore in quo alioqui fieri potuiſſet, vel etiam factus fuiſſet, niſi petitiones & merita juſtorum prædictorum interveniſſent.

100. Hinc colligitur SS. Patres meruiſſe de congruo alias circunſtantias Incarnationis, quod patet inductione, nam Scriptura Geneſ. 22. ſignificat Abraham immolantem filium ſuum meruiſſe ſuâ obedientiâ, ut ex ſemine ipſius Chriſtus naſceretur, *Benedicentur in ſemine tuo omnes gentes terræ, quia obediſti voci meæ.* Et 2. Regum 7. David pro bona voluntate ædificandi templum Domino magnificentiſſimum, accepit hanc promiſſionem in remunerationem, *Suſcitabo ſemen tuum poſt te &c. Et ſtabiliam thronum regni ejus uſque in ſempiternum. Ego ero ei in patrem, & ipſe erit mihi in filium.* Quæ verba de Chriſto interpretatur Apoſtolus ad Hebræos 1. Similique modo B. Virgo, puritate & humilitate, aliiſque virtutibus eximiis, de congruo meruit eſſe mater Dei, ut infrà oſtendemus.

101. Addo quod antiqui Patres meruerunt Incarnationem eo modo quo poſtularunt: At non poſtularunt eam nudè, ſed cum omnibus circunſtantiis: Ergo eam meruerunt cum omnibus circunſtantiis. Major patet ex dictis, nam ipſamet poſtulatio erat meritum de congruo. Minor verò probatur, quia poſtulabant Incarnationem ut operantem, petebant enim Chriſtum ut Salvatorem formaliter, & Redemptorem: Sed Incarnatio ut operans, importat circunſtantias temporis, loci, perſonarum, &c. Ergo antiqui Patres non poſtularunt Incarnationem ſolùm quantùm ad ſubſtantiam, ſed etiam cum omnibus circunſtantiis. Unde quando D. Thomas 1. 2. quæſt. 98. artic. 4. aſſerit promiſſionem quam Deus fecit Abrahæ, ut Chriſtus ex ejus ſemine naſceretur, non fuiſſe propter meritum ipſius, ſed ex gratuita Dei electione & vocatione, non aliud intendit, quàm merita Abrahæ non fuiſſe motivum prædeſtinationis Incarnationis, etiam quoad circunſtantias perſonarum ex quibus Chriſtus erat naſciturus. Cum quo tamen ſtat quod fuerint motivum ſecundarium executionis illius, etiam quoad hujuſmodi circunſtantias: ita ut Deus primò ſimpliciter prædefinierit Chriſtum naſciturum

citurum ex tali femine, ſcilicet Abrahæ; & in alio ſigno ſubſequenti ordinaverit Abraham & alios ab eo deſcendentes, ad tantum bonum diſponi per ſua bona opera, quæ priùs erant futura ordine executionis. A

§. II.

Solvuntur objectiones.

102. OBjicies primò contra primam concluſionem: Antiqui Patres meruerunt de condigno regnum cœlorum: Ergo & apertionem illius, ſubindeque & ipſam Incarnationem, quantùm ad effectum ejus ſecundarium & minùs principalem.

B

103. Reſpondeo cum D. Thoma in 3. diſt. 18. quæſt. 1. art. 6. quæſtiunc. 2. ad 2. *quod antiqui Patres meruerunt introitum paradiſi, quantùm ad id quod perſonæ eſt, ſicut & nos; tamen quod removeretur impedimentum quod erat ex parte naturæ, mereri non potuerunt, & ideò ſemper remanebat eis januæ clauſa.* Duo itaque claudebant cœlos ante Incarnationem Verbi, ſcilicet culpa totius naturæ, & indignitas cujuſlibet particularis; & licèt antiqui Patres per proprium meritum hoc ſecundum impedimentum removere potuerint, primum tamen non potuerunt tollere, quia ad removendum hoc impedimentum requiritur gratia capitis, quam antiqui Patres non habebant. Unde licèt de condigno meruerint apertionem regni cœleſtis, prout dicit remotionem impedimenti quod ſe tenet ex parte cujuſlibet particularis, non tamen prout importat remotionem impedimenti quod ſe tenebat ex parte naturæ, per peccatum originale vitiatæ.

C

104. Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Sicut ſe habet ordo naturæ ad ordinem gratiæ, ita ſe habet ordo gratiæ ad ordinem hypoſtaticum: Sed nihil eſt in toto ordine naturæ, quod poſſit mereri, etiam de congruo, ordinem gratiæ, aut aliquid ad ipſum pertinens: Ergo nihil etiam eſt in ordine gratiæ, quod etiam mereri poſſit aliquid pertinens ad ordinem hypoſtaticum.

105. Reſpondeo negando abſolutè Majorem: Quãvis enim nihil ſit in toto ordine gratiæ quod adæquet unionem hypoſtaticam, aut ea quæ ad ipſam pertinent, nec conſequenter quod eam mereatur de condigno; tamen in hoc differt ab ordine naturæ, quòd ordo naturæ præcisè non includit amicitiam cum Deo, benè tamen ordo gratiæ; & ſic quia ad meritum de congruo non requiritur æqualitas cum præmio, ſed ſufficit ſolùm quod fundetur in amicitia, inde fit ut quamvis in ordine naturæ non poſſit eſſe meritum, etiam de congruo, reſpectu gratiæ, poſſit tamen eſſe in ordine gratiæ, reſpectu unionis hypoſtaticæ, circunſtantiarum, & effectuum ejus.

D

106. Dices, Opera ordinis gratiæ magis ſunt improportionata unioni hypoſtaticæ, quàm opera merè naturalia ipſi gratiæ: Ergo ſi per opera naturalia homo non poſſit de congruo mereri primam gratiam, à fortiori per opera ordinis gratiæ mereri non poterit unionem hypoſtaticam. Conſequentia videtur legitima, Antecedens etiam eſt manifeſtũ: cùm enim ordo hypoſtaticus, ut ſuprà dicebamus, involvat perſonam Verbi Divini, quæ eſt infinitæ dignitatis & perfectionis, veluti in infinitum excedit ordinem gratiæ, qui cùm ſit finitus, ſolùm finito modo diſtat ab ordine naturæ.

E

107. Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Sunt magis improportionata reſpectu unionis hypoſtaticæ, phyſicè & in eſſe entis conſideratæ, concedo. Moraliter & in ratione beneficij ſpectatæ, nego. Gratia enim reddit amicum Dei, unde cùm inter amicos debeat eſſe communicatio bonorum propriorum, inde fit quod ille qui habet gratiam, ſit maximè proportionatus ad communicandum in bonis propriis Dei, ſubindeque ad obtinendam Incarnationem in ratione beneficij, quæ eſt communicatio boni maximè proprij Deo. Ille verò qui habet ſolùm naturam, & qui elicit opera merè naturalia, cùm non ſit amicus Dei, imò de facto ſit ejus inimicus, nullam habet in ſe proportionem ad communicandum in gratia, quæ cùm ſit participatio formalis naturæ divinæ, eſt etiam bonum maximè proprium Deo.

108. Objicies tertiò: Eodem modo philoſophandum eſt de meritis reſpectu executionis quæ fit in tempore, & reſpectu prædeſtinationis æternæ: Sed reſpectu prædeſtinationis divinæ SS. Patres non meruerunt etiam de congruo Incarnationem, aliàs meruiſſent etiam de congruo prædeſtinationem Incarnationis, quod non admittunt communiter Theologi: Ergo &c. Major probatur, quia idem ordo quem res inter ſe ſervant in tempore ſecundùm cauſam & effectum, ſervare etiam debent in præſcientia & prædeſtinatione divina: unde ſi voluntas quâ prædeſtinata fuit Incarnatio ſine præviſis meritis SS. Patrum, eſt efficax, debet etiam in tempore habere effectum independenter ab illis meritis.

109. Reſpondeo, negando abſolutè Majorem, ut enim in Tractatu de prædeſtinatione docuimus, Deus ab æterno ſecundùm ordinem intentionis, prædeſtinavit homines ad gloriam, independenter ab illorum meritis; ita ut merita hominum præviſa, nullo modo fuerint cauſa motiva quæ Deum impulerit ad prædeſtinandum eos ad gloriam. Nihilominus in executione temporali divinæ providentiæ & prædeſtinationis, Deus nulli adulto confert gloriam, niſi præſuppoſitis meritis illius. Unde ad probationem illius Majoris, dicendum eſt, duplicem eſſe in mente divina ordinem, alium intentionis, & alium executionis, & eundem ordinem quem res inter ſe ſervant in tempore ſecundùm cauſam & effectum, ſervare etiam in ordine executionis præconcepto & præexiſtente ab æterno in mente divina; ſecùs verò in ordine intentionis, iſte enim cum executione temporali in modo attingendi effectum non adæquatur, ſed potiùs oppoſito modo procedit, quia ad id unde incipit intentio, terminatur executio. *Diſp. 2. art. 4.*

110. Objicies quartò: Principium meriti non poteſt cadere ſub merito, etiam de congruo: Sed Incarnatio fuit principium meriti SS. Patrum: Ergo non potuit cadere ſub merito illorum, etiam de congruo. Major patet, nam hac ratione articulo præcedenti docuimus, Chriſtum non potuiſſe mereri, etiam de congruo, unionem hypoſtaticam, & in Tractatu de juſtificatione & merito, ex hoc principio inferunt Theologi, neminem poſſe ſibi mereri, etiam de congruo, primam gratiam juſtificantem. Minor verò probatur: Omne meritum repertum in antiquis Patribus, fuit ex gratia collata per Chriſtum: Sed gratia collata ex meritis Chriſti, ſupponit Incarnationem tanquam ſui principium: Ergo & merita Sanctorum Patrum, Incarnationem tanquam ſui principium ſupponebant.

111. Mirum eſt, quantùm hoc argumentum Theologorum ingenia torqueat, & in quàm varios di-

cendi modos eos abire compellat. Sed his brevitatis causâ prætermissis, respondeo distinguendo Majorem. Principium meriti intrinsecum, & se habens per modum causæ formalis, concedo Majorem. Principium meriti purè extrinsecum, & se habens per modum causæ efficientis moralis, aut finalis, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Incarnatio seu Christus fuit principium meriti SS. Patrum, intrinsecum & formale, nego Minorem. Purè extrinsecum, & se habens per modum causæ efficientis moralis, aut per modum causæ finalis, concedo Minorem, & nego Consequentiam. Licèt ergo Christus non potuerit sibi mereri, etiam de congruo, unionem hypostaticam, quia talis unio non est principium purè extrinsecum & effectivum meritorum Christi, sed etiam intrinsecum & formale, cùm sit forma à quo valor meritorius operum Christi desumitur: & quamvis etiam prima gratia justificans non possit cadere sub merito, etiam de congruo, operum præcedentium aut subsequentium; quia hæc est forma meriti constitutiva, & ad illud per modum causæ purè efficientis non comparatur: Incarnatio tamen potuit cadere sub merito antiquorum Patrum, quia Christus non fuit principium seu causa intrinseca & formalis talis meriti, sed extrinseca duntaxat; illud enim solùm causavit ad modum causæ efficientis moralis, ut plures existimant; vel ut alij docent, per modum causæ duntaxat finalis, juxta illud ad Roman. 10. *Finis legis Christus ad justitiam omni credenti.*

112. Dices, Inter principium meriti & præmium non potest esse mutua causalitas in eodem genere causæ: At si SS. Patres meruissent Incarnationem de congruo, fuisset inter ea mutua causalitas in eodem genere causæ efficientis moralis; Incarnatio enim, seu Christus, fuit (ut diximus) juxta plurium Thomistarum sententiam, causa efficiens moralis gratiæ antiquorum Patrum; & similiter antiqui Patres fuissent causa efficiens moralis Incarnationis, si illam de congruo meruissent: Ergo &c.

113. Sed negatur sequela Minoris, ad cujus probationem dicendum est, hoc inter meritum de congruo, & meritum de condigno, reperiri discrimen; quòd meritum de congruo, cùm nullum inducat debitum justitiæ, non est causa efficiens moralis ejus cujus est meritum, sed potiùs dispositiva & materialis: meritum verò de condigno, cùm debitum justitiæ inducat, rationem causæ efficientis moralis habet: unde si SS. Patres de condigno meruissent Incarnationem, fuisset inter ea mutua causalitas in eodem genere causæ efficientis moralis; ex eo verò quod meruerint eam de congruo, solùm sequitur mutua causalitas in diverso genere causæ: Incarnatio enim, seu Christus, qui in genere causæ efficientis moralis fuit principium meriti Sanctorum Patrum, in genere causæ materialis, seu dispositivæ, ab illis dependet, quia illi pijs & instantibus precibus ac ferventissimis desiderijs, ad recipiendum Christum, & obtinendum Incarnationis mysterium se disposuerunt: quæ dispositiones habuerunt rationem meriti de congruo, ut conclusione secundâ declaravimus.

114. Dices rursus: Si Patres antiqui meruissent de congruo Incarnationem, sibi etiam de congruo meruissent primam gratiam: Sed hoc communiter rejicitur ab omnibus melioris notæ Theologis: Ergo &c. Sequela probatur: Qui meretur causam meretur effectum ex ea consecutum: Sed prima gratia sanctorum Veteris Testamenti fuit effectus Incarnationis: Ergo si illi meruerunt de congruo Incarnationem, sibi etiam de congruo meruerunt primam gratiam.

115. Respondeo negando sequelam Majoris, ad cujus probationem dicendum, quod quamvis qui meretur causam, mereatur etiam effectum, naturaliter & per se ex illa secutum; si tamen effectus non sequatur naturaliter, sed liberè ex tali causa, non est necesse illum qui meretur causam, etiam de congruo mereri effectum. Nam si v. g. aliquis mereretur Paulo primam gratiam de congruo, qui postea mediante hujusmodi gratiâ mereretur Petro conversionem, non propterea diceretur mereri Petri conversionem.

Addo quod antiqui Patres potuerunt quidem mereri de congruo Incarnationem, quia jam præsupponebantur habere gratiam, non tamen potuerunt mereri primam gratiam, etiam de congruo, quia ante illam non erant amici Dei, nec consequenter poterant ab eo aliquid de congruo promereri, cùm tale meritum fundetur in legibus amicitiæ, & necessariò præsupponat gratiam in merente.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

116. EX dictis inferes, B. Virginem, nec meruisse, nec potuisse mereri de condigno, ut esset Mater Dei, benè tamen de congruo.

Prima pars hujus corollarij patet ex suprà dictis: In primis enim cùm maternitas B. Virginis, utpote ad Christum Deum & hominem terminata, Incarnationem involvat, quæ dicta sunt de Incarnatione, de maternitate B. Virginis intelligenda sunt: At suprà ostendimus, nec SS. Patres, nec B. Virginem, nec ullam puram creaturam, meruisse de condigno, nec mereri potuisse Incarnationem: Ergo B. Virgo, nec meruit de condigno, nec mereri potuit Dei maternitatem.

Deinde, Maternitas B. Virginis est bonum aliquo modo infinitum, pertinens ad ordinem superiorem gratiæ & gloriæ, nimirum ad ordinem hypostaticum: Unde B. Virgini propter maternitatem Dei, debetur excellentior cultus, quàm cuilibet alteri Sancto, propter excellentiam gratiæ, ut notavit D. Thomas 2. 2. quæst. 103. art. 4. ad 2. Ergo merita B. Virginis, cùm essent solùm ordinis gratiæ, erant improportionata respectu talis præmij, subindeque illud de condigno mereri non poterant.

Addo quod, merita B. Virginis procedebant ex gratia adoptionis, quæ ut sic solùm respicit & inclinatur ad acquirendam beatitudinem, non autem ad promerenda ea quæ sunt ordinis hypostaci, ad quem pertinet maternitas B. Virginis, cùm sit circunstantia intrinseca Incarnationis.

117. Dices primò: Qui meretur de condigno dispositionem ad aliquam formam, videtur etiam mereri ipsam formam: Sed B. Virgo de condigno promeruit illum sanctitatis gradum quo ultimò fuit disposita ad maternitatem Dei, ut docet D. Thomas hîc art. 11. ad 3. Ergo pariter meruit de condigno suam maternitatem.

Respondeo primò, negando Majorem, quia contingere potest ut dispositio ad aliquam dignitatem non excedat proportionem virtutis merentis, benè tamen ipsa dignitas: sicut si v. g. ad hoc ut aliquis fieret Rex, requireretur quod haberet

artem bellandi, posset ex seipso eam acquirere, quamvis ex seipso dignitatem regiam acquirere non valeret. Sic ergo, quia decebat eam quæ assumenda erat in Matrem Dei, esse purissimam, & sanctissimam, potuit B. Virgo hanc suis meritis condignis acquirere sanctitatis præstantiam, quia vires ejus, ut per gratiam elevatas, non excedebat; non potuit tamen acquirere, seu de condigno promereri, divinæ maternitatis titulum.

Secundò responderi potest, majorem esse veram dispositione quæ habet necessariam connexionem cum forma recipienda, non verò de illa quæ habet solùm connexionem quandam moralem cum forma, & quæ decentiam quandam & congruitatem solùm importat. Ille verò sanctitatis & puritatis gradus, quem B. Virgo habuit, dum Filium Dei concepit, non fuit dispositio physica & ex natura rei connexa cum ejus maternitate, sed duntaxat moralis & congrua; quia nimirum, ex suppositione quod Deus decrevisset homo fieri ex muliere, ex nulla tam congruè, quàm ex B. Virgine, potuisset carnem assumere, ob eximiam sanctitatem & puritatem quâ enitebat. Quo pacto posset quispiam, tametsi non mereatur Regis adventum in urbem aliquam, dici tamen promereri, ut Rex si eò venturus est, divertat ad ipsum, eò quòd nullus sit tali hospite aptior, vel etiam æquè idoneus ad excipiendum Regem, neque congruentiùs alibi sit habiturus hospitium.

118. Dices secundò, Augmentum gratiæ est quid majus, quàm maternitas Dei: Sed B. Virgo meruit de condigno augmentum gratiæ & charitatis: Ergo à fortiori maternitatem Dei. Minor patet. Major verò suadetur ex illo Lucæ 11. ubi cùm mulier quædam extollens vocem dixisset ad Christum, *Beatus venter qui te portavit, & ubera quæ suxisti*, subjunxit Christus, *Quin imò Beati qui audiunt Verbum Dei, & custodiunt illud.* Quibus verbis, ut annotat Glossa ibidem, præposuit Christus sanctitatem vitæ, dignitati Matris Dei. Hinc Augustinus libro de sancta virginitate cap. 3. ait: *Beatior fuit Maria, percipiendo fidem Christi, quàm concipiendo carnem Christi.* Et alibi dicit, quod *felicior fuit concipiendo Christum mente, quàm ventre.*

Respondeo, negando Majorem, nam esse Matrem Dei est aliquo modo cooperari proximè ad unionem hypostaticam, ministrando scilicet materiam proli concipiendæ, quæ est Deus, ac proinde importat dignitatem quandam infinitam, ut docet S. Thomas 1. p. quæst. 25. art. 6. ad 4. Addo tamen, quod ipsi B. Virgini (loquendo formaliter) fuit magis proficua sua sanctitas personalis, quàm dignitas matris; quia per sanctitatem fuit intrinsecè perfecta per plura dona supernaturalia, quod non habuit per maternitatem, nisi causaliter, imò nec physicè, sed solùm moraliter; quatenus scilicet congruum erat quod Mater Dei haberet præ cæteris Sanctis plus gratiæ & puritatis, & hoc est quod voluit Christus Lucæ 11. & Augustinus locis citatis. Addo etiam quod iste consultò non dixit Mariam fuisse digniorem, vel nobiliorem, percipiendo fidem Christi, quàm concipiendo carnem Christi, sed beatiorem; quia nimirum gratia, per quam Christum mente concepit, cùm esset semen gloriæ, & radix visionis beatificæ, magis immediatè ordinabatur ad ejus beatitudinem, quàm maternitas Dei, quæ essentialiter non importat jus & ordinem ad beatitudinem, cùm Christus potuerit nasci ex fœmina peccatrice.

Secunda etiam pars corollarij, quæ asserit B. Virginem de congruo meruisse maternitatem Christi, ex supra dictis colligitur: Nam meritum de congruo, ut supra ostendimus, fundatur in legibus amicitiæ, secundùm quas congruum est quod amicus amicum exaudiat, quando petit quæ justa sunt: Sed B. Virgo erat inter omnes magis amica Dei, & aliàs est valde probabile, illam instanter orasse Deum, ut Filium suum mitteret in mundum, ad redimendum genus humanum à Dæmonis & peccati servitute, atque ferventiùs & instantiùs quàm fecerint alij Patres antiqui: Ergo congruum fuit ut propter ejus orationes, & desideria, non solùm mitteret Deus Filium suum in mundum, sed etiam ut faceret illam esse ejus matrem. Unde pulchrè S. Bernardus serm. de aquæ ductu. *Sed quomodo noster hic aquæ ductus fontem illum attigit tam sublimem? Quomodo putas, nisi vehementiâ desiderij, nisi fervore devotionis, nisi puritate orationis? sicut scriptum est: Oratio justi penetrat cœlos. Et quis justus, si non Maria justa, de qua Sol justitiæ ortus est nobis? Quomodo ergo illam inaccessam attigit majestatem, nisi pulsando, petendo, quærendo?* 119

Confirmatur: Aliqui ex Patribus meruerunt de congruo ut Christus ex ipsis originem duceret, ut supra vidimus de Abrahamo & Davide: Ergo & de congruo meruit ipsa B. Virgo, quod esset illius Mater: etenim omne meritum quod conceditur aliis Sanctis, concedendum est B. Virgini, & in gradu magis perfecto, sicut & in gradu perfectiori fuit amica Dei. 120

Confirmatur ampliùs: Licèt decretum intentivum Christi, & nativitatis ejus ex Virgine, decretum electivum Virginis in Matrem, & meritorum ejus præcesserit, ac per consequens ex illius meritis non processerit; decretum tamen executivum Incarnationis Verbi, posterius fuit decreto executivo actuum quibus Beatissima Virgo se disposuit ad maternitatem; Tum quia quæ sunt priora in ordine intentionis, sunt in executionis ordine posteriora; Tum etiam, quia decreta executiva cum ordine executionis objectivo commensurantur: actus verò quibus B. Virgo se ad maternitatem disposuit, in ordine executionis Christum & nativitatem ejus ex Virgine præcessere: Ergo licèt B. Virgo non meruerit Christum, ut spectantem ad ordinem intentionis, meruit tamen nativitatem Christi ex seipsa, prout subest ordini executionis, & decreto executivo. 121

Accedunt testimonia SS. Patrum, qui uno ore fatentur B. Virginem, ob vitæ sanctitatem, & puritatem eximiam, meruisse concipere Regem cœlorum & Dominum: Ambrosius enim lib. 2. de Virginibus: *Maria* (inquit) *digna extitit ex qua Dei filius nasceretur.* Hieronymus ad Eustoch. de custodia Virginitatis: *Tanta puritatis Maria extitit, ut mereretur effici Mater Filij Dei.* Fortunatus libro de æternis gaudiis. 122

Virginitas felix, quæ partu est digna tonantis;
Quæ meruit Dominum progenerare suum.

Alia similia quàm plurima Patrum loca adducit Canisius libro 2. Mar. cap. 16. quæ explicari nequeunt de merito impropriè sumpto, nimirum non ut significat actionem dignam præmio, sed solùm coaptationem quandam & correspondentiam unius ad alterum, in qua significatione canit Ecclesia in benedictione cerei paschalis,

O felix culpa quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem! Non, inquam, in hoc sensu hæc loca interpretari possunt, ut contendit Lorca: Tum quia licèt nomen meriti aliquando ita accipiatur, tamen cùm ipsum meritum tribuitur vitæ sanctitati, necesse est illud accipere in significatione propria, de qua nunc agimus. Tum etiam, quia plures ex SS. Patribus hoc meritum attribuunt bonis operibus ipsius B. Virginis, ut patet ex verbis D. Bernardi suprà relatis: meritum autem quod bonis operibus alicujus tribuitur, accipiendum est in propria significatione.

DISPVTATIO VIII.

De persona assumente.

Ad quæstionem 3. *D. Thomæ.*

POstquam Sanctus Doctor quidditatem seu essentiam unionis hypostaticæ, & causas ejus explicavit, incipit agere de duobus extremis ad illam concurrentibus, & primò de persona assumente, in hac quæstione; deinde de natura assumpta, in sequenti.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum Persona Verbi immediatè & proximè terminaverit humanitatem assumptam, ratione subsistentiæ absolutæ & communis, vel ratione subsistentiæ relativæ & personalis?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, & vera eligitur.

1. CErtum est de fide, solam secundam Sanctissimæ Trinitatis personam incarnatam esse, ac proinde illam solam terminare ut quod naturam humanam; sed dissensio & controversia est inter Theologos, in assignanda ratione formali primaria terminandi hanc unionem, seu in explicando per quid Verbum primò & formaliter humanitatem terminet, an per subsistentiam absolutam & communem, vel per relativam & personalem? Supponimus enim ex Tractatu de Trinitate, præter divinam naturam, & existentiam ejus, quæ est de conceptu illius intrinseco, dari in Deo tres subsistentias relativas; quia dantur tres personæ, ut fides docet, nec possunt illæ constitui nisi tribus personalitatibus relativis; personalitates autem nihil aliud sunt quàm subsistentiæ in natura intellectuali. Supponimus etiam præter subsistentias illas relativas & incommutabiles, dari in Deo secundùm se considerato, & ut personis & relationibus præintellecto, subsistentiam absolutam & essentialem, per quam natura divina per se subsistit, non quidem incommunicabiliter, eo modo quo personæ, sed communicabiliter. Cujus suppositionis duplex potest assignari ratio. Prima est, quia subsistere ut sic, & ut dicit per se existere, importat perfectionem simpliciter simplicem, subindeque debet competere naturæ divinæ secundùm se consideratæ, & prout personis & relationibus præintelligitur. Secunda, quia Deus ut præintellectus relationibus & personis, operatur ut quod: v. g. creat, gubernat, conservat: unde cùm operationes non sint nisi subsistentium, Deus ut sic consideratus debet habere subsistentiam. Quæ omnia in Tractatu de Trinitate latè probata sunt, & ideò hìc supponenda, & recolenda, seu breviter prælibanda. His præmissis. *Disp. 5. art. 1.*

2. Circa propositam difficultatem triplex versatur sententia. Prima est Durandi in 2. dist. 1. quæst. 2. existimantis unionem per se & immediatè factam esse ad subsistentiam absolutam Dei; mediatè autem & secundariò ad proprietatem relativam Filij; & ob hanc secundam unionem, quæ personalis est, solam personam Filij fuisse incarnatam de facto. In quam sententiam inductus fuit, quia existimavit proprietates relativas non esse subsistentiam, seu nullas dari in Deo subsistentias relativas, sed rationem subsistentiæ in Deo esse unicam & absolutam; proprietates verò relativas solùm dare incommunicabilitatem.

Secunda fatetur quidem Verbum non terminare primariò unionem humanitatis, ratione subsistentiæ absolutæ, præcisè & absolutè sumptæ, ut docet Durandus; sed vult eam terminare primariò ratione subsistentiæ absolutæ, ut modificatæ proprietate relativâ Filij; ita quod subsistentia absoluta sit ratio formalis terminandi, ipsa verò relatio, seu personalitas Verbi, solùm conditio sine qua non: eo proportionali modo, quo potentia generativa in Patre constituitur per essentiam divinam, quæ tamen requirit tanquam conditionem, relationem paternitatis, per quam modificatur. Hanc sententiam tribuit Medina Marsilio, Victoriæ, & Soto, eamque sequi renentur, qui non distingunt realiter in creatis subsistentiam ab existentia.

Tertia, quæ est communis in Schola D. Thomæ, docet Verbum terminare adæquatè unionem humanitatis, ratione subsistentiæ relativæ, seu personalis, per quam constituitur in ratione personæ, atque distinguitur à Patre, & Spiritu Sancto. Ita Cajetanus, Medina, Nazarius, Alvarez, Aravius, Joannes à S. Thoma, Cipullus, & alii ex nostris Thomistis, cum quibus

Dico primò: Ratio formalis & proxima per quam Verbum Divinum terminavit humanitatem, non est ipsa subsistentia absoluta & communis, sed personalitas, seu subsistentia relativa & personalis, per quam constituitur in ratione personæ distinctæ à Patre & Spiritu Sancto.

3. Probatur primò conclusio ex Concilio Toletano 6. & 11. in confessione fidei, ubi hæc veritas videtur definita, his verbis: *Incarnationem Filij tota Trinitas operata est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis, solus tamen Filius formam servi accepit in singularitate personæ, non in unitate divinæ naturæ, in id quod proprium est Filij, non quod Trinitati commune est.* At si humanitas fuisset primò unita subsistentiæ absolutæ, falsa esset propositio negativa Concilij, quâ docet Filium non suscepisse humanitatem in id quod commune est Trinitati; cùm talis subsistentia absoluta, tribus personis communis sit, sicut & natura: Ergo ut veritas dictæ propositionis subsistat, asserendum est, humanitatem non fuisse immediatè unitam subsistentiæ absolutæ communi, sed relativæ & personali, per quam Filius constituitur in ratione personæ distinctæ à Patre & Spiritu Sancto.

4. Confirmatur ex 6. Synodo generali actione 8.

ubi ex Sancto Dionysio cap. 2. de divin. nomin. sic dicitur: *His enim neque Pater, nec Spiritus Sanctus, ullâ ratione communicant, nisi fortè quis asserat benignitate, clementiâque & communicatione voluntatis, atque in omni supereminentissima & ineffabili operatione, illos quoque accessisse consortes.* At si humanitas unita fuisset immediatè subsistentiæ Dei absolutæ & communi, Pater & Spiritus Sanctus communicassent cum Filio, non solùm in voluntate, & in omni operatione, sed etiam in terminatione humanitatis, quia terminatio illa fuisset tribus personis communis: Ergo juxta Concilia, humanitas Christi non fuit primariò & immediatè unita subsistentiæ Dei absolutè, sed subsistentiæ relativæ & personali Verbi.

5. Probatur secundò conclusio ratione quam prædicta Concilia locis citatis insinuant. Si ratio formalis & proxima per quam Verbum Divinum terminat humanitatem, esset subsistentia Dei absoluta, non verò personalitas, seu subsistentia relativa Filij, sequeretur tres personas Sanctissimæ Trinitatis terminasse unionem naturæ humanæ, ac proinde esse incarnatas: Sed hoc est contra fidem, & definitionem Conciliorum, ut vidimus: Ergo, &c. Probatur sequela: Illud terminat unionem humanitatis, in quo est ratio formalis terminandi; sicut illud agit, in quo est ratio formalis & proxima agendi: Sed subsistentia absoluta & essentialis reperitur in tribus personis Sanctissimæ Trinitatis: Ergo si illa sit ratio formalis & proxima terminandi unionem humanitatis, sequitur tres personas Sanctissimæ Trinitatis hujusmodi unionem terminasse, subindeque fuisse incarnatas.

6. Confirmatur: Sicut enim ut duo continua unita dicantur, sufficit quod habeant quantitativum vinculum sibi commune, nempè lineam, vel punctum: sic etiam ut duo substantialiter unita dicantur, sufficit ut habeant substantiale vinculum commune, quo mediante invicem conjungantur: Sed juxta sententiam Durandi, totæ tres personæ divinæ, & Christi humanitas, habent unum commune vinculum substantiale, scilicet subsistentiam communem & essentialem per quam absolutè subsistunt: Ergo tres personæ Sanctissimæ Trinitatis, sunt substantialiter unitæ humanitati, ac proinde incarnatæ; cùm incarnari nihil aliud sit, quàm substantialiter uniri naturæ humanæ.

7. Huic argumento, quod præcipuum & fundamentale est, respondet Durandus negando sequelam Majoris: ut enim (inquit) personæ divinæ dicantur incarnatæ, seu humanitati substantialiter unitæ, non sufficit unio humanitatis ad subsistentiam absolutam & communem, sed insuper requiritur alia unio formaliter distincta, ad proprietatem personalem & relativam: unde cùm Verbo humanitas unita fuerit, non solùm secundùm subsistentiam absolutam, sed etiam secundùm proprietatem relativam, alijs verò personis duntaxat secundùm subsistentiam absolutam & communem; hinc fit quod solus Filius dicatur incarnatus, non verò Pater, vel Spiritus sanctus. Licèt (inquit) concedi possit Patrem & Spiritum Sanctum, cum addito, inquantum scilicet sunt hic Deus, fuisse incarnatos, non tamen absolutè & simpliciter, inquantum sunt tales personæ.

8. Sed hæc solutio & doctrina multipliciter confutari potest, primò ex Concilio Toletano 6. ubi sic dicitur: *Nam si naturam hominis, Deique, alteram in alteram confudisset, tota Trinitas corpus assumpsisset, quoniam constat naturam Trinitatis esse unam, non tamen personam.* Ex quibus verbis hoc argumentum desumitur. Si unio humanitatis ad Verbum esset facta in natura, quia hæc est toti Trinitati communis, infert Concilium tres personas fore incarnatas, & de omnibus verificandum esse quod corpus assumpsissent: Ergo si de facto unio humanitatis ad Verbum primò terminata est ad subsistentiam Dei absolutam & communem, & facta cum individuo Deitatis, ut communi tribus personis, de omnibus erit verum dicere quod carnem vel corpus assumpserint, & quod homines factæ sint.

9. Secundò, Natura Divina propriè dicitur incarnata, ut ex Damasceno lib. 3. fidei orthodoxæ cap. 6. docet D. Thomas hîc art. 2. & rationem reddit in resp. ad 1. quia nempe natura non differt suppositaliter à Verbo quod immediatè assumpsit humanitatem, & ratione sui fuit incarnatum: Sed Pater & Spiritus Sanctus non differunt suppositaliter ab hoc Deo, ut communi tribus personis, & in illis subsistente: Ergo si Deus ut communis tribus personis, immediatè & ratione sui fuit incarnatus, Pater, & Spiritus Sanctus propriè incarnati dicuntur & facti homines.

10. Tertiò, Quia assumere sumptum pro principio actionis convenit personis divinis, ratione naturæ ut communis, omnes divinæ personæ dicuntur propriè principium Incarnationis, ut docet D. Thomas hîc art. 4. Ergo si terminare immediatè naturam humanam, convenit Verbo ratione naturæ divinæ, & subsistentiæ, prout est tribus personis communis, omnes cum proprietate dicentur terminare humanitatem, & consequenter dicentur propriè incarnatæ.

11. Quartò, Id quod convenit naturæ secundùm se & ratione sui, de omnibus personis divinis prædicatur: Ergo si natura divina, vel hic Deus ut communis tribus personis, terminet humanitatem, & fit ex vi Incarnationis homo, omnes personæ divinæ terminabunt humanitatem, eruntque homines ex vi Incarnationis. Consequentia legitima est, Antecedens autem est expressè D. Thomæ hîc art. 2. ad 2. & art. 4. in corp. & potest hoc exemplo declarari: quia enim sapientia, misericordia, & justitia, conveniunt naturæ divinæ secundùm se, prout est communis tribus personis, personis etiam conveniunt, & de illis prædicantur: Ergo omne prædicatum conveniens Deo ratione naturæ ut communi, prædicatur de personis.

12. Denique quod ait Durandus, Patrem & Spiritum Sanctum posse dici homines cum addito, inquantum scilicet hic Deus, & prout sic incarnatos, temerarium est, cùm nullus SS. Patrum, vel Theologorum, ita loqui ausus fuerit. Præterquam quod, quæ huic Deo competunt ratione naturæ ut communis, absolutè & sine addito prædicantur de personis; creare enim, conservare, gubernare, & omnes operationes ad extra, quia huic Deo conveniunt ratione naturæ ut communis, simpliciter, & sine addito, de personis prædicantur: Ergo si terminatio immediata humanitatis, & humanitas in concreto, prædicantur de individuo Deitatis, ratione naturæ ut communis, absolutè & sine addito diminuente prædicari poterunt de personis, & sic Pater & Spiritus Sanctus simpliciter & absolutè poterunt dici incarnati, & facti homines.

Dico ſecundò: Verbum Divinum non terminavit primariò humanitatem, per ſubſiſtentiam abſolutam & eſſentialem, prout eſt in Filio, ſeu ut illi appropriatam, & per relationem Verbi modificatam. A

13. Probatur primò concluſio ex Concilio Toletano ſuprà citato, ſic dicente: *Solus Filius aſſumpſit humanitatem in eo quod eſt proprium Filij*: At quamvis ſubſiſtentia abſoluta Dei, ut modificata proprietate relativâ Divini Verbi, dici poſſit & debeat aliquid ipſi appropriatum, non tamen dici poteſt aliquid ei proprium, ſed hæc denominatio ſolùm convenit proprietati relativæ: Ergo id quod primariò naturam humanam terminavit, eſt ſolùm proprietas relativa Divini Verbi, non verò ſubſiſtentia abſoluta, etiam ut modificata relatione Verbi, ſeu ut illi appropriata. B

14. Probatur ſecundò: Si perſona Filij non terminaret humanitatem, per propriam & incommunicabilem ſubſiſtentiam, ſed per abſolutam & communem, ut appropriatam Verbo; non poſſet perſona Verbi, ut à Patre & Spiritu Sancto diſtincta, dici terminare humanitatem: Sed hoc erroneum eſt, ut patet ex dictis concluſione præcedenti: Ergo & illud. Sequela Majoris probatur: Quia enim virtus creandi non eſt propria Filio, ſed illi communis cum alijs perſonis, non poteſt ut appropriata Filio, ſeu ut modificata per relationem filiationis, aliquid creare, niſi Pater & Spiritus Sanctus ſimul creent. Ergo pariter cùm ſubſiſtentia abſoluta, ſit aliquid commune tribus perſonis Sanctiſſimæ Trinitatis, non poterit Filius per talem ſubſiſtentiam, etiam ipſi appropriatam, & per relationem filiationis modificatam, terminare ſubſtantialiter humanitatem, niſi etiam aliæ perſonæ illam ſubſtantialiter terminent. C

15. Probatur tertiò concluſio ex alio abſurdo & inconvenienti quod ſequitur ex adverſa ſententia, nimirum quòd Filius non communicaret humanitati aſſumptæ perſonalitatem propriam, ſed duntaxat ſubſiſtentiam abſolutam & communem, quod etiam prorſus erroneum eſt. Sequela probatur: Quia tota vis generandi in Patre eſt deitas, & paternitas illi ſolùm tanquam conditio adjungitur, Pater non communicat Filio paternitatem, ſed ſolùm eſſentiam: Ergo ſimiliter cùm juxta Adverſarios tota vis formalis & proxima terminandi humanitatem in Filio, ſit ſubſiſtentia abſoluta, & proprietas, ſeu relatio perſonalis Filij, ibi interveniat ſolùm tanquam conditio, manifeſtè ſequitur quod Filius ſolùm communicavit humanitati ſubſiſtentiam abſolutam, non verò propriam perſonalitatem, ſeu ſubſiſtentiam relativam & perſonalem. D

16. Dico tertiò: Licèt Verbum Divinum terminet primò & immediatè naturam humanam per ſubſiſtentiam relativam & perſonalem, ſecundariò tamen & mediatè illam terminat per ſubſiſtentiam communem & abſolutam, ſeu per naturam divinam. E

Probatur primò: Humanitas eſt immediatè unita ſubſiſtentiæ perſonali Verbi, ut primâ concluſione oſtendimus: Sed cum hac eſt identificata ſubſiſtentia abſoluta, & natura divina: Ergo illi mediatè unitur.

Secundò, Unio iſta eſt cum Verbo ut perſona divina: Ergo eſt cum Verbo ut ſubſiſtente in divina natura, & conſequenter cum divina natura mediatè.

Tertiò, Juxta frequentiorem Theologorum ſententiam, humanitas ſanctificata eſt formaliter à natura divina ſub conceptu naturæ: Sed abſque unione phyſica cum illa, ſaltem mediatâ, non potuit humanitas à deitate ſanctificari: Ergo fuit unita deitati mediatè.

Dico quartò, Quamvis ſubſiſtentia relativa Verbi Divini ſit ratio formalis & proxima, quâ Verbum terminat humanitatem, nihilominus eſſentia divina, & ſubſiſtentia abſoluta, imbibitæ in eadem ſubſiſtentia relativa Filij, poſſunt dici ratio radicalis & remota terminandi eandem humanitatem. 17.

Probatur breviter: Illud dicitur ratio radicalis & remota terminandi alienam naturam, ex quo tanquam ex radice oritur tota vis proxima & immediata terminandi: Sed tota vis proxima & immediata terminandi, quæ reperitur in ſubſiſtentia relativa Verbi Divini, oritur ab eſſentia divina, ſeu à ſubſiſtentia abſoluta, in ipſa perſonalitate tranſcendentaliter imbibita; ideò enim ſubſiſtentia relativa Verbi Divini poteſt terminare naturam humanam, quia eſt infinita, & continet eminenter formaliter totam perfectionem perſonalitatis creatæ: hæc autem infinita perfectio ſubſiſtentiæ relativæ, provenit tanquam à radice ab ipſa eſſentia divina ſimpliciter infinita, & ab ipſa ſubſiſtentia abſoluta, quæ tranſcendentaliter includuntur in ſubſiſtentia relativa & perſonali Verbi Divini.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam concluſionem: Verbum Divinum per illud priùs terminavit humanitatem, quod priùs illi tribuit: Sed priùs tribuit humanitati eſſe exiſtentiæ abſolutum & eſſentiale, quàm eſſe perſonale, ſeu modum exiſtendi incommunicabiliter: Ergo priùs terminavit humanitatem ratione exiſtentiæ aut ſubſiſtentiæ abſolutæ, quàm ratione perſonalitatis, ſeu ſubſiſtentiæ relativæ. Major patet, Minor probatur. Verbum Divinum id priùs communicavit humanitati quod priùs in ſe continet, ſicut forma priùs communicat ſubjecto illum effectum formalem quem priùs in ſe continet: v. g. lux priùs communicat aëri eſſe lucidum, quàm calidum, quia unum priùs continet quàm aliud: Sed perſona Verbi Divini priùs in ſe continet exiſtentiam aut ſubſiſtentiam abſolutam, quàm ſubſiſtentiam relativam & perſonalem; abſoluta enim ſunt in Deo priora relativis, maximè exiſtentia, quæ eſt de conceptu quidditativo Dei, & quæ in ipſo antecedit perſonalitatem: Ergo Verbum Divinum priùs tribuit humanitati eſſe exiſtentiæ abſolutum & eſſentiale, quàm eſſe perſonale, ſeu ſubſiſtentiam relativam & incommunicabilem. 18.

Reſpondeo, conceſsâ Majori, negando Minorem: Nam Verbum Divinum priùs naturâ tribuit humanitati aſſumptæ ſubſiſtere quàm exiſtere; quia humanitas, & quæcunque natura creata, & ſubſtantialis, non eſt immediatè capax exiſtentiæ, neque illam poteſt ſuſcipere, niſi priùs naturâ fuerit completa & intrinſecè terminata per ſubſiſtentiam propriam vel alienam: ut enim docet D. Thomas infrà quæſt. 17. art. 2. immediatum ſuſceptivum exiſtentiæ, non eſt natura, ſed ſuppoſitum in natura ſubſiſtens. Unde ad probationem illius Minoris dicendum eſt primò, 19.

quod quamvis Verbum Divinum priùs in se contineat exiſtentiam, quàm ſubſiſtentiam, non tamen priùs illam communicat humanitati, quàm iſtam; quia humanitas non eſt capax recipiendi exiſtentiam, niſi priùs fuerit completa per ſubſiſtentiam.

20. Secundò dici poteſt, quod licèt materialiter & in ratione entis, exiſtentia, ſicut & ſapientia, & reliquæ perfectiones eſſentiales, antecedat ſubſiſtentiam relativam; formaliter tamen, & in ratione termini, prior eſt perſonalitas, cùm ſit proxima & immediata ratio terminandi humanitatem. Sicut diximus in Tractatu de Angelis, quod licèt ſubſtantia Angeli ſit prior materialiter & in ordine eſſendi, ejus operatione virtualiter tranſeunte; formaliter tamen & in ordine locandi, prior eſt operatio quàm ſubſtantia; quia in ſententia D. Thomæ, operatio eſt ratio formalis per quam ſubſtantia Angeli præſens loco conſtituitur.

Diſp. 4. art. 1.

21. Objicies ſecundò: Perſonalitas Verbi eſt idem cum natura divina: Ergo non ſtat humanitatem uniri immediatè perſonalitati Verbi, & non uniri immediatè naturæ divinæ. Patet Conſequentia, quia inter omnino eadem non poteſt eſſe mediatio.

22. Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Eſt idem realiter & formaliter, concedo Antecedens. Virtualiter, nego Antecedens, & Conſequentiam. Sicut enim diſtinctio virtualis, naturæ à paternitate, ſufficit ut natura Patris communicetur Filio, & non communicetur paternitas: ita virtualis diſtinctio filiationis à natura divina, eſt ſufficiens ut filiatio immediatè humanitatem terminet, & non natura divina.

23. Dices, Perſonalitas Verbi prout eſt in re terminat naturam humanam, & prout ſic eſt idem realiter cum natura divina: Ergo humanitas unitur immediatè naturæ divinæ. Probatur Conſequentia, quia enim viſio beatifica terminatur ad Deitatem ut eſt in re, & Deitas prout ſic non differt à relationibus, non poteſt non terminari ad relationes, ut docuimus in Tract. de viſione beata. Ergo ſimiliter, ſi humanitas unitur perſonalitati Verbi ut eſt in re, & prout ſic eſt idem cum divina natura, immediatè unitur natura.

Diſp. 5. art. 2.

24. Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam: ſicut enim licèt natura divina ut in re communicetur Filio, & in ſe ſit idem realiter cum paternitate, quia tamen prout in re, virtualiter ab illa diſtinguitur, non communicatur paternitas Filio. Ita quamvis perſonalitas Verbi terminet prout eſt in re, & prout ſic ſit idem realiter cum natura divina; quia tamen virtualiter ab illa diſtinguitur, non ſequitur immediata unio humanitatis cum divina natura. Ad probationem verò Conſequentiæ, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam, & paritatem: diſparitas eſt, quia in terminando viſionem omnes Dei formalitates conveniunt, & ſub eadem ratione illam terminant, nimirum ſub ratione veri tranſcendentaliter & viſibilis, quia ipſa eſſentia divina habet rationem objecti formalis, tam motivi quàm terminativi, reſpectu ſui, attributorum, & relationum: in terminando autem unionem humanitatis, omnes Dei formalitates non conveniunt, ſed perſonalitas, prout ab eſſentia virtualiter diſtincta, terminat humanitatem; & ideò poteſt perſonalitas immediatè terminare naturam, abſque eo quod natura eam immediatè terminet, licèt non poſſit videri eſſentia divina, non viſis relationibus & attributis.

A

25. Alia reperitur ratio diſcriminis, nam ut aliquid neceſſario debeat cognoſci, alio cognito, ſufficit connexio intrinſeca & formalis utriuſque; non verò ut unum neceſſariò terminet, alio terminante: virtualis autem diſtinctio eſſentiæ à proprietatibus relativis, non tollit illarum neceſſariam connexionem, imò nec intimam inclusionem; & ideò licèt virtualiter diſtinguantur, non poteſt videri eſſentia, non viſis relationibus; poſſunt tamen proprietates perſonales terminare immediatè unionem humanitatis, abſque eo quod natura divina illam immediatè terminet.

B

26. Objicies tertiò: Ex unione immediata humanitatis cum Deitate, non ſequitur unio perſonalis cum tribus divinis perſonis, nec proinde tres perſonas eſſe incarnatas: Ergo ruit præcipuum fundamentum noſtræ ſententiæ. Conſequentia patet ex ſupra dictis, Antecedens probatur. Paternitas intimiùs unitur cum natura divina, quàm humanitas; nam unio paternitatis cum Deitate eſt per realem identitatem, non autem unio humanitatis, quæ realiter entitativè à Deitate diſtinguitur: Sed ex unione paternitatis cum deitate, non ſequitur quod ſi Deitas perſonaliter invenitur in Filio, & de illo prædicatur, paternitas etiam perſonaliter Filio conveniat, & de illo prædicetur: Ergo pariter ex unione immediata humanitatis cum deitate, non ſequitur unio perſonalis illius cum tribus perſonis divinis.

C

27. Reſpondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, neganda eſt conſequentia & paritas: quod enim ex identitate paternitatis cum divina natura, & naturæ cum filiatione, non ſequatur identitas filiationis & paternitatis inter ſe, provenit ex eo quod natura cum nulla illarum opponitur, illæ verò inter ſe opponuntur relativè, ut docet D. Thomas 1. p. quæſt. 28. art. 3. ad 1. & 2. argumentum, ubi ait quod quia potentia & bonitas non important in ſuis rationibus aliquam oppoſitionem, ex identitate quam habent cum eſſentia, colligitur inter ſe identificari; quæ tamen conſequentia in paternitate & filiatione non tenet, quia in ſuis propriis rationibus important oppoſitionem. Cùm ergo humanitas oppoſitionem cum proprietatibus relativis non habeat, rectè infertur ex eo quod huic Deo ut communi tribus perſonis immediatè uniatur, & de illo prædicetur, quod humanitas, mediatè ſaltem, tribus perſonis uniatur, & prædicetur de illis.

D

28. Objicies quartò: Ratione illius perſonalitas Verbi terminat humanitatem, ratione cujus continet eminenter perſonalitatem creatam: Sed illam continet ratione ſubſiſtentiæ abſolutæ: Ergo hæc eſt ratio quâ Verbum terminat humanitatem aſſumptam. Major videtur certa, nam ſupplere effectum formæ, ſolùm convenit ratione continentiæ eminentialis: unde perſonalitas creata, ut infrà dicemus, non poteſt alienam naturam terminare, quia cùm non ſit infinita, non continet eminenter perſonalitatem alienam. Minor verò probatur: Ratio continendi eminenter perſonalitatem creatam, eſt infinita perfectio perſonalitatis divinæ: Sed perfectio infinita convenit perſonalitati Verbi, ratione ſubſiſtentiæ abſolutæ, aut naturæ divinæ, quam implicitè & tranſcendentaliter includit, ut in Tractatu de Trinitate docuimus: Ergo ſubſiſtentia abſoluta eſt ratio continendi eminenter perſonalitatem creatam.

E

Diſp. 3. art. 5.

29. Pro ſolutione hujus argumenti duo breviter prænotanda ſunt, ſeu ex Tractatu de Trinitate recolenda. Primum eſt, ſubſiſtentiam ſumi dupliciter, primò pro perfeitate independentiæ ab altero ut ſuſtentante, ſecundò pro perfeitate incommunicabilitatis alteri tanquam ſuppoſito; & in priori acceptione eſſe aliquid abſolutum in Deo, nec convenire perſonis ratione proprietatis relativæ, ſed tantùm ratione ſubſiſtentiæ abſolutæ; in ſecunda autem dici tantùm relativè, non verò abſolutè in Deo, ut in Tractatu de Trinitate fusè oſtendimus. Secundum eſt, perſonalitatem creatam ratione ſui utramque iſtam perfeitatem præſtare, cùm enim ſuppoſitum creatum per ſe ſubſiſtat quoad independentiam, & incommunicabile ſit alteri, tanquam ſuppoſito; & natura creata, ratione ſui, nullâ ex his perfeitatibus gaudeat, utramque præſtat perſonalitas creata, prout à natura diſtincta. His præmiſſis,

Diſp. 5. art. 2.

Ad argumentum reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem, ad probationem, diſtinguo Majorem: Ratio continendi eminenter perſonalitatem creatam, quoad id quod eſt perfectionis in illa, eſt infinita perfectio, concedo Majorem. Ratio continendi eminenter perſonalitatem creatam, quoad id quod in illa perfectionem non dicit, nego Majorem; & conceſſa Minori, nego Conſequentiam. Nam perſonalitas creata, ut præſtans independentiam à ſuſtentante, perfectionem dicit, prout verò præſtat incommunicabilitatem alteri ut ſuppoſito, perfectionem non explicat: licèt autem ratio continendi eminenter perfectionem, neceſſariò debeat eſſe perfectio ratione ſui, ratio tamen continendi eminenter id quod perfectio non eſt, poteſt eſſe id quod ratione ſui perfectionem non dicit; ac proinde ratio continendi eminenter perſonalitatem creatam, ut præbet independentiam, eſt ſubſiſtentia abſoluta; ratio verò continendi eminenter perſonalitatem creatam, prout conſtituit in eſſe incommunicabili, eſt ſubſiſtentia relativa, quamvis ſub hoc conceptu perfectionem non explicet: nam ſicut terminat ad intra naturam infinitam, licèt ratione ſui non explicet perfectionem; ita & poteſt habere vim infinitam terminativam ad extra, quamvis ratione expliciti perfectionem infinitam non importet. Subſiſtentia ergo relativa, ratione illius quod exprimit, non continet eminenter perſonalitatem creatam, ſumptam adæquatè, ſed ſolùm quoad inadæquatam rationem, nempe incommunicabilis, & ratione hujus immediatè unitur humanitati, & eſt Verbo ratio ſubſiſtendi in illa.

30. Objicies quintò contra ſecundam concluſionem: Etſi eſſentia divina ſit communis tribus perſonis, tamen prout eſt in Patre, & quatenus per relationem paternitatis modificatur, eſt principium generandi: Ergo ſimiliter, quamvis ſubſiſtentia abſoluta ſit communis tribus perſonis, illa tamen prout eſt in Filio, & per relationem filiationis modificatur, erit ratio terminandi humanitatem, non verò ſubſiſtentia relativa Filij.

31. Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & paritatem: Ratio diſcriminis eſt, quia generare eſt agere, unde principium formale generandi debet eſſe aliquid activum, quale non eſt relatio, ſed eſſentia divina ut habet adjunctam paternitatem: terminare verò naturam, non eſt formaliter agere, & ideò id quo fit talis terminatio, non eſt ipſa natura, nec forma, vel perfectio abſoluta, ſed ſubſiſtentia relativa Filij, quæ habet rationem puri termini.

Objicies ultimò contra tertiam concluſionem: Si unio hypoſtatica ſecundariò ad ſubſiſtentiam Dei abſolutam, vel ad naturam divinam facta eſſet, Pater & Spiritus Sanctus, mediatè & per concomitantiam, poſſent dici incarnati: Sed hoc videtur abſurdum & erroneum: Ergo &c. Sequela probatur: Divinitas ſecundariò dicitur incarnata, ſeu carni hypoſtaticè unita, quia realiter & ſubſtantialiter eſt in Filio, qui per ſe primò incarnatus eſt, & cum illo identificatur: Atqui ſimiliter Pater & Spiritus Sanctus uniuntur & identificantur cum natura divina, & ſubſiſtentia abſoluta, ad quam unio hypoſtatica ſecundariò & mediatè terminata eſt: Ergo etiam Pater & Spiritus Sanctus debent dici ſecundariò & mediatè incarnati.

Reſpondeo negando ſequelam Majoris, ad cujus probationem, nego paritatem: Ratio diſcriminis eſt, quia natura divina, & ſubſiſtentia abſoluta, realiter identificantur cum ipſa perſonalitate Verbi Divini, quæ eſt terminus formalis & primarius Incarnationis, ac pertinent intrinſecè ad ſuppoſitum Verbi Divini, ita ut perſonaliter non diſtinguantur; ex quo fit ut Deus, mediatè ſaltem & ſecundariò, poſſit dici incarnatus. Cæterùm Pater & Spiritus Sanctus realiter diſtinguntur à Verbo, quod eſt terminus primarius Incarnationis, nec ſunt idem cum illo ſecundùm ſuppoſitum ſeu perſonam, ſicut divinitas & exiſtentia, ſeu ſubſiſtentia abſoluta. Et licèt cum natura divina & exiſtentia ſeu ſubſiſtentia abſoluta realiter identificentur, quia tamen hæc non per ſe primò & immediatè conjunguntur humanitati, ſed ratione alterius, ſcilicet perſonalitatis Verbi, cum qua realiter idenficantur, non poſſunt dici, etiam mediatè & ſecundariò, incarnatæ: ad hoc enim requireretur, quod non ſolùm cum termino ſecundario & mediato, ſed etiam cum primario & immediato realiter identificarentur.

ARTICVLVS II.

Vtrum Verbum aſſumendo humanitatem, non ſolùm ejus ſubſiſtentiam, ſed etiam illius exiſtentiam ſuppleverit?

NEgant Scotus, Suarez, Vazquez, & quicunque eſſentiam creatam non diſtingunt realiter ab exiſtentia. Et conſequenter quidem, non enim poteſt ſuppleri, niſi ſeparando eam ab eſſentia: ſeparari autem repugnat, ſi non diſtinguatur. Affirmant verò Thomiſtæ, & alij, qui realem diſtinctionem inter eſſentiam & exiſtentiam agnoſcunt. Vnde ſit

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

DIco igitur, Verbum non ſolùm ſubſiſtentiam, ſed etiam exiſtentiam in humanitate Chriſti ſupplere; ſubindeque illam non per exiſtentiam creatam & ſibi propriam, ſed duntaxat per divinam & increatam exiſtere.

Probatur primò ex Epiſtola Sophronij, recepta & approbata à Patribus ſextæ Synodi actione 11. ubi de Chriſti humanitate ſic dicitur: *In illo itaque (ſcilicet Verbo) & non in ſemetipſa, exiſtentiam habuit unam.* Ex quibus verbis hoc argumentum

mentum conficitur. Naturam habere exiſtentiam in alio, eſt exiſtere per ejus exiſtentiam; exiſtere verò in ſemetipſa, eſt exiſtere per propriam exiſtentiam: At juxta Sophronium, humanitas Chriſti habet exiſtentiam in Verbo, & non in ſemetipſa: Ergo exiſtit per exiſtentiam Verbi increatam, non verò per exiſtentiam creatam & ſibi propriam. A

35. Reſpondet Suarez, intentum Sophronij eſſe concludere contra hæreticos, quod caro, vel anima Chriſti, vel humanitas, non priùs tempore habuit exiſtentiam, quàm aſſumeretur à Verbo; & ita per habere exiſtentiam in alio, intelligit habere propriam in alio ſuppoſito, ſeu alienâ perſonalitate terminatam & completam: per habere autem exiſtentiam in ſemetipſa, intelligit habere illam in propria perſona. B

36. Sed contra: In eodem ſenſu dicit Sophronius, humanitatem Chriſti non habere exiſtentiam in ſemetipſa, quo aſſerit habere exiſtentiam in Verbo: At cùm dicit non habere exiſtentiam in ſemetipſa, intelligit quod non habet propriam exiſtentiam, non verò quod non habet illam completam: Ergo cùm præmittit illam habere exiſtentiam in Verbo, intelligit quod exiſtat per exiſtentiam Verbi, non autem per propriam exiſtentiam, Verbi perſonalitate completam. Major conſtat, quia aliàs eſſet æquivocatio in terminis. Minor verò probatur, quia naturam creatam habere exiſtentiam in ſemetipſa, vel non habere illam in ſemetipſa, eſt illam habere vel non habere propriam exiſtentiam, non autem habere vel non habere illam completam & terminatam; cùm terminatam habere non poſſit in ſemetipſa, ſed tantùm in propria vel aliena perſona. C

37. Urgetur hæc impugnatio ex his quæ idem Sophronius ſubdit, cùm probaturus contra Neſtorianos unitatem ſubſiſtentiæ in Chriſto, ſic habet: *Quæ* ENIM *extat perſona compoſita, ex inconfuſo conſtans temperamento, partitionem convenientium neſcit, ſed eſſe & permanere unum indiviſum ſortitur.* Et poſtea: *Ex quibus eſſe unum ſortitur natura duplex, & unum permanere ſervabit.* Ubi apertè dicit non de humanitate, ſed de perſona Chriſti, & de utraque natura, divina & humana, quod habeant unum eſſe indiviſum, & unum permanere. D

38. Nec poteſt dici cum Suare, quod per eſſe Sophronius intelligat ſubſiſtere ipſum, ſeu eſſe per ſe, quia his verbis aſſignat rationem ejus quod immediatè antea dixerat, eſſe ſcilicet unam in Chriſto ſubſiſtentiam, ut particula cauſalis, *enim*, apertè declarat: eſſet autem ratio nugatoria, probare unitatem ſubſiſtentiæ in Chriſto, ex eo quod eſt in illo una ſubſiſtentia: Ergo per eſſe non intelligit ſubſiſtentiam, ſed exiſtentiam. Et confirmari poteſt ad hominem contra Suarem, qui permanentiam & durationem non diſtinguit ab exiſtentia: At Sophronius dixit perſonam Chriſti, & utramque ejus naturam, habere unam permanentiam: Ergo intendit illas unam tantùm exiſtentiam habere. E

39. Probatur ſecundò concluſio ex D. Thoma, quem Suarez, & alij Recentiores, totis viribus ad ſuam conantur pertrahere ſententiam. In primis enim S. Doctor infrà quæſt. 17. art. 2. ex profeſſo inquirit, *utrum in Chriſto ſit unum eſſe tantùm?* & concludit affirmativè.

Solutio autem Adverſariorum dicentium illum per eſſe, intelligere ſubſiſtentiam, multipliciter confutari poteſt. Primò quia de ſubſiſtentia jam in quæſtione ſecunda ex profeſſo diſputaverat, & ſtatuerat eſſe unam in Chriſto: Ergo ne actum agat, dicendum eſt, illum quæſt. 17. quærere de eſſe exiſtentiæ.

Secundò, In nullo alio loco quæſtionem de exiſtentia reſolvit: Ergo ne id quod difficillimum eſt, & maximè controverſum, ponatur à S. Doctore omiſſum, concludendum eſt, agere quæſtione citatâ, de exiſtentia, & non de ſubſiſtentia.

Tertiò, Ibidem in reſp. ad 1. loquens de illo eſſe quod in corp. articuli ſtatuerat eſſe unum in Chriſto, aſſerit ipſum conſequi perſonam ſeu hypoſtaſim, ſicut habentem eſſe: At ſubſiſtentia cùm conſtituat perſonam, illam non conſequitur: Ergo S. Doctor eo loco per eſſe non intelligit ſubſiſtentiam, ſed exiſtentiam.

Et confirmari poſſunt hæc omnia ex quodlibeto 9. ubi S. Thomas duplicem diſtinctum inſtituit articulum, in quorum primo inquirit an in Chriſto ſit una tantùm hypoſtaſis, & in ſecundo, utrum ſit unum tantùm eſſe? Et in hoc ſecundo concludit idem quod in ſumma, nimirum unum tantùm eſſe in Chriſto reperiri.

Patet autem D. Thomam in hoc ſecundo articulo quodlibeti 9. loqui de eſſe exiſtentiæ, tum quia de ſubſiſtentia jam determinaverat articulo præcedenti, tum etiam quia explicans naturam illius eſſe de quo quærit num ſit unum, dicit conſiſtere in hoc quod eſt eſſe actum entis inquantum eſt ens, ſeu id quo aliquid denominatur ens actu in rerum natura: At eſſe ſic explicatum eſt eſſe exiſtentiæ, ut contendit etiam ipſe Suarez, qui ex ea definitione ſumit omnia argumenta ad probandum quod exiſtentia non diſtinguatur ab eſſentia: Ergo S. Doctor ibi loquitur de eſſe exiſtentiæ.

Addo quod de illo eodem eſſe aſſerit, quod habeat unitatem ex ipſo ſuppoſito, & non ex naturis: At falſum eſt ſubſiſtentiam habere unitatem ex ſuppoſito, cùm potiùs ſuppoſitum ex eo dicatur unum, quod unicâ gaudeat ſubſiſtentiâ illius conſtitutivâ: Ergo idem quod priùs.

Neque difficilius erit aliam refellere reſponſionem Suaris, dicentis D. Thomam, & Sophronium ſuprà citatos, ideò concludere quod in Chriſto ſit unicum eſſe exiſtentiæ, quia in ipſo non eſt niſi unum eſſe ſubſtantiale completum & perfectum, eò quòd exiſtentia humanitatis & exiſtentia divinitatis uniantur in perſona Verbi: ſicut (inquit) homo non habet niſi unum eſſe completum, quia licèt materia & anima rationalis ſuas habeant exiſtentias partiales, illæ tamen uniuntur ad faciendam unam exiſtentiam totalem hominis. Hæc, inquam, ſolutio & doctrina facilè poteſt refelli: nam cùm exiſtentiæ humanitatis & divinitatis Chriſti (dato quod ſint diſtinctæ) non ſint partiales & incompletæ (ſicut exiſtentiæ quas Suarez & alij Recentiores in materia & forma admittunt) ſed totales & completæ, ſicut & ipſæ naturæ quæ reperiuntur in Chriſto; nec illæ uniantur niſi in perſona Verbi, ſolùm dici poteſt quod illæ ſint una perſona, non verò una exiſtentia; ſicut duæ naturæ Chriſti non poſſunt dici ſimpliciter una natura, quia non in unam naturam, ſed tantùm in unam perſonam uniuntur. 40.

Probatur tertiò concluſio ratione quam S. Doctor locis citatis inſinuat. Si humanitas Chriſti non fuiſſet aſſumpta ad exiſtentiam increatam Verbi Divini, ſed per propriam & connaturalem exiſteret, darentur in Chriſto duæ exiſtentiæ ſubſtantiales: Conſequens non poteſt admitti: Ergo 41.

nec Antecedens. Sequela Majoris eſt evidens, A
eſſet enim in Chriſto, præter exiſtentiam propriam & connaturalem humanitati, exiſtentia Verbi Divini. Minor verò probatur: Si in Chriſto darentur duæ exiſtentiæ ſubſtantiales, non eſſet ens ſubſtantialiter unum, ſed plura: Atqui eſt ens ſubſtantialiter unum, non verò plura, ut fatentur omnes Catholici cum Athanaſio in Symbolo: Ergo in ipſo non datur duplex exiſtentia ſubſtantialis. Sequela Majoris probatur. Ut Chriſtus eſſet unum ſubſtantialiter, non obſtante quod conſtaret duplici exiſtentiâ, neceſſarium omninò eſſet quod una ex illis duabus exiſtentiis haberet rationem potentiæ reſpectu alterius: impoſſibile enim eſt ex duobus fieri unum per ſe, ſive ſubſtantiale, niſi ſe habeant per modum potentiæ & actûs: Sed omnino repugnat quod una exiſtentia habeat rationem potentiæ reſpectu alterius: Ergo & quod Chriſtus ſit ens ſubſtantialiter unum, ſi conſtet pluribus exiſtentiis. Major patet, Minor probatur. Impoſſibile eſt id quod eſſentialiter eſt ultima rei actualitas ſubſtantialis, habere rationem potentiæ ad aliam actualitatem ſimiliter ſubſtantialem; aliàs enim eſſet & non eſſet ultima actualitas ſubſtantialis: eſſet, ut ſupponitur, non eſſet verò, quia ad eam ſequeretur alia, nimirum illa ad quam diceretur eſſe in potentia: Sed omnis exiſtentia, quæcunque illa ſit, C
eſt eſſentialiter ultima rei actualitas; in hoc enim conſiſtit conceptus eſſentialis exiſtentiæ: Ergo impoſſibile eſt quod exiſtentia ſubſtantialis ſit in potentia ad aliam exiſtentiam ſimiliter ſubſtantialem.

42. Denique ſuaderi poteſt concluſio hac ratione. Natura humana non habuit exiſtentiam priùs, prioritate etiam duntaxat naturæ, quàm aſſumeretur à Verbo: Ergo aſſumpta fuit ad Divini Verbi exiſtentiam. Conſequentia patet, probatur Antecedens. Si natura humana priùs, prioritate etiam duntaxat naturæ, quàm aſſumeretur à Verbo, fuiſſet exiſtens exiſtentiâ ſibi propriâ, ſequeretur B. Virginem non fuiſſe propriè matrem Dei: Sed hoc in Concilio Epheſino damnatum D
eſt: Ergo &c. Sequela Majoris probatur. Ut B. Virgo dicatur propriè mater Dei, debet terminus concurſûs ejus in generatione Filij eſſe Deus homo: At ſi humanitas Chriſti priùs prioritate naturæ quàm aſſumeretur à Verbo, fuiſſet exiſtens exiſtentiâ ſibi connaturali, terminus concurſûs B. Virginis in generatione ſui Filii, non fuiſſet Deus homo: Ergo B. Virgo non fuiſſet propriè mater Dei. Major conſtat, Minor verò probatur. Illud non eſt terminus concurſûs B. Virginis in generatione ſui Filij, ante quod concurſus iſte concipitur totaliter terminatus: At ſi humanitas priùs prioritate naturæ quàm aſſumeretur à Verbo, habuit propriam exiſtentiam, E
priùs eadem prioritate quàm ſuppoſitum divinum illam terminaverit, atque adeò quàm fuerit Deus homo, concurſus B. Virginis intelligitur totaliter terminatus; nam ex una parte tunc concurſus cauſæ, quæcunque illa ſit, intelligitur omnino terminatus, quando eius effectus habet exiſtentiam, utpote cùm exiſtentia ſit ultimus terminus dependentiæ effectûs à ſuis cauſis, totaliter ipſum conſtituens extra illas; ex alia verò parte ſi humanitas Chriſti priuſquam aſſumeretur à Verbo habuit exiſtentiam, priùs prioritate ſaltem naturæ quàm ſuppoſitum divinum illam terminaverit, fuit exiſtens: Ergo terminus concurſûs B. Virginis, non fuit Deus homo.

Reſpondent Adverſarii, quod licèt humanitas 43.
Chriſti habuerit propriam exiſtentiam priùs prioritate naturæ quàm aſſumeretur à Verbo, concurſus tamē B. Virginis non fuit totaliter terminatus, donec tali exiſtentiæ advenerit ſubſiſtentia divina, eam de ſe indifferentem ad rationem exiſtentiæ in ſe, vel exiſtentiæ in alio, determinans ad rationem exiſtentiæ in alio, nempe in Verbo Divino.

Sed contra: Hæc ſolutio ſupponit falſum, 44.
nempe quod ſubſtantia poſſit eſſe modus ſubſequens exiſtentiam, illamque complens & determinans: hæc, inquam, ſuppoſitio falſa eſt, ſiquidem cùm exiſtentia cujuſlibet rei ſit (ut jam dixi) ultima eius actualitas, implicat eam compleri, modificari, & determinari per aliquam aliam actualitatem, ſive formam, aut modum ſubſtantialem, qualis eſt ſubſiſtentia. Non minùs falſum eſt, quod exiſtentia propria humanitatis, ſit indifferens ad eſſendum exiſtentiâ in ſe, vel exiſtentiâ in alio; quia potiùs è contra eo ipſo quod ſit exiſtentia ſubſtantialis, atque adeò eſſentialiter participativa rationis formalis ſubſtantialis, eſt ex ſua natura exiſtentia per ſe, ſive in ſe, incapax proinde rationis inexiſtentiæ, quæ eſt propria exiſtentiæ accidentis.

Addo quod, implicat rem intelligi exiſtentem, 45.
& illi deeſſe aliquod complementum intrinſecum & ſubſtantiale, quod naturaliter exigit recipere à ſuis cauſis: Ergo cùm ſubſiſtentia ſit complementum intrinſecum humanitatis, quod naturaliter exigit recipere à generante, dicendum eſt, quod vel humanitas Chriſti ante aſſumptionem non intelligitur exiſtens per propriam exiſtentiam, vel quod ſi in illo priori habeat exiſtentiam creatam, neceſſariò etiam debet habere in illo priori propriam ſubſiſtentiam & perſonalitatem; & ſic quod concurſus B. Virginis in illo priori naturæ ſit ultimò completus & terminatus. Conſequentia eſt evidens, Antecedens autem in quo eſt difficultas, ſic oſtenditur. Implicat rem aliquam eſſe exiſtentem, & non eſſe totaliter extra cauſarum dependentias; effectus ſiquidem formalis exiſtentiæ eſt conſtituere rem extra dependentiam cauſarum, cùm exiſtentia nihil aliud ſit quàm ſiſtentia rei extra ſuas cauſas, & id in quo ultimò ſiſtunt earum cauſalitates: At res illa cui deeſt aliquod complementum ſubſtantiale quod debet recipere à ſuis cauſis, non eſt totaliter extra earum dependentias: Ergo res illa cui deeſt aliquod complementum ſubſtantiale quod exigit recipere à ſuis cauſis, non poteſt eſſe exiſtens. Major patet, Minor etiam videtur manifeſta; nam res illa dependet à ſuis cauſis, quantùm ad illud complementum quod debet ab illis recipere: Ergo quandiu non habet illud complementum, non eſt totaliter extra dependentiam cauſarum, nec proinde exiſtens.

§. II.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

OBjicit in primis Suarez contra noſtram con- 46.
cluſionem quædam Conciliorum & SS. Patrum teſtimonia, quæ videntur favere ejus ſententiæ: nam in 7. Synodo actione 6. quidam Epiphanius Epiſcopus, cujus ſententia non fuit à Concilio improbata, naturam ab hypoſtaſi per hoc diſtinguit, quod natura dicit humanitatē exiſtentem, hypoſtaſis verò addit ſubſiſtentiam: Ergo

juxta hanc doctrinam, Verbum Divinum assumendo naturam humanam tantùm, non verò hypostasim, assumpsit humanitatem existentem, & consequenter falsum est quod ipsa ad existentiam increatam assumpta fuerit. Damascenus etiam lib. 3. de fide cap. 3. juxta versionem Fabri ait, Verbum Divinum assumpsisse humanitatem non privatam existentiâ: sentit ergo illam priùs naturâ quàm assumeretur habuisse propriam existentiam. Unde cap. 11. & 12. dicit humanitatem habuisse existentiam in Verbo, & non per Verbum. Item in sexta Synodo generali actione 4. in Epist. Agathonis Papæ, & actione 11. in Epist. Sophronij docetur, Verbum assumpsisse naturam humanam cum omnibus suis partibus, proprietatibus, & perfectionibus ei connaturalibus: Ergo cùm existentia propria pertineat ad connaturales ejus perfectiones, Verbum Divinum illam ut existentem propriâ existentiâ assumpsit. Addit Albertinus, Concilia asserentia Verbum non suscepisse humanitatem per aliquid quod sit commune Trinitati: existentia autem est communis: Ergo &c.

47. Verùm hæc levia sunt, nec sudore aut labore egent ut solvantur. Ad primam enim authoritatem respondeo, sensum verborum Epiphanij esse, quod natura importat humanitatem ut existentem radicaliter, id est ex seipsâ potentem existere, & extituram de facto, si non præventa fuisset ab existentia Verbi Divini: Ex quibus nihil contra nos.

Ad secundam dico, Damascenum non dixisse quod humanitas Christi non fuerit privata propriâ existentiâ, sed solùm quod non fuerit privata existentiâ, ita ut propter assumptionem corrupta fuerit & desierit esse, ut volebant hæretici quos loco citato impugnat; unde juxta versionem Bilij legitur, humanitatem non fuisse in nihilum redactam. Et certè cùm Damascenus non tantùm dicat humanitatem privatam fuisse existentiâ, sed etiam subsistentiâ, eodem modo intelligendus est quoad privationem existentiæ, quo potest intelligi quoad privationem subsistentiæ; atque adeò sicut non potuit docere quod humanitas Christi non fuerit privata propriâ subsistentiâ, ita nec docuit quod propriâ existentiâ privata non fuerit. In alio verò loco, etsi asserat humanitatem habuisse existentiam in Verbo, quod est ipsam existere per existentiam Verbi, non tamen habetur in textu quod non existat per Verbum, sed illud additum fuit à Suare.

Ad tertiam dico, Verbum Divinum assumpsisse naturam humanam cum omnibus perfectionibus ei connaturalibus, compossibilibus cum unione hypostatica, de quarum numero sicut non est subsistentia, ita nec existentia.

Ad quartam dicendum, Concilia illa ab Albertino relata, solùm velle quod natura humana non fuerit primariò & immediatè assumpta ad aliquid absolutum & commune Trinitati; non negare tamen unionem hypostaticam, secundariò & mediatè ad aliquid absolutum & toti Trinitati commune esse factam, ut articulo præcedenti conclusione 3. ostensum est.

48. Objicies secundò: D. Thomas in quæstionibus disputatis quæst. de unione Verbi art. 4. in solut. ad 1. dicit quod esse humanæ naturæ non est esse divinæ naturæ: Sed hoc non posset verificari, si humanitas ad esse sive existentiam Verbi fuisset assumpta, utpote cùm tale esse sit absque distinctione virtuali idem cum eo quod convenit divinæ naturæ: Ergo ex S. Thoma humanitas Christi non est assumpta ad existentiam Verbi increatam, sed existit per existentiam creatam & sibi propriam.

Respondeo Doctorem Sanctum, vel per esse humanæ naturæ non intellexisse esse existentiæ, sed esse sive actum essentiæ, quod frequenter accidit in ejus doctrina. Vel si locutus sit de esse existentiæ, sumere ipsum non in abstracto pro existentia, sed in concreto pro ipso existere: in quo sensu verum est dicere, etiam in nostra doctrina, quod esse humanæ naturæ, non est esse divinæ naturæ; etenim licèt asseramus in Christo dari tantùm unicam existentiam, per quam natura divina & humanitas simul existunt, tamen eo ipso quod duæ illæ naturæ non æquo dicuntur existere existentiâ divinâ, sed natura divina primariò, & humanitas secundariò, fit inde existere unius dici posse aliquo modo diversum ab existere alterius.

Objicies tertiò: Humanitas Christi priùs prioritate non quidem temporis, sed naturæ, in rerum natura extitit, quàm fuerit assumpta ad personalitatem Verbi Divini: Ergo ut existens suâ connaturali existentiâ, elevata fuit ad subsistentiam Verbi Divini. Consequentia patet, probatur Antecedens. Humanitas Christi priùs prioritate naturæ fuit producta, quàm assumpta: Ergo & existens. Consequentia manifesta est, esse enim productum & esse existens sunt idem, cùm productio terminetur ad existentiam. Antecedens verò probatur: Licèt productio & assumptio humanitatis Christi, fuerint in eodem instanti, fuit tamen prius, prioritate naturæ, humanitatem produci, quàm assumi: Ergo similiter prius prioritate naturæ fuit, quod esset producta, quàm quod esset assumpta.

Respondeo negando Antecedens, & ad ejus probationem, nego iterum Antecedens; potiùs enim è contra priùs prioritate naturæ humanitas Christi assumpta est, quàm fuerit producta; siquidem non potuit esse existens, sive producta, quin priùs prioritate naturæ esset subsistens, atque adeò assumpta. Ad probationem in contrarium, concesso Antecedente, nego Consequentiam & paritatem: Ratio disparitatis est, quia produci est nondum habere subsistentiam & existentiam: quamvis autem non sit inconveniens admittere quod priùs prioritate naturæ humanitas Christi fuerit in via ad subsistentiam & ad existentiam, quàm assumeretur à Verbo Divino, non possumus tamen dicere quod priùs habuerit subsistentiam, subindeque nec existentiam, quàm fuerit assumpta, sed potiùs è contra dicendum est, quod priùs fuerit assumpta, quàm existens.

Instabis tamen: Implicat aliquid esse priùs assumptum, quàm productum: Ergo falsum est quod humanitas Christi fuerit priùs assumpta, quàm producta. Consequentia patet, probatur Antecedens. Implicat aliquid priùs esse, quàm sit productum: Ergo & priùs esse assumptum, quàm sit productum. Antecedens constat, probatur Consequentia. Esse assumptum essentialiter supponit, vel saltem includit esse; etenim quod non est, non est assumptum, imò nec assumptibile: Ergo si implicet aliquid priùs esse, quàm sit productum, repugnabit similiter aliquid priùs esse assumptum, quàm productum.

Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, distinguo Antecedens: Implicat ali-

quid priùs esse existens, quàm sit productum, conceditur. Esse tendens ad existentiam, negatur. Tendere enim ad existentiam, non est esse factum, sive productum, sed fieri, sive produci.

54. Objicies quartò: Unio humanitatis non est facta ad aliquid absolutum & commune toti Trinitati, aliàs tres personæ Sanctissimæ Trinitatis fuissent incarnatæ: Sed existentia est aliquid absolutum & commune tribus personis, ut enim in *Disp. 3. art. 6.* Tractatu de Trinitate ostendimus, in divinis non dantur tres existentiæ relativæ, sed unica absoluta, per quam tres personæ Sanctissimæ Trinitatis existunt: Ergo unio humanitatis non est facta ad increatam Dei existentiam, sed duntaxat ad ejus subsistentiam & personalitatem.

55. Respondeo distinguendo Majorem: Unio humanitatis non est facta ad aliquid absolutum, primariò & immediatè, concedo Majorem. Secundariò & mediatè, nego Majorem; humanitas enim fuit assumpta primariò ad ipsam subsistentiam personalem Verbi Divini; secundariò verò & mediatè ad subsistentiam absolutam, sive ad existentiam communem tribus personis Sanctissimæ Trinitatis, ut articulo præcedenti declaravimus. Nec tamen ex hoc sequitur, tres personas Sanctissimæ Trinitatis fuisse incarnatas, etiam secundariò; quia (ut ibidem expendimus) ad hoc requireretur, quod terminus primarius Incarnationis esset aliquid absolutum & commune tribus personis. An verò humanitas subsistentiæ absolutæ, subindeque existentiæ, primariò & immediatè uniri potuerit? articulo sequenti dicemus.

56. Objicies ultimò: Nulla divina perfectio potest actuare naturam creatam: Sed existentia divina non potest humanitatem Christi existentem reddere, nisi illam actuet: Ergo non potest illi uniri, nec illam existentem constituere. Major patet, nam ideò non potest divina essentia esse actus naturæ creatæ, quia creatam actuare naturam, imperfectionem importat: Ergo id repugnat omni perfectioni divinæ. Minor probatur primò: Existentia ex proprio conceptu est actus ultimus in linea essendi: Ergo non potest naturam aliquam existentem constituere, nisi aut per identitatem, aut per physicam actuationem: Sed cum natura creata existentia divina identificari non potest: Ergo ut illam existentem constituat, debet illam actuare. Secundò, Essentia creata comparatur ut potentia ad existentiam per quam redditur existens: Ergo existentia illam existentem constituens, necessariò ad ipsam comparatur ut actus, & consequenter non stat existentiam divinam, naturam creatam existentem constituere, sine illius actuatione.

57. Respondeo distinguendo Majorem: Nulla divina perfectio potest actuare naturam creatam, per informationem intrinsecam, concedo Majorem. Per intrinsecam terminationem, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam existentia ex suo formali conceptu non petit actuare informativè, sed tantùm terminativè: licèt autem perfectionibus divinis repugnet uniri cum natura creata, tanquam actus informantes, non tamen illis repugnat uniri, ut actus complentes & terminantes; nam isto modo unitur cum natura creata personalitas divina. Nec contra hanc distinctionem obstat probatio Majoris, nam essentia sub conceptu essentiæ non potest aliquam actuare naturam, nisi per identitatem, vel physicam informationem; & quia isti modi actuandi naturam creatam, imperfectionem Deo repugnantem important, ideò essentia divina sub conceptu essentiæ, non potest esse actus naturæ creatæ. Nec magis obstant duæ probationes Minoris. Non prima, nam existentia ex proprio conceptu formali non est actus ultimus informans, sed actus ultimus terminans. Nec secunda, essentia enim per ordinem ad existentiam, secundùm formalem existentiæ conceptum, non est potentia informabilis, sed potentia terminabilis; licèt respectu existentiæ creatæ propriæ, quæ terminare sine informatione non potest, potentia informabilis sit.

ARTICVLVS III.

An Deus, ut communis tribus personis, ratione subsistentiæ absolutæ, possit alienam naturam assumere.

§. I.

Quibusdam præmissis conclusio affirmativa statuitur.

58. CErtum est quod si Deus non esset trinus in personis, sed unus, & unâ tantùm personalitate absolutâ gauderet, posset alienam naturam assumere, illique immediatè uniri, nam esset in illo casu eadem omnipotentia in Deo, quæ cùm Deo conveniat pro priori ad relationes & personas, eadem perseveraret, etsi per impossibile in Deo tres personæ relationibus distinctæ non essent. Similiter in illa hypothesi personalitas absoluta, quâ Deus constitueretur in ratione personæ, non minùs esset infinita in terminando, quàm sit modo proprietas relativa; cùm infinita vis in terminando, non à relationibus, sed à natura, vel subsistentia absoluta, in subsistentiis relativis imbibita, tanquam à prima radice oriatur, ut articulo præcedenti, conclusione 4. declaravimus. Unde D. Thomas hîc art. 3. ad 2. ait, *quod etiam circumscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum, remanebit in intellectu una personalitas Dei, ut Iudæi intelligunt, ad quam poterit terminari assumptio, sicut nunc dicimus eam terminari ad personam Verbi.* Solùm ergo difficultas est & controversia inter Theologos, an supposito quod sint in Deo, ut fides docet, tres personæ proprietatibus relativis constitutæ, possit natura divina, vel hic Deus, ut communis tribus personis, ratione subsistentiæ absolutæ, assumere alienam naturam, illique immediatè uniri? Negant Vazquez, Zuniga, Meratius, & alij, qui existimant non dari in divinis aliquam subsistentiam absolutam, communem tribus personis, ac propriam naturæ divinæ, sed tres tantùm subsistentias relativas, quibus constituuntur personæ, agnoscunt. Alij cum Capreolo, licèt concedant in Deo subsistentiam absolutam, negant tamen Deum posse per illam immediatè terminare naturam creatam, eò quòd talis subsistentia non sit incommunicabilis. Alij verò Thomistæ contendunt, posse de potentia absoluta naturam creatam immediatè assumi à Deo ut tribus personis communi, ratione subsistentiæ absolutæ quâ de facto natura divina subsistit, etsi talis subsistentia incommunicabilitatem non tribuat, sed illa à relationibus oriatur. Ita Cajetanus, Medina, Alvarez, Nazarius, Cipullus, & alij, cum quibus

Dico, Deum ut communem tribus personis,

ratione ſubſiſtentiæ abſolutæ, poſſe alienam naturam aſſumere, illique immediatè uniri, ſubſiſtentijs relativis eam ſolùm ſecundariò terminantibus.

59. Probatur primò concluſio ratione fundamentali. Quod eſt ratio ſubſiſtendi Deo in natura propria, poteſt etiam eſſe illi ratio ſubſiſtendi in natura aliena: At ſubſiſtentia abſoluta, quam huic Deo ut communi tribus perſonis convenire ex Tractatu de Trinitate ſupponimus, eſt illi ratio ſubſiſtendi in natura divina, ut relationibus & perſonis præintellecta: Ergo ratione illius poteſt ſubſiſtere in natura creata, & conſequenter ratione illius poteſt naturam creatam ſibi aſſumere, illique immediatè uniri. Minor patet, Major autem oſtenditur primò. Non alia de cauſa ſubſiſtentia relativa Verbi eſt illi ratio ſubſiſtendi in natura creata, niſi quia ratione illius ſubſiſtit per ſe primò in natura divina infinita: Ergo omne quod eſt Deo ratio ſubſiſtendi per ſe primò in natura propria, poteſt illi eſſe ratio ſecundariò ſubſiſtendi in natura aliena. Secundò, Id quod continet eminenter ſubſiſtentiam creatam, poteſt eſſe ratio ſupplens effectum illius, & conſequenter ſubſiſtendi in natura creata: Sed quod eſt Deo ratio per ſe primò ſubſiſtendi in natura divina, eminenter continet ſubſiſtentiam naturæ creatæ: Ergo poteſt eſſe ratio ſubſiſtendi in illa. Tertiò, Subſiſtentia Verbi non eſt ratio ſubſiſtendi in natura creata, quia relativa eſt, ſed quia in propria linea infinita: At quod eſt Deo ratio ſubſiſtendi, in natura propria, eſt infinitum in linea ſubſiſtendi: Ergo poteſt eſſe Deo ratio ſubſiſtendi in natura creata.

60. Dices cum Capreolo, ſubſiſtentiam Verbi ideò eſſe rationem ſubſiſtendi in natura creata, quia cùm ipſa incommunicabilis ſit, continet eminenter creatam perſonalitatem; ſubſiſtentia verò abſoluta communicabilis eſt, atque adeò continere non poteſt eminenter perſonalitatem creatam, de cujus conceptu eſt incommunicabilitas.

Sed contra primò: Perſonalitas creata duo præſtat naturæ, nempe ſubſiſtere in ſe per independentiam à ſuſtentante, & eſſe incommunicabilem ſuppoſito alterius naturæ: Sed quamvis ſubſiſtentia abſoluta non contineat illam eminenter ſub conceptu incommunicabilis, continet illam eminenter, quoad perfeitatem independentiæ: Ergo poteſt quoad hoc illius effectum ſupplere, & conſequenter eſſe ratio ſubſiſtendi in natura creata quoad hoc ſubſiſtentiæ munus.

Secundò, Subſiſtentia relativa, ratione illius quod exprimit, non continet eminenter perſonalitatem creatam ſumptam adæquatè; id eſt prout includit perfeitatem independentiæ, & perfeitatem incommunicabilitatis, ſed ſolùm quantùm ad inadæquatam rationem, nempe incommunicabilis, & ratione hujus immediatè unitur humanitati, & eſt Verbo ratio ſubſiſtendi in illa: Atqui etiam ſubſiſtentia abſoluta continet eminenter inadæquatè perſonalitatem creatam, nimirum quantùm ad perfeitatem independentiæ: Ergo poterit illam inadæquatè ſumptam ſupplere, & eſſe Deo ratio ſubſiſtendi in natura creata.

Tertiò, Licèt ſubſiſtentia abſoluta non ſit incommunicabilis, conſtituit naturam divinam ſubſiſtentem, & eſt huic Deo ratio ſubſiſtendi in illa: Ergo pariter, quamvis ſit communicabilis, poterit Deo eſſe ratio ſubſiſtendi in natura creata.

61. Probatur ſecundò concluſio ex fundamentis articulo præcedenti ſtatutis: Nam ut ibidem concluſione 4. oſtendimus, tota vis terminandi quæ eſt in ſubſiſtentia relativa Verbi Divini, oritur radicaliter à ſubſiſtentia abſoluta, in illa tranſcendentaliter incluſa: Ergo à fortiori talis ſubſiſtentia abſoluta habet vim terminandi per ſeipſam immediatè naturam humanam. Unde ſicut non obſtante intimâ & mutuâ incluſione ſubſiſtentiæ abſolutæ in relativa, & relativæ in abſoluta, poteſt relativa per ſe primò & immediatè terminare naturam, abſolutâ æquè primò non terminante: ita ex adverſo poteſt ſubſiſtentia abſoluta terminare per ſe primò & immediatè naturam humanam, ſubſiſtentijs relativis eam ſolùm ſecundariò terminantibus.

§. II.

Solvuntur objectiones.

62. COntra iſtam concluſionem Vazquez hîc diſputatione 27. cap. 2. ſic arguit. Concilia & SS. Patres non cognoverunt poſſibilem unionem aliam naturæ creatæ cum Deo, niſi vel in natura, vel in perſona: Sed unio cum hoc Deo ratione ſubſiſtentiæ abſolutæ, nec eſt unio in natura, nec in perſona: Ergo impoſſibilis cenſetur à Concilijs & Patribus. Minor videtur manifeſta. Majorem autem probat primò, quia nullius alterius unionis mentionem unquam fecerunt.

63. Secundò, quia Concilium Toletanum 6. & 11. in confeſſione fidei, ex eo quod unio humanitatis cum Verbo non ſit facta in natura, infert factam eſſe in perſona: Sed ſi alia unio præter iſtas eſſet poſſibilis, conſequentia à Concilio facta, bona non eſſet: Ergo cenſuit Concilium nullam aliam unionem eſſe poſſibilem.

64. Tertiò, Anſelmus lib. de Incarnatione Verbi cap. 4. poſt medium arguens contra quendam hæreticum aſſerentem Incarnato Filio Dei, neceſſe fuiſſe incarnari Patrem & Spiritum Sanctum, infert ipſum cenſuiſſe unionem factam eſſe non in perſona, ſed in natura: At ſi præter unionem cum Verbo in perſona, & unionem in natura, eſſet poſſibilis unio cum hoc Deo ut communi tribus perſonis, ratione ſubſiſtentiæ abſolutæ, hæc Anſelmi conſequentia non valeret; nam per hoc quod unio fuiſſet facta cum ſubſiſtentia communi, ſalvaretur neceſſitas Incarnationis Patris, Filio incarnato: Ergo ex mente Anſelmi, præter unionem in perſona & in natura, non eſt alia poſſibilis.

65. Denique probatur ex D. Thomâ quæſt. præcedenti art. 2. in corp. ubi ſic ait: *Omne igitur quod ineſt alicui perſonæ, ſive pertineat ad naturam ejus, ſive non, unitur ei in perſona: ſi ergo humana natura Verbo Dei non unitur in perſona, nullo modo ei unitur, & ſic totaliter tollitur Incarnationis fides.* At ſi eſſet poſſibilis unio cum hoc Deo, ratione ſubſiſtentiæ abſolutæ, ex eo quod humanitas non fuiſſet Verbo unita in natura, nec in perſona, malè inferret D. Thomas nullo modo eſſe unitam, quandoquidem reſtaret alius modus unionis poſſibilis: Ergo ex D. Thoma non eſt poſſibilis alia unio humanitatis cum Deo, præter unionem in natura, & in perſona.

66. Reſpondeo negando Majorem, & ad primam illius probationem, prætermiſſo Antecedente, nego Conſequentiam; quod enim alterius unionis mentionem Patres non fecerint, non eſt quòd illam impoſſibilem judicaverint, ſed quia Hæretici contra quos agebant, Eutichiani ſci-

licet & Neſtoriani, ſolùm de duplici illo modo unionis contendebant, nempe in natura, & in perſona.

67. Ad ſecundam probationem reſpondeo primò negando Majorem, verba enim Concilij Toletani hæc ſunt: *Solus tamen Filius formam ſervi accepit in ſingularitate perſonæ, non in unitate naturæ; in id quod proprium eſt Filij, non quod eſt commune Trinitati.* Ubi, ut clarè conſtat, docet Concilium, unionem factam eſſe in perſona, non in natura; in id quod proprium eſt Filij, non quod eſt commune toti Trinitati, non tamen unum infert ex alio. Falsò ergo ſupponit Vazquez, Concilium Toletanum ex negata unione in natura, inferre factam eſſe in perſona.

68. Reſpondeo ſecundò, prætermiſſa Majori, diſtinguendo Minorem. Conſequentia bona non eſſet, ex terminis, concedo Minorem: ad hominem, nego Minorem, & Conſequentiam, nam definitio Concilij contra hæreticos procedebat, & quia illi vel exiſtimabant non eſſe aliam unionem poſſibilem, vel nullius alterius mentionem fecerant, niſi tantùm unionis in natura, & unionis in perſona, contra illos arguens Concilium, rectè inferebat ex eo quòd unio humanitatis cum Verbo non ſit facta in natura, factam eſſe in perſona; quia licèt argumentum non concluderet ex vi terminorum, ad hominem tamen, ſeu ex conceſſis ab Adverſarijs, efficaciter inferebat intentum, & ex his ad tertiam probationem conſtat ſolutio.

69. Ad ultimam variè reſpondent noſtri Thomiſtæ, Medina enim & Cabrera dicunt, D. Thomam arguere ſuppoſitâ fide docente unionem humanitatis, cum ſolo Filio eſſe factam, quod probant ex titulo illius articuli, ubi quæritur, *An unio Verbi incarnati facta ſit in perſona?* Sic autem bona eſt D. Thomæ illatio ſeu ratiocinatio: Unio humanitatis eſt cum ſolo Verbo facta: Sed non eſt facta in natura: Ergo facta eſt in perſona. Cajetanus verò reſpondet, quod cùm D. Thomas docet omne quod alicui perſonæ ineſt, uniri illi in perſona, intelligendus eſt de unione in perſona ut abſtrahit à completa & incompleta; ex qua doctrina ſic intellecta rectè infertur, quod ſi humanitas non eſſet unita Verbo in natura, nec in perſona, nullatenus ei foret unita. Juxta quam explicationem ad argumentum reſpondetur, conceſſa Majori, negando Minorem, ad cujus probationem dicatur, modum illum unionis poſſibilem, nempe cum hoc Deo ut communi tribus perſonis, etiam eſſe modum unionis in perſona, non completa, ſed incompleta. Hæ ſolutiones probabilitate non carent. Poteſt tamen meliùs reſponderi: unionem naturæ creatæ cum hoc Deo ut ſubſiſtente ſubſiſtentiâ abſolutâ, etſi ex primario conceptu perſonalis non eſſet, nec unio in perſona, quia hic Deus ſic conſideratus perſona non eſt, ex conſequenti tamen neceſſariò fore perſonalem, quia talis unio ſecundariò & conſequenter ad tres perſonas Sanctiſſimæ Trinitatis terminaretur: unde negatâ unione humanitatis in perſona, etiam unio illius cum hoc Deo ut ſubſiſtente ſubſiſtentiâ abſolutâ negatur, ſubindeque rectè diſcurrit S. Doctor, dum ait: *Si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in perſona, nullo modo ei unitur, & ſic totaliter tollitur Incarnationis fides.*

70. Objicies ſecundò: D. Thomas in 3. diſt. 5. qu. 2. art. 3. docet quod non remanente aliquâ perſonalitate in natura divina, illa non poſſet ſibi aſſumere naturam creatam: Sed abſtractis per intellectum proprietatibus relativis, non intelligitur perſonalitas aliqua in Deo, eſto ſubſiſtentia abſoluta admittatur; hæc enim, cùm ſit tribus perſonis communis, perſonalitas non eſt: Ergo quamvis concedatur in Deo ſubſiſtentia abſoluta, non poteſt hic Deus ratione illius immediatè aſſumere naturam creatam.

71. Reſpondeo perſonalitatem creatam duo præſtare naturæ, primum eſt illam complere & reddere ſubſiſtentem perfectæ independentiæ à ſuſtentante, ſecundum eſt conſtituere ſuppoſitum incommunicabile alteri; ex quibus primum habet natura divina ratione ſui ut perſonis præintelligitur, ſecundum verò accipit à proprietatibus relativis. Cùm ergo D. Thomas loco citato docet circumſcriptâ perſonalitate à natura divina, non poſſe aſſumere naturam creatam, intelligendus eſt de circumſcriptione perſonalitatis quantùm ad omnem effectum & conditionem. Quod autem hæc interpretatio legitima ſit, clarè patet ex eo quod S. Doctor loco citato ait: *Circumſcriptio perſonæ à natura divina poteſt dupliciter intelligi; uno modo quod circumſcribatur omnis ratio perſonalitatis &c.* Nam ly *omnis ratio* circumſcriptionem perſonalitatis, quantùm ad omnem effectum & conditionem ſignificat. Tum etiam quia ibidem de natura intellecta ſine perſonalitate ait: *Sic non conveniet ei neque aſſumere, neque aliquid agere:* Ergo eodem modo exigit perſonalitatem in natura divina ad aſſumendum naturam creatam, & ad agendum: Sed ut agat non eſt neceſſaria perſonalitas ſumpta quoad omnia, ſed ſolùm quoad aliquam conditionem, ſcilicet perfectæ independentiæ; nam hic Deus prò priori ad relationes, in omnium ſententia, concipitur intelligens & volens: Ergo ut immediatè aſſumat naturam creatam, non eſt neceſſaria perſonalitas ſumpta completè, ſed ſufficit perſonalitas incompletè ſumpta, & ut ſolùm importat perfectam independentiæ.

72. Objicies tertiò: Implicat dari hominem à parte rei qui non ſit perſona: At ſi humanitas terminaretur per ſe primò per ſubſiſtentiam abſolutam, talis homo non eſſet perſona, quia non eſſet ſubſiſtens incommunicabiliter; ſicut enim ſubſiſtentia abſoluta non reddit naturam divinam incommunicabilem, ſed reddit illam communicabilem tribus perſonis; ita ſimiliter non redderet naturam creatam quam terminaret, incommunicabilem alieno ſuppoſito: Ergo implicat humanitatem per ſubſiſtentiam abſolutam per ſe primò terminari.

73. Reſpondeo conceſſâ Majori, negando ſequelam Minoris, ad cujus probationem dicendum, quod quamvis natura creata terminata immediatè per ſubſiſtentiam abſolutam Dei, non eſſet incommunicabilis formaliter & immediatè ex vi talis ſubſiſtentiæ, benè tamen mediatè ſive ſecundariò; quia eo ipſo quod tali ſubſiſtentiæ abſolutæ primariò & immediatè uniretur, ſecundò & mediatè terminaretur per ſubſiſtentias relativas perſonarum divinarum, à quibus redderetur incommunicabilis.

74. Objicies quartò: Illud quod ſibi naturam creatam ſubſtantialiter conjungit, impedit propriam hujus naturæ perſonalitatem: Atqui ſubſiſtentia communis non poteſt impedire propriam naturæ humanæ perſonalitatem: Ergo non poteſt illam ſibi ſubſtantialiter unire. Major eſt certa, aliàs enim cum natura ſimul aſſumeretur perſona,

quod eſt impoſſibile, ut diſputatione ſequenti patebit. Minor verò probatur: Illud ſolùm poteſt impedire perſonalitatem creatam, quod poteſt tribuere naturæ totum quod poteſt ei conferre propria perſonalitas: Atqui ſubſiſtentia communis non poteſt conferre naturæ totum quod ei tribueret propria perſonalitas: Ergo illam non poteſt impedire. Major patet, Minor probatur. Subſiſtentia propria tribuit naturæ quam terminat per ſe exiſtentiam, & incommunicabilitatem; ſubſiſtentia verò abſoluta, poſſet quidem tribuere naturæ exiſtere per ſe, ſed non incommunicabilitatem: Ergo non poſſet ipſi conferre totum quod ei tribueret propria perſonalitas.

75. Reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem, nam per unionem humanitatis ad ſubſiſtentiam Dei abſolutam, formaliter excluditur & impeditur propria perſonalitas, quia hic modus exiſtendi in alio tanquam in ſuſtentante, formaliter repugnat cum propria ſubſiſtentia. Unde ad probationem in contrarium, nego Majorem: Ad hoc enim ut ſubſiſtentia abſoluta impediat in natura aſſumpta propriam perſonalitatem, ſufficit quod tribuat illi naturæ exiſtere per ſe, licèt non conferat illi incommunicabilitatem; nam cùm ratio exiſtendi per ſe ſit prior in perſona ipſa incommunicabilitate, impeditâ perſonalitate propriâ ſub prima ratione, conſequenter impeditur abſolutè ne reſultet ex humanitate aſſumpta.

Addo quod, licèt per unionem humanitatis ad ſubſiſtentiam abſolutam non conferretur ei formaliter & immediatè incommunicabilitas, benè tamen concomitanter & mediatè; quia eo ipſo quod talis natura ſubſiſtentiæ abſolutæ primariò & immediatè conjungeretur, ſecundariò & mediatè (ut ſuprà dicebamus) uniretur tribus ſubſiſtentiis relativis divinarum perſonarum, à quibus redderetur incommunicabilis.

ARTICVLVS IV.

Vtrum plures Perſonæ Divinæ poſſint terminare immediatè eandem numero humanitatem, & plures humanitates ab eadem perſona aſſumi?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, utraque difficultas reſolvitur.

76. CErtum & indubitatum eſt apud omnes Theologos, poſſe quamlibet ex perſonis divinis, creatam terminare naturam, illique hypoſtaticè uniri: Nam ut diſcurrit D. Thomas hîc art. 5. aſſumere naturam creatam convenit Deo ratione omnipotentiæ ut principij aſſumptionis, & ratione perſonalitatis ut termini: Sed cuilibet ex perſonis divinis convenit omnipotentia, & propria perſonalitas, infinita in terminando, ſeu habens vim terminativam infinitam: Ergo quælibet perſona divina poteſt ſibi aſſumere naturam creatam, eique hypoſtaticè uniri.

Nec inconveniens cenſeri debet, Patrem, ſuppoſito quod carnem ſumeret ex Virgine, fore illius filium; nam filiatio hæc temporalis competeret Patri, ut terminanti temporalem generationem; eſſe verò patrem illi conveniret, ut eſt principium generationis æternæ: non repugnat autem eandem perſonam divinam eſſe patrem & filium ſecundùm diverſas rationes, nec ex hoc ſequitur divinarum perſonarum confuſio, ut notavit D. Thomas hîc art. 5. ad 1. In eo tamen caſu Pater, ut ſubſiſtens in natura creata, non poſſet dici filius naturalis Dei, ſicut Chriſtus: quia Chriſtus, ut ſubſiſtens in humanitate, eſt filius naturalis Dei, ratione filiationis æternæ in tempore humanitati unitæ: ſi verò Pater ſibi humanitatem aſſumeret, ut ſubſiſtens in illa, non eſſet filius Dei filiatione æternâ, unitâ in tempore humanitati, quandoquidem non filiatio, ſed paternitas humanitati uniretur: Ergo Pater ut ſubſiſtens in humanitate, non eſſet nec dici poſſet filius Dei naturalis per gratiam unionis, ſicut Chriſtus.

Conſtat etiam ex dictis articulo præcedenti, poſſe tres perſonas divinas ſimul unam terminare naturam, terminatione mediatâ, ratione deitatis, ſeu ſubſiſtentiæ abſolutæ, eam immediatè terminantis: ut enim ibidem dicebamus, eo ipſo quo natura creata ſubſiſtentiæ abſolutæ primariò & immediatè conjungeretur, tribus ſubſiſtentijs relativis divinarum perſonarum, ſubindeque tribus perſonis, ſecundariò & mediatè uniretur. Tota ergo difficultas conſiſtit in unione ſeu terminatione immediata, an ſcilicet tres perſonæ divinæ poſſint immediatè uniri eidem naturæ, illam terminando immediatè per ſubſiſtentias relativas & perſonales? 77.

Partem negativam tenent Scotus & Diſcipuli ejus, quibus adhæſit Cardinalis Delugo diſp. 18. ſect. 6. Affirmativam verò cum S. Doctore amplectuntur alij Theologi, tam extranei, quàm domeſtici, cum quibus

Dico primò, plures perſonæ divinæ poſſunt aſſumere eandem naturam, eamque proprijs ſubſiſtentijs relativis immediatè terminare. Ita D. Thomas hîc art. 6.

Probatur concluſio ratione quam ibidem inſinuat: Si ſimultanea terminatio ejuſdem naturæ à tribus perſonis divinis repugnaret, deberet repugnantia ſe tenere vel ex parte perſonarum terminantium, vel ex parte naturæ terminabilis: Sed ex neutro capite poteſt repugnantia ſeu contradictio reperiri: Ergo ſimultanea illa ejuſdem naturæ terminatio non repugnat. Major patet, Minor etiam quantùm ad primam partem, eſt certa, nam perſonæ divinæ non ſe excludunt à convenientia in eadem natura, cùm omnes ſimul terminent naturam divinam: Ergo ex parte illarum non implicat ſimultanea terminatio ejuſdem naturæ creatæ. Pro ſecunda verò parte probatur: Natura creata eſt terminabilis à perſona divina, ratione potentiæ obedientialis: Sed ex parte hujus potentiæ nulla repugnantia oritur, ſi ex parte termini nulla includatur: Ergo non repugnat ſimultanea terminatio à tribus perſonis divinis ex parte naturæ creatæ. 78.

Confirmatur: Tres perſonalitates divinæ ſimul terminant naturam Dei: Ergo poſſunt ſimul terminare eandem naturam creatam. Patet Conſequentia primò, nam quòd perſonalitas divina poſſit extendi ſecundariò ad terminandam naturam creatam, illi convenit, quia primariò terminat naturam divinam, in qua omnis natura creata eminenter continetur: Ergo ſi omnes ſimul in natura divina primò terminanda conveniunt, poſſunt etiam ſimul in natura creata ſecundariò terminanda adunari. Secundò probatur à paritate rationis, ſi enim natura divina tribus ſubſiſtentijs ſubſiſtit, in hoc quod eſt unam & eandem 79.

naturam tribus ſubſiſtentijs ſubſiſtere, nulla involvitur implicantia, ac proinde non repugnabit naturam creatam tribus ſubſiſtentijs divinis terminari. A

80. Reſpondent Adverſarij, negando conſequentiam & paritatem, quòd enim (inquiunt) natura divina poſſit tribus ſubſiſtentijs terminari, illi convenit ob ſuam infinitatem, ac proinde ad naturam creatam, limitatam, & finitam extendendum non eſt.

81. Sed contra primò: Licèt infinitas naturæ divinæ ſit ratio propter quam eſt pluribus modis infinitè & ad intra terminabilis, non tamen eſt ratio formalis propter quam eſt pluribus modis terminabilis ut ſic, abſtrahendo a terminatione finita & infinita, à terminatione ad extra & ad intra; unde nihil aliud concludit inſtantia ſeu diſparitas aſſignata, quàm quod natura creata, eò ipſo quod finita eſt, non eſt ſimul terminabilis pluribus modis, niſi finitis & extrinſecis, cum quo ſtat veritas noſtræ concluſionis. B

82. Secundò: Licèt naturam aliquam poſſe terminari pluribus ſubſiſtentijs divinis connaturaliter, idque ab intrinſeco exigere, ex infinitate proveniat; eſſe tamen terminabilem ſolùm præternaturaliter, & per potentiam obedientialem, infinitatem non arguit: At non primo ſed ſecundo modo conſtituitur à nobis natura creata ſimul terminabilis à tribus perſonis divinis: Ergo limitatio non obſtat. Minor patet, Major verò ſic oſtenditur. Terminabilitas connaturalis ab una perſonalitate infinita, non poteſt competere naturæ quæ infinita non ſit, & tamen poſſe obedientialiter terminari ab una perſonalitate infinita, infinitatem non arguit, nam de facto convenit naturæ limitatæ & finitæ: Ergo pariter licèt poſſe connaturaliter terminari tribus ſubſiſtentijs divinis, idque ab intrinſeco exigere, infinitatem naturæ neceſſariò requirat, poſſe tamen obedientialiter illis uniri, ab eiſque terminari, infinitatem non arguit, ſed naturæ finitæ & limitatæ convenire poteſt. C

83. Dico ſecundò: unam perſonam divinam poſſe ſimul plures naturas aſſumere. Ita D. Thomas hîc art. 7. & Theologi communiter. D

Probatur ratione D. Thomæ, ad hanc formam redacta: Vis aſſumptiva conveniens divinæ perſonæ, non comprehenditur ab una natura creata: Ergo poteſt cum illa aliam naturam aſſumere. Conſequentia patet, nam eo ipſo quod vis aſſumptiva non comprehendatur ab aliqua una natura, non adæquatur cum illa, ac per conſequens illam excedit, ex quo ulteriùs fit ut ad aliam aſſumendam poſſit extendi. Antecedens verò ſic oſtenditur: Vis aſſumptiva naturæ creatæ convenit perſonæ divinæ ratione omnipotentiæ ut principij, & perſonalitatis ut termini: Sed nec omnipotentia ut principium, nec perſonalitas ut terminativa, comprehendi poſſunt ab una natura creata; cùm omnipotentia ut activa, & perſonalitas ut terminativa ſint infinitæ, & infinitum à finito comprehendi non poſſit: Ergo vis aſſumptiva competens divinæ perſonæ, comprehendi non poteſt ab una natura creata. E

§. II.

Solvuntur objectiones.

84. OBjicies primò contra primam concluſionem: Non poteſt unum & idem à pluribus adæquatè dependere, aliàs penderet & non penderet à quolibet, ut demonſtrant noſtri Thomiſtæ in phyſica, cùm docent unum & eundem effectum non poſſe produci à pluribus cauſis totalibus & adæquatis: At ſi natura creata tribus perſonis divinis uniretur, à qualibet illarum adæquatè penderet: Ergo repugnat unam & eandem naturam à pluribus perſonis divinis aſſumi. Major videtur certa, Minor verò ſuadetur. Id ab altero adæquatè dependet, quod exiſtit illo poſito, & quovis alio ſecluſo: Sed natura creata tribus perſonis divinis unita, exiſteret poſitâ unione cum qualibet illarum, & alio quocunque ſecluſo: Ergo à qualibet divinarum perſonarum totaliter & adæquatè penderet.

85. Huic objectioni variè reſpondent Authores noſtræ ſententiæ, ſed verior ſolutio illa eſt quam tradunt Capreolus & Cajetanus, qui docent quod licèt non poſſit unum & idem à duobus adæquatè dependere dependentiâ cauſali, quæ eſt dependentia ſtricta; poteſt tamen dependentiâ non cauſali, ſed terminativâ, quæ dependentia ſtricta non eſt, unum & idem à duobus dependere adæquatè, adæquatione intenſivâ, non tamen adæquatione extenſivâ: unum enim album unâ relatione ſimilitudinis adæquatè intenſivè ab uno albo terminatur, non tamen adæquatè extenſivè, poteſt enim ex vi ejuſdem relationis ad plura alba terminari, & de facto terminatur ad omnia cum quibus in graduali intenſione ſimilitudinem habet. Pater etiam in creatis, ex vi ejuſdem relationis quâ ad unum filium refertur, & ad illum adæquatè intenſivè terminatur, refertur ad novum filium, ſi adveniat, ac proinde à primo filio non terminatur adæquatè adæquatione extenſivâ: natura autem creata unita alieno ſuppoſito, non dependet ab illo dependentiâ ſtrictâ & cauſali, ſed dependentiâ non cauſali & terminativâ, ut extremum terminabile à termino terminante: ac proinde quamvis unita uni ex perſonis divinis, ab illa adæquatè intenſivè terminetur, non tamen adæquatè extenſivè; & idcirco uni ex perſonis divinis unita, poteſt uniri cum alijs.

86. Dices, corpus non dependet à loco dependentiâ ſtrictâ & cauſali, ſed tantùm dependentiâ veluti terminativâ, comparatur enim ad illum tanquam ad terminum; & tamen implicat in ſententia D. Thomæ, unum corpus eſſe circumſcriptivè in duobus locis adæquatis: Ergo licèt natura non dependeat à perſonalitate, dependentiâ ſtrictâ & cauſali, ſed tantùm terminativâ, repugnabit naturam ſemel ab una perſona adæquatè terminatam, ab altera terminari, & conſequenter non poterit ſimul uniri pluribus perſonis divinis.

87. Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam & paritatem: Ratio diſcriminis eſt, quia locus circumſcriptivus adæquatur corpori locato, non ſolùm adæquatione intenſivâ, verùm etiam extenſivâ; implicat autem duplex terminus adæquatus utraque iſtâ adæquatione: una verò perſona divina ſolùm eſt terminus adæquatus intenſivè reſpectu naturæ creatæ, ac proinde illam ab alia perſona terminabilem relinquit. Ratio autem cur locus circumſcriptivus, non ſolùm intenſivè, ſed etiam extenſivè, corpori locato adæquatur, ſecùs autem una perſona divina reſpectu naturæ creatæ, eſt quia extenſio localis corporis provenit à quantitate ut effectus formalis ſecundarius; forma autem non dat effectum formalem ratione potentiæ obedientialis, ſed

sed ratione potentiæ naturalis, quæ cum uno effectu formali primario vel secundario extensivè & intensivè adæquatur; ac proinde non potest una & eadem quantitas, etiam de potentia absoluta, duas extensiones adæquatas in ordine ad locum præstare: natura verò creata terminatur à persona divina ratione potentiæ obedientialis, quæ licèt à qualibet persona divina adæquatè intensivè terminetur, à nulla tamen illarum terminatur adæquatè extensivè, ita ut quod convenit divinæ naturæ connaturaliter, naturæ creatæ conveniat obedientialiter.

88. Objicies secundò: Implicat idem numero accidens simul recipi in pluribus subjectis, ut docent communiter Thomistæ in Metaphysica: Ergo & unam numero naturam subsistere in tribus suppositis.

Sed nego consequentiam & paritatem: Ratio disparitatis est, quia cùm accidens desumat suam unitatem numericam à subjecto, si idem numero accidens existeret in pluribus subjectis simul, esset idem numero ex suppositione, & diversum numero, juxta diversitatem subjectorum: At verò natura substantialis non habet suam unitatem numericam à persona, sed potiùs è contra ipsa persona, si sit creata, sumit suam unitatem numericam à natura quæ in ea subsistit.

89. Objicies tertiò: Implicat naturam creatam sistere in uno supposito, & simul transire ad aliud: Sed si terminata à Verbo, posset simul terminari ab alia ex personis divinis, sisteret in vno supposito, & simul ad aliud transiret: Ergo implicat naturam creatam, unitam uni personæ divinæ, & in illa subsistentem, simul alteri personæ uniri. Maior est certa, nam sistere in uno supposito, & simul transire ad aliud, est sistere & non sistere simul, quæ contradictoriè opponũtur. Minor autem probatur: Subsistere in Verbo idem est quod sistere in illo, ut ex ipsa nominis etymologia videtur: Sed humanitas terminata à Verbo, subsistit in illo: Ergo si posset simul alteri personæ uniri, sisteret in uno supposito, & non sisteret in illo.

90. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, ad probationem nego Majorem; naturam enim subsistere in alieno supposito, non est sistere in illo, sicut subsistere in proprio supposito, non est in illo sistere; ut constat in natura divina, quæ subsistens in Patre, non sistit in illo, cum exclusione subsistendi in alijs suppositis; sed subsistere in alieno supposito, est ab illo sustentari & terminari; cum qua terminatione stat terminari per aliud, ut constat in eodem exemplo.

91. Objicies quartò: Si natura creata posset esse simul in pluribus divinis personis, esset infinita: Sed hoc repugnat: Ergo & illud. Sequela probatur: Ex eo colligimus naturam divinam esse infinitam, quòd in pluribus suppositis subsistat: Ergo si pariter natura creata possit esse simul in pluribus divinis personis, infinita erit.

92. Respondeo negando sequelam, & ad ejus probationem, distinguo Antecedens: quia potest esse in pluribus suppositis, connaturaliter, ea exigendo, & sibi identificando, concedo Antecedens. Quia potest esse in pluribus suppositis absolutè, aut per potentiam obedientialem, nego Antecedens, & Consequentiam: Natura enim creata esse potest in pluribus suppositis non connaturaliter, nec ab intrinseco ea exigendo, nec per identitatem cum illis, sed tantùm per non repugnantiam, & potentiam obedientialem, ut paragrapho præcedenti declaravimus.

ARTICVLVS V.

Vtrum in casu quo una persona divina plures humanitates assumeret, vel è contra plures personæ vnam assumerent humanitatem, essent tunc unus homo, vel plures?

IN huius difficultatis resolutione triplex versatur sententia. Prima asserit quod in casu quo una persona divina duas assumeret humanitates, esset dicenda duo homines, non unus. Ita Scotus, Durandus, Altisiodorensis, & Capreolus, quos sequitur Vazquez. Secunda est Cajetani & Medinæ hîc artic. 6. existimantium in casu quo tres personæ assumerent eandem humanitatem, fore tres homines simpliciter in una natura. Tertia, quæ communior est in Schola D. Thomæ, docet quod in utroque casu non essent plures homines, sed unus tantùm.

§. I.

Duplici conclusione vtraque difficultas resolvitur.

DIco primò: In casu quo una persona divina duas humanitates assumeret, diceretur unus homo, non duo.

93. Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 7. ad 2. ubi ait: *Si persona divina assumeret duas naturas humanas, propter unitatem suppositi, diceretur unus homo habens duas naturas humanas*: Ergo ex D. Thoma persona assumens duas naturas humanas, esset unus homo, non duo.

94. Confirmatur ex eodem S. Doctore 1. p. q. 36. art. 4. ad 2. ubi docet quod licèt Pater unâ proprietate sit principium Filij, & aliâ Spiritus Sancti: non tamen dicendus est plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum: Ergo pariter una persona, propter duas humanitates assumptas, non dicitur duo homines, sed unus homo, propter unitatem suppositi, utramque naturam terminantis.

95. Probatur secundò conclusio: In Christo reperiuntur duæ naturæ substantiales, nempe divina & humana, & tamen quia personalitas per quam in utraque natura subsistit, est una, non dicuntur duæ substantiæ, sed una substantia: Ergo pariter in casu duplicis humanitatis assumptæ ab eadem persona, non dicerentur duo homines, sed unus homo.

96. Probatur tertiò conclusio ratione fundamentali: Ad multiplicationem concreti substantivi, non sufficit sola multiplicatio formarũ, sed requiritur ulteriùs multiplicatio suppositorum: At hoc nomen homo est concretum substãtivum, & aliàs in casu posito non esset nisi una persona, quamvis essent duæ naturæ humanæ: Ergo tunc non esset nisi unus homo. Minor est certa, Major verò communiter docetur in summulis, & varijs potest declarari exemplis: Nam, ut suprà dicebamus, etsi Pater Divinus habeat in se virtutem generandi Filium, & virtutem spirandi Spiritum Sanctum, non dicitur duplex principium, sed unum, propter vnitatem suppositi. Item pater & filius in creatis sunt nomina substantiva, & tamen quamvis demus patrem plures filios respicere pluribus relationibus paternitatis, non dicuntur plures patres, sed unus pater. Et quamvis filius pluribus relationibus

filiationis reſpiciat patrem, & matrem, non dicuntur plures filij, ſed unus filius. Similiter quamvis Chriſtus plures habeat filiationes, unam temporalem ad Virginem, aliam æternam ad Patrem, non dicitur plures filij, ſed unus, ut docet Nazianzenus orat. 51. Demum hæc nomina, *artifex & dominus*, ſubſtantiva ſunt, & tamen habens plures artes, non dicitur plures, ſed unus artifex; & dominus plures habens ſervos, eſto illos per plures relationes dominij reſpiciat, non dicitur plures ſed unus dominus, ut docet Auguſtinus 7. de civit. cap. 20. dicens: *Nunquid ſi unus homo in diverſis rebus duas habet poteſtates, aut duas artes, quia ſingularum diverſa vis eſt, ideò duo judices aut duo dicuntur artifices?* Ergo ad multiplicationem nominis ſubſtantivi, non ſufficit multiplicitas formæ, ſed inſuper pluralitas ſuppoſitorum requiritur. Unde D. Athanaſius in Symbolo docet quod tres perſonæ divinæ non ſunt tres increati, ſed unus increatus, nec tres omnipotentes, ſed unus omnipotens, quia hæc nomina ſubſtantivè uſurpat: ſi enim adjectivè ſumantur, tres increati, & tres omnipotentes dici poſſunt, quia ad multiplicationem nominis adjectivi, non requiritur multiplicatio formæ ſignificatæ, ſed ſufficit ſubjectorum ſeu ſuppoſitorum pluralitas.

97. Dico ſecundò: In caſu quo tres perſonæ aſſumerent unam humanitatem, non eſſent plures homines, ſed unus homo. Ita expreſsè docet S. Thomas hîc art. 6. ad 1. Nec valet interpretatio Cajetani & Medinæ dicentium illum non loqui de unitate ſimpliciter, ſed ſecundùm quid. Tum quia S. Doctor ait tres perſonas divinas aſſumentes eandem humanitatem, eſſe unum hominem, propter unitatem humanitatis, ſicut ſunt unus Deus, propter unam deitatem: Sed ſunt unus Deus ſimpliciter, propter unam deitatem: Ergo ſentit in caſu noſtræ quæſtionis, fore ſimpliciter unum hominem, propter unam humanitatem. Tum etiam, quia ſi hæc interpretatio valeret, poſſet etiam D. Thomas eodem modo explicari, cùm docet art. 7. ad 2. in caſu quo una perſona divina duas humanitates aſſumeret, fore unũ hominem, cùm eodem modo in utroque caſu loquatur, imò utrumque æquiparet art. 6. in corpore: At hoc non admittunt Cajetanus & Medina, ſed fatentur in caſu quo una perſona divina duas humanitates aſſumeret, fore unum hominem ſimpliciter: Ergo eorum interpretatio legitima non eſt.

98. Poteſt inſuper ſuaderi concluſio ratione ejuſdem Doctoris Angelici. Tres perſonæ divinæ ſunt ſimpliciter unus Deus, quamvis ſint plura ſuppoſita, quia natura eſt una in illis: Ergo pariter ſi aſſumerent eandem humanitatem, quamvis eſſent plura ſuppoſita, quia natura eſſet una, foret unus homo ſimpliciter.

99. Reſpondet primò Cajetanus, negando Conſequentiam, quia tribus perſonis divinis non ſolùm convenit una numero natura divina, ſed etiam unus numero Deus in Deitate ſubſiſtens per ſubſiſtentiam abſolutam, & ideò dicuntur unus numero Deus: in caſu autem noſtræ quæſtionis, etſi tribus perſonis conveniat una numero humanitas, non tamen illis convenit unus numero homo, quia non datur unum ſubſiſtens in humanitate commune tribus perſonis.

100. Sed contra primò: D. Thomas 1. part. quæſt. 39. art. 3. probans tres perſonas divinas eſſe unum Deum, non recurrit niſi ad unitatem formæ ſignificatæ per hoc nomen Deus, ſcilicet deitatis. Similiter probans quæſt. 36. art. 4. quod Pater & Filius ſunt unum principium Spiritus Sancti, id oſtendit ex unitate proprietatis ſignificatæ per hoc nomen principium: Ergo hæc ſolutio & doctrina Cajetani, non eſt ad mentem D. Thomæ.

Secundò, Tres perſonas divinas eſſe ſimpliciter unum Deum, eſt propoſitio de fide: Quod autem detur in Deo ſubſiſtentia abſoluta, communis tribus perſonis, eſt tantùm ſententia probabilis: Ergo illi alliganda non eſt veritas prædictæ propoſitionis, ſed independenter ab illa ſententia dicendum eſt, tres perſonas eſſe ſimpliciter unum Deum, propter unitatem formæ ſignificatæ per hoc nomen Deus, ſcilicet deitatis.

101. Reſpondet ſecundò Medina, negando etiam conſequentiam & paritatem, & aſſignando aliam rationem diſcriminis, nempe quòd deitas eſt idem cum perſonis divinis, humanitas autem ab illis realiter diſtinguitur.

Sed nec etiam hæc ſolutio magis ſatisfacit, nam identitas naturæ divinæ cum perſonis, & negatio identitatis humanitatis cum illis, facit quidem ut deitas in abſtracto prædicetur de perſonis, & humanitas in abſtracto non poſſit prædicari de illis: ut autem una & non altera in concreto ſingulariter prædicetur, nihil conducere poteſt, quod ſic probo. Differentia prædicta non tollit quominus utraque ſumpta in concreto prædicetur de perſonis: Ergo nec facit quod una ſingulariter & altera pluraliter prædicetur de illis.

102. Reſpondent tertiò quidam Recentiores extra Scholam D. Thomæ, aſſignando aliam rationem diſcriminis: Deus enim (inquiunt) naturam divinam ſignificat de formali & in recto, ac proinde numerum vel unitatem petit accipere ab illa: unde cùm Deitas ſit una ſimpliciter in tribus perſonis, tres perſonæ dicuntur ſimpliciter unus Deus: homo autem, prout dicitur de perſona divina, non ſignificat humanitatem in recto, ſed ſubſiſtentiam in humanitate: cùmque in noſtro caſu, quamvis una ſit humanitas, ſubſiſtentiæ in illa ſint plures, ſit conſequens ut abſolutè & ſimpliciter plures homines dicantur.

103. Sed hæc etiam ſolutio falſo nititur fundamento, nempe quòd homo, ut dicitur de perſona divina, ſignificet in recto ſubſiſtentiam, & in obliquo naturam: Nam homo de nobis & de Filio Dei univocè prædicatur, ut fatentur omnes Theologi: At ſi ut dicitur de Verbo, in recto importaret ſubſiſtentiam, illamque ſignificaret, & prout dicitur de nobis in recto ſignificaret humanitatem, non prædicaretur de Verbo & de nobis univocè, cùm natura creata & ſubſiſtentia increata, univocè non conveniant: Ergo homo ut dicitur de perſona divina non ſignificat ſubſiſtentiam in recto, ſed humanitatem. Conſequentia manifeſta eſt, nam prout dicitur de nobis, humanitatem non verò ſubſiſtentiam ſignificat in recto, ut illi Recentiores fatentur.

104. Confirmatur: Si homo ut dicitur de perſona divina ſignificaret in recto ſubſiſtentiam, & in obliquo naturam, idem ſignificaret & eodem modo quo perſona: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela patet, nam perſona in recto ſubſiſtentiam ſignificat, & naturam in obliquo: Ergo ſi homo ut dicitur de perſona divina, in recto ſubſiſtentiam ſignificat, & in obliquo naturam, idem ſignificat & eodem modo quo perſona. Falſitas autem conſequentis probatur. Perſona non univocè ſed analogicè dicitur de nobis & de Chriſto, cùm Chriſtus ſit perſona increata, nos autẽ creatę ſimus perſonæ: Sed homo de nobis & Chriſto

univocè prædicatur: Ergo ut dicitur de Christo non est idem in significando quòd persona.

105. Confirmatur ampliùs: Si homo ut dicitur de persona divina, de formali in recto non naturam, sed subsistentiam in natura importaret, ideò esset quia non pro natura supponit, sed pro habente naturam: At hæc ratio non valet: Ergo &c. Major patet, Minor verò ostenditur primò: Homo, etiam prout de nobis dicitur, non supponit pro natura in recto, sed pro habente naturam; aliàs hæc propositio esset falsa, Petrus est homo, sicut hæc, Petrus est humanitas; & tamen prout de nobis prædicatur, non significat subsistentiam, sed naturam in recto: Ergo ex eo quod prout dicitur de persona divina, non supponat pro natura, sed pro habente naturam, non sequitur quod prout sic subsistentiam in recto de formali significet.

Secundò probatur eadem Minor: Ly *Deus* non supponit in recto pro natura divina, sed pro habente naturam, & tamen non significat in recto de formali subsistentiam, sed naturam, ut prædicti Recentiores fatentur: Ergo ratio prædicta nulla est. Consequentia patet, Antecedens probatur. Si ly *Deus* supponeret in recto pro natura, & non pro habente naturam, pro eodem supponeret ly *Deus*, & ly *Deitas*: Sed hoc dici nequit, alias sicut hæc propositio, *Deitas generat*, est falsa & hæretica; ita ista, *Deus generat Deum*, falsa & hæretica esset, cujus oppositum docent omnes Catholici: Ergo ly *Deus* non supponit in recto pro natura, sed pro habente naturam.

§. II.

Solvuntur objectiones.

106. OBjicies primò contra primam conclusionem: D. Thomas in 3. dist. 1. quæst. 2. art. 5. in solutione ad 2. & 3. expressè docet personam divinam duas assumentem humanitates, non fore unum hominem, sed plures homines, & hoc probat in solut. ad 2. quia videlicet singularitas & pluralitas termini substantivi, attenditur secundùm unitatem & pluralitatem naturæ significatæ per terminum, & non secundùm unitatem & pluralitatem suppositorum. Et 1. p. quæst. 36. art. 4. & quæst. 39. art. 3. asserit quod quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiæ, nomina verò adjectiva significant aliquid per modum accidentis; substantia autem sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem, vel multitudinem; ideò singularitas vel pluralitas nominis substantivi, attenditur secundùm formam significatam per nomen: Ergo cùm ly *homo* nomen substantivum sit, ut docet idem S. Doctor hîc art. 6. illius unitas vel pluralitas attendi debet penes formam significatam, & consequenter cùm in prædicto casu humanitates essent plures, quamvis esset unicum suppositum, non esset unus homo, sed plures homines.

107. Ad primum D. Thomæ testimonium, respondeo illum hîc art. 7. ad 2. hanc retulisse sententiam, & expressè retractasse. Nec valet solutio Capreoli dicentis S. Doctorem loqui in præsenti de nominibus adjectivis, non de substantivis, cùm docet ad sui pluralitatem exigere distinctionem suppositorum. Non valet, inquam, Tum quia rationem reddit, cur persona duas assumens naturas, non duo homines, sed unus homo dicatur: At homo nomen substantivum est: Ergo in præsenti de nominibus substantivis loquitur, & non solùm de adjectivis. Tum etiam, quia (ut suprà dicebamus) D. Thomas 1. p. quæst. 36. art. 4. ad 2. docet Patrem æternum propter plures proprietates non posse dici plura principia, quia (inquit) implicaretur pluralitas suppositorum: At principium nomen substantivum est, ut ibidem docet idem S. Doctor: Ergo cùm ait nunquam nomen ab aliqua forma impositum dici pluraliter, nisi propter pluralitatem suppositorum, non solùm de adjectivis, sed etiam de substantivis loquitur.

108. Ad secundum dicendum cum Cajetano, Ferrariensi, & alijs Thomistis, D. Thomam ibi solùm velle pluralitatem formæ significatæ attendi ad pluralitatem nominis substantivi, ut sufficientem, si sit substantivum abstractum, ut humanitas; si autem concretum sit, ut sic attendi ut requisitam ad pluralitatem nominis, non tamen ut sufficientem, nisi accedat ut conditio suppositorum pluralitas. Nec obstat quod S. Doctor ibi hujus conditionis mentionem non fecerit; illius enim ibi non meminit, Tum quia solùm explicabat id in quo differunt substantiva & adjectiva, non verò id in quo conveniunt; illa verò conveniunt in necessitate multitudinis suppositorum. Tum etiam, quia ad doctrinam quam prædictis locis statuere intendebat, nempe nomina essentialia substantivè sumpta singulariter de personis prædicari, conditio illa necessaria non erat. Quæstione verò 36. ejusdem primæ partis art. 4. ad 2. ut salvaret Patrem non esse duo principia, ob duplicem proprietatem, secundùm quarum unam est principium Filij, & secundùm aliam principium Spiritus Sancti, dictam conditionem expressit, docens non esse duo principia, ob duplicem proprietatem, quia implicaretur pluralitas suppositorum.

109. Objicies secundò: Si una persona divina simul assumens duas naturas humanas esset unus homo, eodem modo si assumens unam humanitatem, simul assumeret naturam leonis, esset unum animal: At falsum est quod assumens simul naturam humanâ & naturam leoninam, sit unum animal: Ergo & quòd persona divina simul assumens duas naturas humanas, sit unus homo. Major patet ex paritate rationis, Minor probatur. Non potest unum & idem animal simul pertinere ad speciem hominis & ad speciem leonis, cùm species ejusdem generis oppositas differentias importent: At si assumens simul naturam humanam & naturam leoninam, esset unum animal, idem animal simul ad speciem hominis & leonis pertineret: Ergo &c.

110. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, etenim hoc nomen *animal*, est concretum substantivum: ad pluralitatem verò concreti substantivi, requiritur pluralitas non solùm formæ, sed etiam suppositi, ut paragrapho præcedenti ostendimus. Unde ad probationem in contrarium, distinguo Majorem: Unum & idem animal non potest simul pertinere ad speciem hominis & leonis, si sit unum non solùm ratione unius subsistentiæ, sed etiam ratione unius naturæ & formæ, concedo Majorem. Si sit unum non ratione unius naturæ, sed duntaxat ratione unius subsistentiæ, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

111. Objicies tertiò contra secundam conclusionem: D. Thomas hîc art. 6. ad 1. docet quod in casu quo tres personæ eandem humanitatem

assumerent, non essent unus homo simpliciter, sed tantùm secundùm quid, ait enim: *Non enim posset argui ex hoc quod tres personæ sunt unus homo, quod essent unus simpliciter; nihil enim prohibet dicere quòd homines qui sunt plures simpliciter, sint unus quantùm ad aliquid, putà unus populus.* Ergo S. Doctor vult in eo casu tres personas divinas esse simpliciter plures homines, & unum tantùm secundùm quid.

112. Respondeo negando quod S. Doctor hoc loco doceat, tres personas divinas eandem humanitatem assumentes, non esse unum hominem simpliciter; ipse enim non dixit quòd in eo casu tres personæ divinæ non sint unus homo simpliciter, sed solùm quòd non essent unus simpliciter; quæ sunt valde diversa; nam ad primum sufficit unitas in natura humana, ad secundum verò requiritur unitas personalis: Unde tres personæ divinæ sunt simpliciter unus Deus, & tamen non sunt unus simpliciter in genere masculino, sed solùm unum neutraliter; quia primum denotat unitatem personalem, secundum autem unitatem in natura, ut docet S. Thomas 1. part. quæst. 31. art. 2. ad 4.

Articvlvs VI.

An persona creata, de potentia Dei absoluta, possit terminare naturam alienam?

113. CErtissimum est apud omnes Theologos, nullam personam creatam, nec creabilem, posse naturaliter, sive virtute propriâ, alienam terminare naturam: Tum quia subsistentia seu personalitas creata, limitatur, finitur, & determinatur à propria natura, tanquam à sua potentia. Tum etiam quia cùm suppositum creatum non possit virtute naturali operari aliquod miraculum, mysterium Incarnationis non fuisset opus miraculosum, si persona creata posset naturaliter, sive virtute propriâ, alienam naturam terminare. Difficultas itaque solùm est, num supernaturaliter, sive virtute divinâ, possit natura creata, vel creabilis, naturam aliam præter propriam terminare?

114. Partem affirmativam docent Scotus, Nominales, Granadus, Beccanus, Theophilus Raynaudus, & alij ex Recentioribus. Valentia verò distinguens inter personam creatam & creabilem, fatetur quidem id personæ creatæ, etiam supernaturaliter, esse impossibile, non tamen personæ creabili; posset enim in ejus doctrina produci aliqua tantæ perfectionis & virtutis in terminando, ut etiam naturam alienam posset terminare. Contra hos Authores stant ex adverso communiter Thomistæ, cum suo Præceptore, hîc art. 1. ad 2. quem sequuntur Vazquez, Suarez, Delugo, & alij Recentiores.

§. I.

Conclusio negativa statuitur, & authoritate D. Thomæ, ac duplici ratione firmatur.

115. DIco igitur: Non potest, etiam supernaturaliter, sive de potentia Dei absoluta, persona creata, vel creabilis, alienam terminare naturam.

Probatur primò ex D. Thoma loco mox citato, ubi sic habet: *Hoc autem est proprium divinæ personæ, propter ejus infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundùm subsistentiam.*

116. Respondet Granadus, D. Thomam solùm velle quod persona creata non possit connaturaliter, sicut divina, terminare alienam naturam, cum quo stat id posse supernaturaliter.

Sed contra primò: Id quod taliter uni convenit, quod nulli alteri possit ullâ ratione competere, cum majori proprietate dicitur proprium illi, quàm si possit aliis competere, quamvis non connaturaliter: Sed nihil est quod nos cogat ut verba D. Thomæ cum minori proprietate usurpemus, cùm nullibi oppositum insinuaverit: Ergo asserendum est, Angelicum Doctorem sensisse, taliter esse divinæ personæ proprium alienam terminare naturam, ut nulli personæ creatæ possit ullo modo competere.

Secundò, Impossibile est personam creatam terminare alienam naturam, & hoc non præstare connaturaliter, ut ex infrà dicendis constabit: Ergo si juxta D. Thomam, terminatio alienæ naturæ, ut conveniens connaturaliter, est ita divinæ personæ propria, ut nequeat personæ creatæ competere, erit absolutè divinæ personæ ita propria, ut nullâ ratione possit persona creata alienam terminare naturam.

117. Plures etiam in favorem nostræ conclusionis adduci solent rationes ab Authoribus. Suarez hîc disp. 13. sect. 4. illam probat ex eo quod subsistentia est modus naturæ propriæ: Sed implicat modum unius rei modificare aliam, implicat enim me sedere per sessionem alterius; esse præsentem loco, per modalem alterius præsentiam; virgam esse rectam, per alterius rectitudinem; & unum accidens inhærere, per alterius inhærentiam: Ergo etiam implicat subsistentiam creatam, alienam terminare naturam.

118. Sed hæc ratio non est efficax, nam quòd personalitas non sit modus, sed entitas realis, realiter à natura distincta, est sententia in via D. Thomæ probabilis, quam tenet Cajetanus quæst. sequenti art. 2. & cum illo plures Theologi: Ergo quòd personalitas creata nequeat de potentia absoluta alienam terminare naturam (quod communiter censetur Angelicum Doctorem tenuisse) non est oppositæ sententiæ alligandum, nec ex eo probandum, quòd personalitas creata modus sit, & non entitas realis, realiter à natura distincta.

119. Aliter ergo probanda est conclusio, nimirum ratione quam insinuat S. Doctor verbis suprà relatis, quibus asserit personam creatam non posse terminare alienam naturam, quia non est infinita. Unde sic arguo: Subsistentia terminans plures naturas, debet esse infinita: Sed implicat subsistentiam creatam esse infinitam: Ergo & plures terminare naturas. Minor patet, Tum quia omne creatum, finitum est. Tum etiam, quia subsistentia creata limitatur ab illa natura, cujus est complementū & terminus. Major verò in qua est difficultas probatur primò. Subsistentia terminans plures naturas, supplet vices subsistentiarum quæ sunt propriæ illis naturis, tales enim naturas reddit incommunicabiles, sicut reddidissent subsistentiæ propriæ: Sed non potest supplere vices talium subsistentiarum, nisi sit infinita: Ergo subsistentia terminans plures naturas, debet esse infinita. Major patet, Minor probatur. Subsistentia terminans plures naturas, non potest supplere vices subsistentiarum quæ sunt propriæ illis naturis, nisi contineat illas secundùm proprias & distinctas earum rationes, eminenter formaliter, id est seclusis imperfectionibus: Sed non potest hoc modo illas continere, nisi sit infinita: Ergo &c. Minor probatur: Non potest

eas continere ſecundùm proprias earum rationes, niſi eas contineat prout conveniunt in ratione aliqua una & communi, quæ alia eſſe non poteſt quàm ratio entis; differentiæ enim propriæ non conveniunt in aliquo ſuperiori, niſi tranſcendentaliter in ipſis imbibito: Sed continere in ratione entis, eſt continere modo illimitato & infinito; ratio enim entis, cùm ſit univerſaliſſima & tranſcendens, ad omnia ſe extendit, & eſt quodammodo infinita & illimitata: Ergo ſubſiſtentia terminans plures naturas, non poteſt continere eminenter formaliter ſubſiſtentias illis naturis proprias, niſi ſit infinita.

120. Confirmatur: Subſiſtentia in perfectione adæquatur cum natura quam connaturaliter terminat: Ergo ſicut nulla natura creata, quantumcumque perfecta, poteſt habere, niſi unam ſpeciem & eſſentiam, ita nec poteſt eminenter continere ſpecies aliarum naturarum; ſed hoc eſt proprium Dei, qui cùm ſit cauſa plena & perfecta omnium rerum, eminenter illas continet: ita neque illa ſubſiſtentia creata poteſt ſpeciem & perfectionem aliarum ſubſiſtentiarum eminenter continere, ſed hoc competit ſoli perſonalitati divinæ, ratione identitatis quam habet cum natura divina, & ſubſiſtentia abſoluta, quam tranſcendentaliter includit, ut art. 3. declaravimus.

121 Probatur ſecundò Major principalis, quæ aſſerit ſubſiſtentiam plures naturas terminantem, debere eſſe infinitam, ratione Cajetani. Perſona potens de ſe ſubſiſtere in duabus naturis, poteſt ſubſiſtere in infinitis ſi eſſent: Sed perſona potens ſubſiſtere in infinitis naturis, eſt in ſubſiſtendo infinita: Ergo perſona potens de ſe in duabus naturis ſubſiſtere, eſt infinita in ſubſiſtendo. Majorem probat Cajetanus, nam ubi pluralitas differentiam non facit, nec illam infinitas faceret, ſi infinitas poſſibilis eſſet, ut ait Ariſtoteles 4. phyſic. textu 76. ex quo infert quod ſi duo corpora poſſent eſſe ſimul in eodem loco, etiam poſſent infinita corpora eſſe ſimul, ſi eſſent poſſibilia: Ergo ſi pluralitas naturarum non obſtat ut perſona ex vi unius ſubſiſtentiæ, ſubſiſtat in illis, nec infinitas naturarum obſtaret, ſi poſſibilis eſſet, ut in infinitis naturis ſubſiſteret, & conſequenter perſona potens ſubſiſtere in duabus naturis, eſt etiam potens de ſe ſubſiſtere in infinitis. Minorem autem non probat Cajetanus, ſed ut notam præſupponit, ſed poteſt ſic facilè ſuaderi. Subſiſtentia gaudens vi terminativâ & ſuſtentativâ infinitâ, eſt infinita in ratione ſubſiſtentiæ, cùm in nullo alio ſubſiſtentia conſiſtat, quàm in vi terminativa & ſuſtentativa naturæ: Sed ſubſiſtentia perſonæ potentis de ſe ſubſiſtere in naturis infinitis, gauderet vi terminativâ & ſuſtentativâ infinitâ; ſicut virtus effectiva potens quantùm eſt de ſe in effectus ſyncathegorematicè infinitos exire, eſt virtutis effectivæ infinitæ: Ergo perſona potens de ſe ſubſiſtere in infinitis naturis, eſt in ſubſiſtendo infinita.

122. Huic rationi, quæ præcipua & fundamentalis eſt, dupliciter reſpondent Adverſarij; aliqui enim dicunt quod ut una perſona poſſit duas terminare naturas, vel etiam infinitas ordinis inferioris, non requiritur quòd ſubſiſtentia illius ſit infinita, ſed ſufficit quòd ſit ſuperioris ordinis. Alij verò reſpondent quod ut perſona poſſit per virtutem naturalem infinitas terminare naturas, deberet eſſe infinita; ut verò id poſſet per potentiam obedientialem, infinitatem non arguit. Unde cùm ſubſiſtentia quæ plures terminaret naturas, id non præſtaret per virtutem naturalem, ſed duntaxat per potentiam obedientialem, propterea infinita non eſſet.

123. Sed neutra ſolutio ſatisfacit, prima enim confutata manet ex ſuprà dictis, nam ut ſuprà dicebamus, ut una perſona in alterius natura ſubſiſtat, requiritur continentia eminentialis ſubſiſtentiæ propriæ illius naturæ quam terminat: Sed ſubſiſtentia ordinis ſuperioris non poteſt eminenter continere infinitas ſubſiſtentias etiam ordinis inferioris; ſicut natura ſuperioris ordinis, eſto in perfectione excedat infinitas naturas ordinis inferioris; illas tamen eminenter non continet, effectivâ, nec formali continentiâ: Ergo perſona creata, quamvis ſuperioris ordinis, ſi infinita non ſit, non poteſt in infinitis naturis, etiam ordinis inferioris, ſubſiſtere.

124. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Quamvis natura angelica ſit ſuperioris ordinis reſpectu naturæ humanæ, illam tamen non continet continentiâ eminentiali formali, ita ut illius effectum formalem ſeipsâ præſtare poſſit: Ergo quamvis ſubſiſtentia Angeli ſit ſuperioris ordinis ad humanam ſubſiſtentiam, non tamen continet illam continentiâ eminentiali formali, nec poteſt præſtare illius effectum formalem, nec per conſequens complere & terminare naturam humanam.

125. Secunda etiam ſolutio facilè poteſt refelli, nam forma effectū quem præſtat in genere cauſæ formalis, non poteſt cauſare per potentiam obedientialem, ſed ſolùm per ſibi innatam & naturalem virtutem: At terminare & ſuſtentare naturam, provenit à perſonalitate in genere cauſæ, vel quaſi cauſæ formalis: Ergo non poteſt talem effectum præſtare per potentiam obedientialem, ſed ſolùm ratione potentiæ & virtutis naturalis, ut magis patebit ex dicendis probatione ſequenti.

126. Probatur ergo tertiò Major principalis: Quod perſonalitas non poteſt connaturaliter & de potentia ordinaria præſtare, non poteſt etiam facere de potentia abſoluta: At nulla perſonalitas quæ non ſit infinita, poteſt connaturaliter & de potentia ordinaria, terminare alienam naturam: Ergo nec de abſoluta. Minor eſt evidens, nam quælibet perſonalitas connaturaliter eſt determinata ad terminandam propriam naturam ad quam conſequitur. Major autem probatur ex principio generali in Philoſophia tradito, quo dicitur hanc eſſe differentiam inter cauſam materialem & formalem, maximè ſubſtantialem, qualis eſt ſubſiſtentia, & cauſam efficientem, quod hæc poteſt elevari ad producendum effectum ſupernaturalem, vel principaliter, ſi contineatur intra objectum ejus ſpecificativum, & ſit tantùm extra proportionatum; vel inſtrumentaliter, ſi ſit extra objectum ſpecificativum, cùm tamen non poſſit illum producere naturaliter, & ſecundùm propriam virtutem; cauſa autem materialis & formalis, maximè ſubſtantialis, non poteſt ſic elevari, unde propterea in illis non habet locum diſtinctio potentiæ ordinariæ & extraordinariæ, ſeu naturalis & obedientialis. Et ratio eſt, quia ut cauſa formalis ſubſtantialis, v. g. ſubſiſtentia, terminaret naturam quam non poteſt connaturaliter terminare, deberet neceſſariò recipere aliquam virtutem quâ augeretur & elevaretur virtus terminativa naturalis: hoc autem eſt impoſſibile, quia illa virtus elevans, non poteſt eſſe virtus accidentalis (hæc enim eſt incapax elevandi ad ſubſtantialiter terminandum naturam) nec etiam

ſubſtantialis, quia virtus ſubſtantialis reddens perſonalitatem naturalem capacem terminandi alienam naturam, eſſet vera ſubſiſtentia, utpote ſupernaturalis participatio ſubſiſtentiæ divinæ, cui ſoli connaturale eſt poſſe terminare alienam naturam, & ſic non una tantùm ſed duplex eſſet ſubſiſtentia in eadem perſona creata, quod implicat; & deſtrueretur hypotheſis hujus quæſtionis, quâ quæritur an unica ſubſiſtentia creata plures naturas terminare poſſit. A

127. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Si in terminatione ſubſiſtentiæ haberet locum diſtinctio potentiæ ordinariæ & extraordinariæ, naturalis & obedientialis, ſeu cauſæ principalis & inſtrumentalis; vel ſubſiſtentia terminando alienam naturam de potentia Dei abſoluta, hoc præſtaret ut cauſa principalis, vel ut inſtrumentalis à Deo elevata? Non hoc ſecundum, quia ſic foret neceſſarium quod Deus ipſe ut cauſa principalis concurreret ad hanc eandem terminationem, hypoſtaticè informando ut cauſa principalis illam eandem naturam, cùm effectus & cauſalitas cauſæ inſtrumentalis conveniat etiam principali. Neque etiam primum, quia ut cauſa principalis non poteſt ſubſiſtentia elevari extra ſuum ſpecificativum: ſic autem eſt quod ſpecificativum ſubſiſtentiæ angelicæ v. g. eſt natura angelica: Ergo non poterit ſubſiſtentia Angeli elevari ad terminandum in genere cauſæ principalis naturam humanam. B C

128. Aliter probat Cipullus Majorem principalem, quæ aſſerit quod ſola perſonalitas infinita poteſt alienam terminare naturam. Sic enim arguit hîc art. 1. dubio unico num. 11. Sola perſonalitas per ſe ſubſiſtens poteſt alienam terminare naturam: Sed perſonalitas per ſe ſubſiſtens, hoc eſt nulli alteri inhærens, neceſſariò eſt infinita: Ergo ſola perſonalitas infinita alienam valet terminare naturam. Minorem ut certam ſupponit, Majorem verò ſic oſtendit. Perſonalitas omnis quæ non eſt per ſe ſubſiſtens, eſt entitas incompleta' & modalis: Sed eo ipſo quod ſit entitas modalis, non poteſt communicari rei diſtinctæ ab illa cujus eſt modus, ut patet varijs exemplis ſuprà ex Suare adductis: Ergo ſola perſonalitas per ſe ſubſiſtens poteſt alienæ uniri naturæ, illamque terminare & ſubſiſtentem reddere. D

129. Sed hic diſcurſus non urget, quia nititur ſententiæ quæ aſſerit perſonalitatem creatam, ſeu per ſe non ſubſiſtentem, in modali entitate conſiſtere: hæc verò ſententia, licèt probabilis ſit, non eſt tamen certa, nec à Theologis unanimiter recepta, ſed à Cajetano & pluribus alijs Thomiſtis rejicitur. Unde huic rationi, ut præcipuæ & fundamentali, immeritò Cipullus confidit, omnibus alijs rejectis & confutatis.

130. Ex dictis inferes contra Valentiam, non ſolùm perſonam creatam, ſed nec etiam creabilem, poſſe alienam terminare naturam: nam perſona cujus propria perſonalitas non ſit infinita, non poteſt alienam naturam terminare, ut multis oſtendimus: At nec perſona creata, nec creabilis, poteſt habere ſubſiſtentiam & perſonalitatem infinitam: Ergò nec perſona creata, nec creabilis, poteſt alienam terminare naturam. E

§. II.

Solvuntur objectiones.

CONtra noſtram concluſionem, & rationem fundamentalem illius, à D. Thoma inſinuatam, plures ac difficiles fieri poſſunt inſtantiæ, quæ ſub hac forma proponi poſſunt. Terminatio naturæ alienæ infinitatem in perſona terminante non exigit: Ergo malè ex iſto capite negatur poſſibilis perſonalitati creatæ. Conſequentia patet, Antecedens probatur primò. Divina perſonalitas, prout ab eſſentia diſtincta, infinita non eſt, & tamen terminat plures naturas de facto, & infinitas poteſt terminare: Ergo terminatio alienæ naturæ infinitatem in perſonalitate terminante non exigit. Conſequentia manifeſta videtur, Antecedens verò ſic oſtenditur. Si perſonalitas ratione ſui, prout ab eſſentia diſtinguitur, eſſet infinita formaliter, ſequeretur aliquam infinitatem convenire Patri, quæ Filio non conveniret, & è converſo; nam Patri conveniret infinitas paternitatis, quæ Filio non convenit; & Filio infinitas filiationis, quæ non convenit Patri: Sed hoc dici nequit, alias Pater infinitus in omni linea non eſſet, nec Filius ſimiliter: Ergo perſonalitas ratione ſui, prout ab eſſentia diſtinguitur, infinitatem non dicit. 131.

Secundò principale Antecedens ſuadetur: Terminatio alienæ naturæ non eſt effectus infinitus: Ergo non petit infinitatem in forma illum potente præſtare. 132.

Tertiò, Suſtentatio alieni & extranei accidentis, non petit infinitatem in ſubjecto ſuſtentante; anima enim gratiam ſuſtentat, quæ accidens alienum eſt, & non connaturale: poteſt etiam ſubſtantia creata recipere & ſuſtentare nedum connaturalia & ſibi propria accidentia, ſed etiam illa quæ ſibi propria non ſunt, & alteri ſubjecto debentur: Ergo pariter terminatio aut ſuſtentatio alienæ naturæ, infinitatem non arguit in perſona terminante. 133.

Quartò, Terminatio alienæ naturæ non petit quod perſonalitas terminans contineat in ſe eminenter perſonalitatem propriam naturæ quam terminat: Ergo non petit infinitatem in illa. Conſequentia patet ex dictis paragrapho præcedenti, Antecedens verò probatur. Perſona alienam naturam terminans, non præſtat eundem effectum quem illi perſonalitas propria præſtaret: Ergo non requiritur quòd perſona alienam naturam terminans, illius perſonalitatem eminenter contineat. Conſequentia manifeſta eſt, nam continentia eminentialis formæ, ſolùm requiritur ad præſtandum illius effectum formalem. Antecedens autem oſtenditur primò: Ex perſonalitate aliena, & natura terminata, diverſa reſultaret perſona ab illa quæ reſultaret ex eadem natura & propria perſonalitate: Sed effectus perſonalitatis eſt perſona: Ergo perſonalitas alienam naturam terminans, non præſtat effectum formalem perſonalitatis propriæ. Secundò probatur: Perſonalitas divina unita humanæ naturæ, conſtituit perſonam increatam, propria autem perſonalitas perſonam creatam conſtitueret: Ergo divina perſonalitas terminans humanitatem, non præſtat effectum formalem perſonalitatis propriæ, & conſequenter perſonalitas creata terminans alienam naturam, non præſtaret effectum formalem à propria perſonalitate præſtandum. 134.

Denique Sol continet eminenter effectus cauſa- 135.

rum inferiorum, & tamen est aliquid finitum in se: Ergo similiter non repugnabit dari aliquam personalitatem superioris & eminentioris ordinis quæ contineat virtutem personalitatum inferiorum, & sic possit terminare inferiores naturas, licèt in se finita & creata sit.

136. Pro solutione primæ instantiæ, recolendum est ex dictis suprà art. 3. personalitatem divinam duo præstare naturæ alienæ quam terminat, nimirum perfectatem independentiæ, & perfectatem incommunicabilitatis; quorum primum, quia perfectio est, & personalitas divina in propria linea perfectionem non dicit, præstat non ratione illius quod explicat, sed ratione subsistentiæ absolutæ quam implicat & transcendentaliter includit: hæc autem infinitæ perfectionis est, ac proinde personalitas divina, ratione illius potest infinitum effectum præstare. Nec sequitur infinitam aliquam perfectionem convenire uni personæ quæ alteri non conveniat, quia subsistentia absoluta, una & indivisibilis est, quamvis reali transcendentiâ in tribus personalitatibus includatur. Secundum autem, nempe perfectatem incommunicabilitatis, præstat personalitas divina ratione illius quod explicat, additque supra lineam absolutam, quia hoc perfectionem non dicit, ac proinde præstari potest à personalitate divina, ratione illius quod explicat, quamvis ratione illius perfectionem non importet: adhuc tamen sub hac consideratione personalitas divina habet quandam rationem infinitatis, non quidem perfectionis, sed in ratione terminandi naturam; tum quia primò terminat naturam divinam quæ infinita est, tum etiam quia in ordine ad naturam creatam, habet vim terminandi in infinitum syncathegorematicè, & inexhauribilem à natura terminabili. Hoc præmisso.

137. Ad argumentum respondeo negando Antecedens, ad cujus primam probationem, distinguo Antecedens, divina personalitas, prout ab essentia distincta, non est infinita infinitate perfectionis, concedo Antecedens. Infinitate terminativâ in linea incommunicabilitatis, nego Antecedens, & Consequentiam. Ad probationem verò Antecedentis, quatenus distinctioni traditæ obstare potest, distinguo sequelam Majoris. Si personalitas ratione sui, prout ab essentia distinguitur, esset infinita formaliter, sequeretur aliquam infinitatem perfectionis convenire Patri, quæ Filio non conveniret, nego sequelam. Aliquam infinitatem terminationis, concedo sequelam, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam esto sit inconveniens quòd aliqua infinita perfectio competens Patri, non competat Filio, & è contra, quòd tamen infinitas aliqua in linea non dicente perfectionem conveniat uni & non alteri, nullum inconveniens censeri debet. Sicut quamvis inconveniens censeatur à pluribus ex nostris Thomistis, quòd perfectio aliqua Patri conveniens, non competat Filio, & è contra: quod tamen entitas aliqua Filio conveniens, non conveniat formaliter Patri, nempe filiatio, inconveniens non censetur, sed necessariò debet ab omnibus ut veritas catholica admitti.

138. Ad id autem quod in argumento additur, nempe sequi ex nostra sententia Patrem non esse in omni linea infinitum, dicatur Patrem ratione paternitatis non esse infinitum in omni linea, sed tantùm in propria paternitatis, unde in hac parte nullum inconveniens est quod illi infinitas filiationis non competat: ratione verò naturæ esse infinitum in linea naturæ formaliter, & identicè in omni, quia natura divina cum omnibus quæ in Deò sunt, sive absolutis, sive relativis, summam habet identitatem, unde etiam est identicè infinita infinitate filiationis; quia tamen hanc infinitatem non petit natura divina, prout in qualibet persona, necessarium non est ut illam communicet Patri, sicut nec infinitatem propriam paternitatis communicat Filio.

139. Ad secundam probationem Antecedentis principalis, distinguo Antecedens: Terminatio alienæ naturæ non est effectus infinitus in ratione entis, concedo Antecedens. In ratione effectûs formaliter, nego Antecedens, & Consequentiam. Ut enim in causa ex effectu arguatur infinitas, non requiritur quod effectus sit entitativè infinitus, sed sufficit quod in ratione effectus infinitus sit; ut constat in termino creationis, qui entitativè infinitus non est, & tamen petit in causa creante infinitatem. Constat etiam in gratia habituali, quæ finita est in genere entis, & tamen petit infinitatem per essentiam in causa principaliter effectiva illius, ut in Tractatu de gratia disp. 4. art. 1. ostendimus.

140. Ad tertiam probationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam & paritatem: Ratio verò discriminis est, quia subjectum sustentare & recipere potest accidentia ratione potentiæ obedientialis, eò quòd possit materialiter causare formas supernaturales, penes ordinem ad quas potentia obedientialis constituitur; ex effectu autem ab aliqua causa præstabili per potentiam obedientialem, non colligitur infinitas: forma autem cùm nequeat in genere causæ formalis effectum sibi supernaturalem causare, non potest id quod præstat in genere causæ formalis, præstare per potentiam obedientialem, sed necessariò ad omne quod causat formaliter, comparatur per vim & potentiam sibi connaturalem; unde cùm personalitas in ordine ad terminationem naturæ concurrat in genere causæ formalis, si alienam terminaret naturam, id præstaret per potentiam connaturalem, ex quo infinitatem colligi constat ex dictis paragrapho præcedenti.

141. Ad quartam nego Antecedens, ad cujus probationem, distinguo Antecedens. Persona alienam naturam terminans, non præstat formaliter eundem effectum formalem, quem illi personalitas propria præstaret, concedo Antecedens. Non præstat eundem effectum formalem eminenter, nego Antecedens, & Consequentiam. Ut enim requiratur in personalitate terminante alienam naturam continentia eminentialis personalitatis propriæ, sufficit quod terminando alienam naturam suppleat effectum personalitatis propriæ, & præstet eundem effectum formalem eminenter, quamvis non præbeat eundem effectum formalem formaliter: præstare autem eundem effectum formalem eminenter, est quod mediâ personalitate alienâ existat & conservetur natura, quæ de se petebat personalitate propriâ & sibi connaturali existere & conservari; & quia hoc præstaretur à personalitate aliena, consequens fit, ut tribueret effectum personalitatis propriæ, non formaliter sed eminenter. Contra quam doctrinam non urgent probationes in contrarium, quæ solùm probant non præstare eundem effectum formalem formaliter.

142. Ad quintam, concesso Antecedente, nego

conſequentiam, & paritatem, Sol enim & aliæ A
cauſæ univerſales continent effectus cauſarum
inferiorum, eminentiâ imperfectâ, & ſe extendente ſolùm ad rationem aliquam communem & genericam, putà rationem viventis, aut corporis corruptibilis: ſubſiſtentia verò terminans plures naturas, debet earum ſubſiſtentias eminenter continere, ſecundùm proprias & diſtinctas earum rationes, quod nulli ſubſiſtentiæ creatæ competere poteſt; quia cùm ſubſiſtentia ſit terminus naturæ creatæ, non poteſt majorem perfectionem habere, quàm natura à qua dimanat, ab illa enim habet determinatam ſpeciem & perfectionem: unde ſicut nulla natura creata eminenter continet aliarum naturarum perfectiones ſpecificas & individuales; ita nec ulla ſubſiſtentia creata B
perfectionem alterius ſubſiſtentiæ eminenter continere valet, ſed hoc proprium & peculiare eſt ſubſiſtentiæ & perſonalitati divinæ, quæ quia terminat naturam divinam, omnium naturarum perfectiones eminenter continentem, omnium ſubſiſtentiarum creatarum & creabilium perfectiones eminenter continet, ſecundùm proprias & diſtinctas earum rationes, & ex hoc redditur apta & potens ad terminandam quamcunque naturam creatam & creabilem.

C

DISPVTATIO IX.

De natura aſſumptibili & aſſumpta.

Ad quæſt. 4. & 5. D. Thomæ.

POſtquam egimus de extremo aſſumente, & potente aſſumere naturam creatam, ſupereſt ut extremum aſſumptum, & aſſumptibile contemplemur: de quo S. Doctor quæſtione quartâ & quintâ.

ARTICVLVS PRIMVS. D

Vtrum quælibet natura ſubſtantialis completa, ſit aſſumptibilis à Divina Perſona?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis difficultas reſolvitur.

1. SVppono primò, naturam ſubſtantialem completam dividi in purè ſpiritualem, qualis eſt natura angelica, & in purè corpoream, qualis eſt natura brutorum, & vegetabilium, ac non viventium, & mixtam ex ſpirituali & corporea, qualis eſt natura hominis.

2. Suppono ſecundò ut indubitatum, naturam humanam eſſe aſſumptibilem à Perſona Divina, fuit enim de facto aſſumpta, ut fide myſterij Incarnationis docemur. Unde ſolùm poteſt eſſe difficultas de natura angelica, & de natura purè materiali & corporea, an ſcilicet utraque ſit à Perſona Divina aſſumptibilis? Circa quod tres verſantur ſententiæ. Prima negat poſſe naturam angelicam à Deo hypoſtaticè aſſumi. Hæc tribuitur Alberto magno in 3. diſt. 2. art. 2. Secunda docet naturam irrationalem & purè corpoream non eſſe aſſumptibilem, etiam de potentia abſoluta. Pro hac referuntur quidam antiqui, ut Alenſis, D. Bonaventura, Henricus, quos ſecutus eſt Picus Mirandulanus in ſua apologia, in defenſione quartæ propoſitionis. Tertia tandem & communis ſententia docet, non ſolùm naturam humanam, verùm etiam angelicam, & irrationalem, aſſumi poſſe à Divinis Perſonis. Unde

Dico primò: natura angelica aſſumptibilis eſt à perſona divina.

Probant aliqui hanc concluſionem ex illo Apoſtoli ad Hebræos 2. *Nuſquam Angelos apprehendit, ſed ſemen Abrahæ*: cùm enim (inquiunt) intentum Apoſtoli, juxta communem Patrum doctrinam, ſit charitatem Dei erga homines per hoc commendare, quòd naturam humanam, non verò angelicam aſſumpſerit, debet neceſſariò ſupponere poſſibilem fuiſſe naturæ angelicæ aſſumptionem; aliàs enim nullum omnino eſſet Apoſtoli argumentum, quia facilè poſſet ei reſponderi, mirum non eſſe quod Deus relictâ naturâ angelicâ, humanam aſſumpſerit, quandoquidem angelica non erat aſſumptibilis. 3.

Verùm licèt hic diſcurſus circa doctrinam Apoſtoli, efficaciter probet naturam Angeli potuiſſe ſaltem ad exiſtentiam divinam aſſumi, non tamen efficaciter concludit, quod ad ſubſiſtentiam Dei aſſumi potuerit; ſufficit enim ad commendandam charitatem Dei erga homines magis quàm erga Angelos, quod licèt natura angelica, potuerit aſſumi ad divinam exiſtentiam, eam tamen de facto ad illam non aſſumpſerit Deus, benè tamen naturam humanam. 4.

Probatur ergo efficaciùs noſtra concluſio ex D. Thoma hîc art. 1 ad 3. ubi poſtquam retulit opinionem quorundam Theologorum aſſerentium naturam angelicam non poſſe in unitatem divinæ perſonæ aſſumi, niſi deſtrueretur propria ejus perſonalitas, idque obſtare ejus incorruptibilitati, impugnat hanc doctrinam dicendo quod hoc non videtur excludere totaliter congruitatem aſſumptionis naturæ angelicæ; *Poteſt enim Deus* (inquit) *producendo novam naturam angelicam, copulare eam ſibi in unitatem perſonæ*. Ex quibus ſic argumenter: Naturam angelicam aſſumi in unitatem divinæ perſonæ, eſt eam aſſumi ad perſonalitatem ſive ad ſubſiſtentiam divinam: Sed ex D. Thoma citato, poteſt natura Angeli aſſumi in unitatem divinæ perſonæ: Ergo & ad ſubſiſtentiam divinam. 5.

Probatur ſecundò concluſio ratione fundamentali. Non aliâ ratione in natura humàna eſt ad aſſumptionem capacitas, niſi quia diſtinguitur realiter à ſua perſonalitate, & conſequenter poteſt illâ vel deſtructâ, vel non conſecutâ, terminari per ſubſiſtentiam Verbi, in qua propria perſonalitas eminenter continetur: At etiam perſonalitas Angeli realiter ab illius natura diſtinguitur: Ergo etiam natura angelica ad divinam poteſt aſſumi ſubſiſtentiam. Major patet, Minor verò (præterquam expreſsè docetur à D. Thoma quodlib. 2. quæſt. 2. art. 4.) poteſt breviter hac ratione ſuaderi. Ratio diſtinguendi ſuppoſitum à natura in hominibus, vel eſt limitatio naturæ, ob quam indiget complemento realiter diſtincto ut exiſtat, vel eſt capacitas receptiva ut quod exiſtentiæ & accidentium, competens immediatè ſuppoſito, & repugnans naturæ, ut aſſerit D. Thomas quodlibeto citato: Sed utraque hæc ratio militat in natura angelica, eſt enim limitata & finita, ac incapax recipiendi ut quod exiſtentiam & accidentia, ſuppoſito quod hæc incapacitas naturæ humanæ conveniat: Ergo eadem ratione 6.

quâ

quâ in homine ſuppoſitum realiter à natura diſtinguitur, in Angelis etiam debet realiter à natura differre.

7. Confirmatur: Quoad diſtinctionem realem exiſtentiæ ab eſſentia, potentiarum à natura, & operationis à principio, nullum eſt diſcrimen inter Angelum & hominem, ut in Tractatu de Angelis oſtenſum eſt: Ergo nec admittendum eſt quoad diſtinctionem perſonalitatis à natura.

Dico ſecundò: natura irrationalis completa, poteſt de potentia abſoluta uniri hypoſtaticè Deo, & ab ipſo aſſumi in unitatem ſuppoſiti.

8. Probatur primò authoritatibus Patrum, Gregorij Nyſſeni orat. catecheticâ cap. 27. aſſerentis omnes naturas eſſe ejuſdem rationis quoad aſſumptionem, & differentiam unius ab alia, nullius eſſe momenti in ordine ad divinam omnipotentiam. Auguſtini libro de vera relig. cap. 19. affirmantis Verbum Divinum potuiſſe aſſumere aliquod corpus æthereum, noſtro viſui accommodatum. Tertulliani libro de carne Chriſti cap. 4. dicentis Verbum Divinum potuiſſe prodire de vacca aut ſue, ſi voluiſſet; ita ut hoc tantùm ſit turpe & indignum Deo, ſi de noſtro ſenſu judicemus Deum, non verò ex rei veritate.

9. Probatur ſecundò ratione: Naturam irrationalem aſſumi ad divinam ſubſiſtentiam, non repugnat, neque ex parte ipſius naturæ, utpote æquè ſeparabilis à propria ſubſiſtentia ac natura humana & angelica: neque ex parte Divinæ Perſonæ, utpote habentis vim infinitam in ratione terminandi: Ergo poteſt talis natura ad ſubſiſtentiam divinam aſſumi.

10. Dices, repugnantiam aſſumptionis talis naturæ peti ex ejus indecentia, indecens enim ac indecorum Deo videtur, naturam irrationalem in concreto de ipſo prædicari, illumque belluam, equum, aut ſuem denominari.

Sed contra primò: Licèt Deum aſſumere naturam irrationalem ſit indecens negativè, & comparativè; id eſt minùs decens quàm quod naturam rationalem aſſumat, id tamen poſitivè & abſolutè indecens eſſe, nullâ ratione probari poteſt: Sed hoc ſecundo modo indecens eſſe debebat, ut repugnaret de potentia abſoluta: Ergo titulo indecentiæ non repugnat abſolutè, quod Deus naturam irrationalem aſſumat.

Secundò, In nobis ductum rationis ſine fidei regula ſequentibus, indecens majeſtati divinæ appareret, Verbum noſtram carnem aſſumere, flagellari, conſpui, & mori; & tamen indecens verè non eſt, nec divinæ majeſtati repugnans: Ergo quamvis nobis indecens appareat, Deum naturam irrationalem aſſumere, tamen indecens verè non eſſet, ſi Deus id facere decreviſſet.

Tertiò, Corpus quod in triduo unitum Verbo remanſit, irrationale & inſenſibile fuit, & tamen in tali unione nulla indecentia invenitur: Ergo in unione cum natura irrationali, nulla datur indecentia Dei majeſtati repugnans.

11. Hinc deducitur alia ratio, eaque efficaciſſima, pro noſtra concluſione: Nam corpus Chriſti poſt mortem manſit in ſepulchro, Verbo Divino hypoſtaticè unitum: Sed tale corpus poſt mortem fuit naturæ irrationalis: Ergo natura irrationalis eſt capax unionis hypoſtaticæ. Minor patet, nam corpus Chriſti in ſepulchro non erat naturæ viventis: Ergo nec ſenſibilis, nec rationalis. Major verò ſuadetur primò ex illo communi axiomate, aſſerente Verbum nunquam dimiſiſſe quod ſemel aſſumpſit, quod quantùm ad partes principales omnes admittunt: Ergo corpus quod eſt una ex partibus principalibus naturæ humanæ, nunquam fuit à Verbo dimiſſum, ſubindeque illi unitum manſit in ſepulchro. Secundò, de fide eſt Chriſtum pro nobis ſepultum fuiſſe, ut conſtat ex illis verbis Symboli, *Paſſus & ſepultus eſt*: Sed hoc verum eſſe non poteſt, niſi Verbum ut hypoſtaticè unitum alicui ex partibus naturæ humanæ, fuerit in ſepulchro: Ergo Verbum hypoſtaticè unitum alicui humanæ naturæ parti, manſit in ſepulchro: Sed non ut unitum animæ, nam ſic deſcendit ad inferos: Ergo ut unitum hypoſtaticè corpori.

12. Reſpondent Adverſarij, quod licèt corpus Chriſti in triduo, actu rationalis naturæ non eſſet, dicebat tamen ordinem ad animam rationalem, ſicque erat in potentia pars rationalis naturæ, & ex hoc capax unionis hypoſtaticæ cum Verbo: natura verò irrationalis, de qua eſt quæſtio, nec actu, nec in potentia eſt pars rationalis naturæ, & idcircò incapax eſt aſſumptionis.

13. Sed contra primò: Falſum eſt corpus Chriſti mortuum dicere ordinem ad animam rationalem, cùm enim reünio animæ cum corpore, ſupernaturalis ſit, non poteſt à corpore ſeparato ab anima exigi: Ergo ſine tali ordine ſalvatur aſſumptibilitas à Perſona Divina, ſubindeque natura irrationalis, ordinem ad naturam rationalem non dicens, aſſumptibilis erit à Deo.

14. Secundò, Eſto demus materiam corporis Chriſti, Verbo unitam in ſepulchro poſt mortem, ordinem dicere ad animam rationalem; compoſitũ tamen ex materia & forma cadaveris, talem ordinem non dicit: Sed hoc compoſitum fuit unitum hypoſtaticè Verbo in ſepulchro: Ergo irrationalis natura ordinem ad rationalem non dicens, capax eſt unionis hypoſtaticæ cum Verbo. Major eſt certa, nam compoſito ex materia & forma cadaveris repugnat unio cum anima rationali, aliàs idem corpus eſſe poſſet ſimul vivens & ſimul mortuum, quod implicat: Ergo in tali compoſito non datur ordo ad animam rationalem, nec ad rationalem naturam. Minor autem ſic oſtenditur: Materia ſola non manſit unita Verbo poſt mortem, tum quia in veriori ſententia implicat materiam exiſtere ſine forma: tum etiam quia ſaltem ſine miraculo materia nequit exiſtere ſeparata ab omni forma: non ſunt autem multiplicanda miracula ſine neceſſitate, & urgentiſſimo fundamento, quod in præſenti non reperitur: Ergo materia manſit unita Verbo ſub aliqua forma ſubſtantiali: Sed non ſub alia quàm forma cadaveris: Ergo compoſitum ex materia & forma cadaveris fuit unitum hypoſtaticè Verbo in ſepulchro.

15. Confirmatur: Corpus Chriſti poſt mortem fuit ejuſdem rationis cum corporibus aliorum hominum poſt ſeparationem animæ, tum quia ad oppoſitum aſſerendum, nullum adeſt fundamentum; tum etiam quia corpus Chriſti viventis eſt ejuſdem rationis cum corporibus aliorum hominum, & conſequenter idem aſſerendum eſt de corpore Chriſti mortui, ac de corporibus aliorum hominum poſt mortem: Sed corpora aliorum hominum, factâ ſeparatione animæ rationalis ab illis, ſunt compoſita ex materia & forma cadaveris: Ergo corpus Chriſti poſt mortem eſt etiam ex materia & forma cadaveris compoſitum; & conſequenter compoſitum coaleſcens ex materia & forma cadaveris, fuit unitum hypoſtaticè Verbo, ſubindeque natura irrationalis ordinem ad animam rationalem non dicens, aſſumptibilis eſt à Deo.

16. Dices, quod licèt huic compoſito, ratione formæ repugnet ordo ad animam rationalem, & eſſe partem rationalis naturæ, materia tamen illius poteſt cum anima rationali, naturam rationalem componere; & hoc ſufficere ut compoſitum ex materia, & illa forma, capax ſit unionis hypoſtaticæ cum Verbo.

17. Sed contra: Etiam equi materia & cujuſvis alterius irrationalis naturæ, denudata à propria forma, poteſt uniri cum anima rationali, & illi unita componere naturam rationalem; cùm materia ſublunarium ſit quantùm eſt de ſe ad omnem ſublunarem formam indifferens, & potens illam recipere: Ergo ſi compoſitum ex materia & forma cadaveris, capax redditur aſſumptionis à Verbo, & unionis hypoſtaticæ cum illo, ratione materiæ potentis cum anima rationali componere naturam rationalem, in omni natura irrationali erit capacitas ad unionem hypoſtaticam cum Verbo, aut alia Perſona Divina.

§. II.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

18. OBjicies primò contra primam concluſionem: In Angelis non diſtinguitur realiter perſonalitas à natura: Sed ſublata reali diſtinctione perſonalitatis à natura, illa aſſumptibilis non eſt: Ergo natura angelica ad divinam non poteſt aſſumi perſonalitatem. Minor patet ex ſuprà dictis, Major verò ſuadetur ex D. Thoma 1. p. quæſt. 3. art. 3. ubi docet in ſubſtantiis ſeparatis ac ſimplicibus, ſeu ex materia & forma non compoſitis, ſuppoſitum non diſtingui à natura: Sed Angeli ſunt ſubſtantiæ ſimplices & compoſitionis ex materia & forma expertes: Ergo in ipſis ſuppoſitum non diſtinguitur realiter à natura. Unde idem S. Doctor 4. contra Gent. cap. 55. probat convenientius fuiſſe Verbum aſſumere naturam humanam, quàm angelicam, quia aſſumptio naturæ à Deo eſt in perſona, non in natura: in homine autem aliud eſt natura, aliud perſona, quia eſt ex materia & forma compoſitus, non autem in Angelo qui immaterialis eſt.

19. Reſpondeo negando Majorem, ad cujus probationem dicendum, ſuppoſitum poſſe dupliciter ſumi, nempe pro ſubſtantia individua omninò incommunicabili, ſeu pro compoſito ex natura & ſubſiſtentia, quod ſuppoſitum metaphyſicum ſeu formale appellatur; & pro individuo naturæ, quod dicitur ſuppoſitum logicum, ſeu radicale, quia natura individua & ſingularis, eſt radix & fundamentum ſubſiſtentiæ & perſonalitatis. Cùm ergo S. Doctor locis citatis aſſerit in ſubſtantijs ſpiritualibus non diſtingui ſuppoſitum à natura, non loquitur de ſuppoſito in prima, ſed ſecunda acceptione, id eſt de individuo, quod in Angelis non diſtinguitur à natura; quia in natura angelica non eſt aliud principium radicale à quo deſumatur gradus ſpecificus, & aliud à quo ſumatur ſingularitas, ſicut in rebus corporeis, in quibus ratio ſpecifica ſumitur à forma, & ſingularitas à materia, ſignatâ quantitate. Ita Cajetanus, Medina, Alvarez, Nazarius, Cipullus, & communiter noſtri Thomiſtæ S. Doctorem interpretantur.

20. Verùm licèt hæc interpretatio legitima ſit, illi tamen obſtare videtur primò, quod S. Thomas locis citatis aſſerat formas ſpiritales completas, quia individuantur ſeipſis, eſſe ſuppoſita ſubſiſtentia: nam ſuppoſitum ſubſiſtens, eſt ſuppoſitum metaphyſicè ſumptum, ſeu ſubſtantia individua omninò incommunicabilis: Ergo Doctor ſanctus locis citatis, ſuppoſitum metaphyſicè non logicè uſurpat, & nomine ſuppoſiti non individuum naturæ, ſed ſubſtantiam ultimò terminatam, completam, & incommunicabilem intelligit.

21. Secundò, ex non diſtinctione ſuppoſiti à natura in Angelis, infert D. Thomas naturam humanam eſſe magis aſſumptibilem à Verbo, quàm angelicam: Sed ſi perſonalitas à natura angelica realiter diſtingueretur, quamvis ſingularitas non diſtingueretur ab illa, inepta eſſet hæc illatio, cùm aſſumptibilitati naturæ non repugnet ſingularitas, ſed ſubſiſtentia vel perſonalitas: Ergo prædicta interpretatio menti D. Thomæ non congruit.

22. Tertiò, D. Thomas locis citatis diſcrimen ſtatuit inter ſimplicia & compoſita, quoad hoc quod eſt ſuppoſitum diſtingui à natura: Sed ſi nomine ſuppoſiti intelligeret individuum, tale diſcrimen non ſubſiſteret: Ergo &c. Sequela Minoris probatur: Individuatio in homine non diſtinguitur realiter à natura: Ergo ſi nomine ſuppoſiti intelligatur individuum, falsò D. Thomas aſſereret in compoſitis ex materia & forma ſuppoſitum realiter diſtingui à natura, ſecùs autem in ſimplicibus, & conſequenter non ſubſiſteret diſcrimen ab illo ſtatutum inter ſimplicia & compoſita.

23. Verùm licèt hæc difficilia & urgentia ſint, veritati tamen prædictæ ſolutionis, ſeu interpretationis, ſi rectè intelligatur, nequaquam præjudicant. Ad primum enim reſpondeo primò, formas ſeparatas à materia eſſe ſuppoſita ſubſiſtentia, ſumptâ ſubſiſtentiâ pro irreceptibilitate in materia, & incommunicabilitate alteri individuo; non autem ſumptâ ſubſiſtentiâ pro perfeitate incommunicabilitatis alteri tanquam ſuppoſito; hæc enim cum nulla natura creata poteſt identificari, ut ex D. Thoma vidimus. Vel ſecundò dici poteſt, formas ſeparatas à materia, eſſe per ſeipſas ſuppoſita ſubſiſtentia ut quo & radicaliter, non autem ut quod & formaliter; quia natura non ſubſiſtit ut quo, nec (ut ita loquar) radicat ſubſiſtentiam, niſi ut individua; eſt autem hæc differentia inter formas ſeparatas, & illas quæ receptibiles ſunt in materia, quod formæ ſeparatæ ſeipſis individuantur, formæ verò receptibiles, per materiam ſignatam quantitate, ut ſuprà dicebamus; & ideò formæ ſeparatæ ſeipſis ſubſiſtunt ut quo, & ſeipſis ſubſiſtentiam, ut ita dicam, radicant: formæ verò receptibiles, nec radicant ſubſiſtentiam, nec ut quo ſubſiſtunt ſeipſis, ſed per aliquid ab illis diſtinctum.

24. Ad ſecundum nego ſequelam Minoris: cùm enim identitas ſubſiſtentiæ cum natura obſtet aſſumptibilitati, quo major eſt, magis obſtat; & quo minor, obſtat minùs; quia ergo in Angelis, etſi ſubſiſtentia ſumpta formaliter, diſtinguatur à natura; ſumpta tamen in radice, non diſtinguitur ab illa: in homine verò, utpote ex materia & forma compoſito, perſonalitas tam formaliter quàm radicaliter ſumpta, à natura diſtinguitur, rectè infert S. Doctor naturam humanam magis aſſumptibilem eſſe quàm angelicam; etſi tam in Angelis, quàm in hominibus, ſubſiſtentia ſeu perſonalitas, formaliter ſumpta, realiter diſtinguatur à natura.

25. Ad tertium nego etiam ſequelam Minoris, & ad illius probationem, diſtinguo Antecedens: Individuum in homine non diſtinguitur realiter

à natura, pro formali individuationis, concedo Antecedens: pro radice, nego Antecedens, & Conſequentiam. Nam etſi in compoſitis ex materia & forma individuum formaliter ſumptum identificetur realiter cum natura, quia tamen radix & fundamentum illius eſt materia ſignata quantitate, & hæc realiter à natura diſtinguitur, fit quod individuatio radicaliter ſumpta in illis realiter differat à natura; in ſimplicibus verò non ita, quia in illis principium individuationis non ſumitur ab aliquo intrinſeco, nec ab aliquo realiter ab eorum natura diſtincto, ſed naturæ illorum ſeipſis individuantur, quia ſunt formæ per ſe ſubſiſtentes, & irreceptibiles in materia.

26. Objicies ſecundò contra primam & ſecundam concluſionem: D. Thomas hîc quæſt. 4. art. 1. corpus articuli ſic concludit: *Vnde relinquitur quod ſola natura humana ſit aſſumptibilis*: Ergo juxta doctrinam D. Thomæ, neque natura angelica, neque natura irrationalis, aſſumptibiles ſunt, particula enim excluſiva *ſolùm*, alias naturas videtur ab aſſumptibilitate excludere.

27. Reſpondeo D. Thomam ibi loqui de aſſumptibilitate ſecundùm congruentiam, quæ quidem naturæ humanæ perfectè competit, non verò angelicæ, aut irrationali: nam ut egregiè ibidem diſcurrit idem S. Doctor, in natura aſſumptibili triplex reperiri poteſt congruentia, nempe dignitatis, neceſſitatis, & univerſalitatis, ſeu extenſionis; nulla verò ex his tribus congruentijs in natura irrationali invenitur, cùm illa nec intellectualis ſit, nec indigeat redemptione, nec omnes gradus univerſi in ea reperiantur: in natura autem angelica reperitur quidem congruentia dignitatis, cùm in linea intellectuali perfectiſſima ſit, ſed illi deeſt congruentia neceſſitatis, cùm peccatum Angeli irremiſſibile ſit, & congruentia univerſalitatis, ſeu extenſionis, cùm in eo ſolus gradus intellectualis reperiatur: in homine verò omnes inveniuntur, cùm natura humana & intellectualis ſit, & redemptionis capax & indigens, atque in homine omnes gradus univerſi quodammodo contineantur; intelligit enim cum Angelis, vivit cum plantis, ſentit cum animalibus, & exiſtit cum lapidibus & alijs inanimatis: unde aſſumpto homine, quodammodo totum univerſum aſſumitur, ſicut evangelium omni creaturæ quodammodo prædicatur, cùm homini annuntiatur, ut ait Gregorius magnus homil. 29. in Evang. explicans illa verba Chriſti ad Diſcipulos, *Euntes in mundum univerſum, prædicate Evangelium omni creaturæ*. De quo plura diximus diſp. 3. art. 1. concluſ. 1. & 3.

28. Objicies tertiò contra ſecundam concluſionem: Quod dedecet Deum, non eſt poſſibile: Sed aſſumere naturam irrationalem ad divinam ſubſiſtentiam, v. g. naturam equi, dedecet Deum: Ergo eſt impoſſibile. Major eſt D. Anſelmi lib. 2. cur Deus homo cap. 4. & 5. & ratio eſt quia operari aliquid indecens, non eſt prudentis & ſapientis. Minor verò probatur ex indecentiſſima communicatione idiomatum quæ ſequeretur ex tali aſſumptione: ſicut enim ex aſſumptione naturæ humanæ, inter Deum & hominem fit talis communicatio idiomatum, ratione cujus dicitur de Deo quod ſit homo & riſibilis; ita ex aſſumptione naturæ equi, ſequeretur dici poſſe de Deo quod eſſet equus & hinnibilis.

29. Reſpondeo negando Minorem, Deus enim aſſumendo naturam irrationalem equi v. g. ſapienter & prudenter id præſtaret, quia illi non deeſſent motiva ad id faciendum ſufficientia, ſcilicet vel ad ſuperbiam humanâ confundendam (ſicut ad confundendam ſuperbiâ Luciferi & malorum Angelorum aſſumpſit naturam humanam) vel ad oſtendendum ſuam potentiam. Ad probationem in contrarium dicendum quod ſicut nulla eſt indecentia in eo quod Deus, aſſumptâ naturâ humanâ, dicatur homo, paſſibilis, & mortalis, ac mortuus, paſſus, & crucifixus: ita neque quod aſſumptâ naturâ equi, diceretur equus, & hinnibilis. Sanè cùm à natura divina (ut optimè argumentatur Nyſſenus paragrapho præcedenti citatus) ex æquo diſtet omnis creatura, ſi eſſet indecens Deo naturæ irrationalis aſſumptio, dedeceret ſimiliter ipſum naturam humanam aſſumpſiſſe. Monet tamen prudenter Cajetanus, quod licèt Deus abſque ullo ſuæ majeſtatis dedecore, viliſſimis etiam creaturis hypoſtaticè uniri poſſit, abſtinendum tamen eſt à deſcenſu in particulari, propter periculum infirmitatis noſtræ.

30. Objicies quartò: Natura quæ non poteſt elevari ad videndum Deum, & ipſum amandum, nequit ad eſſe ſubſiſtentiæ ipſius aſſumi: Sed natura irrationalis non poteſt elevari ad videndum Deum, & ipſum amandum; aliàs enim eo ipſo fieret rationalis, ſive intellectualis: Ergo nec ad ſubſiſtendum ſubſiſtentiâ divinâ. Major probatur primò, operari ſequitur ad eſſe, juxta ipſius proportionem: Ergo ad eſſe divinum, conſequitur operari divinum, & conſequenter natura incapax elevationis ad operari divinum, quale eſt Deum videre, & ipſum amare, erit etiam incapax aſſumptionis ad divinum eſſe.

31. Secundò, Quod ad minus non eſt potens, à fortiori ad majus eſt impotens: Sed majus eſt naturam creatam aſſumi à Deo ad ſubſiſtendum divinâ ſubſiſtentiâ, quàm ad videndum & amandum Deum, ut docet expreſsè D. Thomas hîc art. 1. ad 2. dicens: *Major & perfectior eſt unio ad Deum ſecundùm eſſe perſonale, quàm quæ eſt ſecundùm operationem*: Ergo natura quæ non poteſt elevari ad videndum Deum, & ipſum amandum, nequit ad eſſe ſubſiſtentiæ ipſius aſſumi.

32. Reſpondeo negando Majorem, cujus falſitas cõſpicitur ex corpore Chriſti in triduo, quod manſit unitum Verbo, & tamen erat incapax elevationis ad videndum Deum & ipſum amandum, aliaſque operationes divinas exercendas. Unde ad primam probationem dicendum, quod operari ſequitur ad eſſe eſſentiæ, vel ad eſſe formale, tanquam ad principium quo: quare juxta illius proportionem conſequitur operatio, vel naturalis, ſi eſſe naturale ſit, vel ſupernaturalis, ſi eſſe ſit ſupernaturale: ad eſſe autem perſonale non ſequitur operatio, ſed tantùm ut conditio ad operationem ſe habet: unde ſi eſſe vel natura quam ſubſiſtentia modificat, non ſupernaturalis, ſed naturalis eſt, non conſequitur operatio ſupernaturalis, ſed naturalis, ſuſtentata mediatè à ſubſiſtentia ſupernaturali, à qua ipſa natura immediatè ſuſtentatur.

33. Ad ſecundam probationem, diſtinguo Majorem: Si majus & minus ejuſdem ordinis ſint, vel unum in alio includatur, vel unum aliud neceſſariò ſupponat, concedo Majorem. Si diverſi ordinis ſint, & nullatenus ſubordinata, nego Majorem, & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Nam licèt videre Deum, minus ſit quàm hypoſtaticè ipſi uniri, non tamen ſunt ejuſdem ordinis, nec ordinatè ſe habent, & ideò ex incapacitate ad viſionem quæ minus bonum eſt, non rectè colligitur incapacitas ad unio-

nem hypoſtaticam quæ eſt majus bonum: ſicut volare minus bonum eſt, quàm intelligere, & tamen cum incapacitate ad volandum, ſtat capacitas ad intelligendum in homine.

34. Objicies quintò: Natura incapax ſanctitatis, eſt etiam incapax unionis hypoſtaticæ cum Deo: Sed natura irrationalis, ſanctitatis capax non eſt: Ergo etiam incapax eſt unionis hypoſtaticæ cum Deo. Minor patet, Major verò probatur. Subjectum incapax effectûs formalis formæ, eſt etiam incapax formæ: Sed unio hypoſtatica cum Deo habet pro effectu formali ſanctificationem naturæ quæ ipſi conjungitur: Ergo natura incapax ſanctificationis, eſt etiam incapax unionis hypoſtaticæ cum Deo.

35. Reſpondeo negando Majorem, ad cujus probationem, diſtinguo Majorem: Subjectum incapax effectûs formalis primarij, eſt etiam incapax formæ, concedo Majorem. Subjectum incapax effectûs formalis ſecundarij, nego Majorem, & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Stat ergo capacitas ſubjecti ad formam, cum incapacitate ad effectum formalem ſecundarium, ut conſtat in anima Chriſti capaci gratiæ habitualis, quæ tamen incapax eſt filiationis adoptivæ, quæ à gratia habituali præſtatur: unde cùm perſona divina unita naturæ creatæ, non habeat pro effectu formali primario, illam gratam & ſanctam conſtituere, ſed illam reddere ſubſiſtentem, natura capax iſtius effectûs vel quaſi effectûs formalis, etſi incapax ſit ſanctitatis, capax eſt unionis hypoſtaticæ cum Deo.

36. Pro completa hujus difficultatis intelligentia, obſervandum eſt, quod ſi perſona divina aſſumeret naturam irrationalem, non uniretur illi in ratione perſonæ, ſed ſolùm in ratione hypoſtaſis; quia natura irrationalis perſonalitatis capax non eſt, cùm perſonalitas non reperiatur niſi in rationali natura, ut patet ex definitione perſonæ, quæ definitur *rationalis naturæ individua ſubſtantia.*

ARTICVLVS II.

An etiam ſubſtantia incompleta & partialis, ſit aſſumptibilis à Divina Perſona?

QVatuor ſub hoc titulo involvuntur difficultates breviter hîc reſolvendæ. Prima eſt, an materia prima ſine forma ſubſtantiali ad divinam ſubſiſtentiam aſſumi poſſit? Secunda, an forma corruptibilis & materialis, ſeparata à materia, poſſit uniri hypoſtaticè Deo, ſeu ad divinam ſubſiſtentiam & exiſtentiam aſſumi? Tertia, an anima rationalis à corpore ſeparata, ſit à Deo aſſumptibilis? Quarta, an partes integrales, putà manus, caput, brachium, quandiu ſunt unitæ toti compoſito, poſſint aſſumi, non aſſumpto ipſo compoſito?

§. I.

Prima difficultas reſolvitur, & materiam primam ſine forma ſubſtantiali non poſſe aſſumi ad divinam ſubſiſtentiam probatur.

37. DIco primò: implicat materiam primam aſſumi ad divinam ſubſiſtentiam ſine forma ſubſtantiali. Ita contra Suarem, alioſque Recentiores, communiter docent Thomiſtæ, excepto Banne, qui 1. p. quæſt. 66. art. 1. dubio 2. oppoſitam ſententiam ut probabilem amplexus eſt.

Probatur concluſio ratione fundametali ex principiis Philoſophiæ Thomiſticæ deſumpta: Ut enim cum S. Doctore 1. p. quæſt. 66. art. 1. quæſt. 4. de potentia art. 1. & quodlib. 3. art. 1. docent omnes ejus Diſcipuli, implicat materiam primam exiſtere ſine forma: Sed quod implicat exiſtere, etiam implicat ſubſiſtere: Ergo implicat materiam primam ſubſiſtere ſine forma ſubſtantiali, & conſequenter implicat quod ſine ulla forma aſſumatur ad divinam ſubſiſtentiam. Minor cum utraque conſequentia patet, Major autem probari ſolet à noſtris Thomiſtis in phyſica ex eo quod materia prima eſt pura potentia, ideòque eſſentialiter improportionata ut participet actum ultimũ, qualis eſt exiſtentia, niſi mediante formâ.

Reſpondet Bannez ubi ſuprà, quod etſi repugnet materiam primam ſine forma ſubſtantiali actuari per exiſtentiam creatam, quia hæc eſt effectus formæ ſubſtantialis, non tamen implicat quod ſine forma ſubſtantiali exiſtat per exiſtentiam divinam, quæ cùm effectus formæ ſubſtantialis non ſit, non eſt cur eſſentialiter eam ſupponat, ut communicetur materiæ: ſufficit autem quod materia prima ſine forma ſubſtantiali poſſit exiſtere per exiſtentiam divinam, ut ſine illa poſſit per divinam ſubſiſtentiam ſubſiſtere. 38.

Sed contra primò: D. Thomas infrà quæſt. 6. art. 1. docet Verbum aſſumpſiſſe carnem mediante animâ: Ergo ſentit materiam primam non ſolùm in exiſtendo per exiſtentiam creatam, ſed etiam in exiſtendo per exiſtentiam divinam dependere à forma ſubſtantiali, & conſequenter ſicut juxta D. Thomam materia prima ſine forma ſubſtantiali non poteſt de potentia abſoluta exiſtere per exiſtentiam creatam, ita nec per divinam & increatam. 39.

Secundò, Quòd materia ſine forma nequeat exiſtere, non provenit ex eo quod exiſtentia ſit effectus ſecundarius formæ ſubſtantialis, ſed quia eſt pura potentia, ac per conſequens eſſentialiter improportionata ut participet actum ultimum, qualis eſt exiſtentia, niſi mediante formâ, ut ſuprà dicebamus: At hæc ratio non minùs militat reſpectu exiſtentiæ divinæ, quàm reſpectu exiſtentiæ creatæ: Ergo ſicut implicat materiam primã ſine forma ſubſiſtentiali actuari per exiſtentiã creatam, ita repugnat ſine illa exiſtere per divinã. 40.

Dices, Eſto repugnet materiam primam, omni formâ ſubſtantiali denudatam, exiſtere per exiſtentiam increatam, non repugnat tamen quod ipſa, ut formæ ſubſtantiali conjuncta, per exiſtentiam increatam exiſtat, formâ exiſtente per exiſtentiam creatam: Ergo poterit aſſumi ad ſubſiſtendum ſubſiſtentiâ divinâ, formâ ſubſtantiali ad eandem ſubſiſtentiam non aſſumptâ. 41.

Sed contra: Nulla pars actu aliis partibus unita, poteſt aſſumi ad divinam ſubſiſtentiam, aliis partibus non aſſumptis; quia nimirum non poteſt aſſumi ad divinam ſubſiſtentiã, niſi ratione totius priùs ſubſiſtentis per illam, ut paragrapho 3. dicemus: Ergo ſi materia prima ab omni forma ſeparata, aſſumi nequeat ad divinam ſubſiſtentiã, nullatenus ad eã aſſumi poterit, ipsâ formâ nõ aſsũptâ. 42.

Argumenta quæ Suarez & alij Recentiores contra hanc concluſionem opponunt, ſumuntur ex eo quod materia prima poteſt ſine forma exiſtere & ſubſiſtere, de potentia abſoluta, ſubindeque ad ſubſiſtentiam divinam, etiam ſine forma, aſſumi. Verùm cùm hæc difficultatem merè philoſophicam tangant, hîc prætermittuntur, ne in quæſtionibus philoſophicis immoremur. 43.

44. Bannez verò loco citato in favorem ſuæ ſententiæ ſic arguit primò: De facto exiſtentia divina ob ſuam infinitatem eſt communicata humanitati Chriſti, ſine receptione in illa, terminando dependentiam quam humanitas à propria exiſtentia haberet: Ergo poterit etiam uniri materiæ primæ, illamque exiſtentem reddere.

Secundò, Perſonalitas Verbi complet dependentiam quam humanitas haberet à perſonalitate finita, niſi à Deo aſſumeretur: Ergo poteſt complere dependentiam quam materia habet à forma ſubſtantiali quantùm ad exiſtendum, ſubindeque illam reddere exiſtentem ſine forma.

Tertiò, Divina eſſentia, quia eſt infinita in linea intelligibili, ſupplet reſpectu intellectûs vicem formæ intelligibilis in ordine ad intellectionem: Ergo cùm etiam ſit infinita in linea exiſtentiæ, poteſt reſpectu materiæ vicem formæ ſupplere in ordine ad exiſtendum.

45. Hæc tamen parùm urgent, & facilè dilui poſſunt. Ad primum enim, conceſſo Antecedente, diſtinguo Conſequens: Ergo poterit uniri materiæ primæ, ſine forma, nego Conſequentiam: unitæ formæ ſubſtantiali, concedo Conſequentiam. Quod autem ſine forma non poſſit materia prima exiſtere per exiſtentiam divinam, non provenit ex limitatione exiſtentiæ, vel ſubſiſtentiæ divinæ, ſed quia materia ſine forma eſt incapax exiſtendi, ut docet D. Thomas locis ſuprà citatis.

Ad ſecundum, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam, nam etſi ex illo antecedente ſequatur poſſe Deum ſupplere dependentiam materiæ à ſubſiſtentia creata, quia in hoc nulla imperfectio phyſicè informationis involvitur; ex illo tamen inferri nequit, Deum poſſe ſupplere dependentiam quam materia habet à forma in ordine ad exiſtendum, quia talis dependentia ſine phyſica informatione ſuppleri nequit.

Ad tertium, nego etiam Conſequentiam, & paritatem; nam licèt eſſentia divina poſſit abſque informatione gerere munus ſpeciei, reſpectu intellectûs beati, in ordine ad viſionem beatificam, ut in Tractatu de viſione beata fusè declaravimus: non poteſt tamen abſque imperfectione informationis, reſpectu materiæ, vicem formæ ſupplere in ordine ad exiſtendum.

Diſp. 2. art. 3.

§. II.

Secunda & tertia difficultas, de anima rationali ſeparata à corpore, & de forma corruptibili à materia ſeparata, breviter reſolvuntur.

46. DIco ſecundò: animam rationalem à corpore ſeparatam, eſſe unibilem Deo & ab ipſo aſſumptibilem.

Probatur breviter: Animæ rationali hoc ſpeciale & proprium eſt, quòd cùm producatur à ſolo Deo per creationem, habet ſubſiſtentiam & exiſtentiam ſibi propriam, per quam ſubſiſtit & exiſtit ut quod, ſaltem quando eſt ſeparata à corpore: Ergo poterit perſona divina aſſumere animam rationalem ſeparatam à corpore, deſtruendo propriam ſubſiſtentiam & exiſtentiam connaturalem, & loco illius ſubſtituendo ſubſiſtentiam & exiſtentiam divinam & increatam. Vel etiam poteſt Deus creare animam rationalem, & impedire ne ab illa reſultet propria exiſtentia & ſubſiſtentia, ut loco illius ſubrogetur perſonalitas & exiſtentia divina.

Confirmatur: De fide eſt animam Chriſti manſiſſe in triduo Verbo Divino unitam, & ſubſiſtentem per ſubſiſtentiam divinam: Ergo anima rationalis à corpore ſeparata, eſt unibilis Deo, & ab ipſo aſſumptibilis.

Dices, Unio ſubſtantialis cum Deo, aut eſt in unitatem perſonæ, aut in unitatem ſuppoſiti? Sed nullo ex his modis poteſt anima rationalis Deo uniri: Ergo non eſt ab illo aſſumptibilis. Major videtur certa, quia alius modus unionis cum Deo in ratione ſubſiſtentis, non eſt huc uſque aſſignatus. Minor verò probatur. Perſona eſt rationalis naturæ individua ſubſtantia, & ſuppoſitum individua ſubſtantia naturæ ſubſtantialis: Sed anima rationalis natura non eſt: Ergo Verbum, ut in illa ſubſiſtens, nec ſuppoſitum, nec perſona eſſe poteſt. 47.

Reſpondeo primò, unionem animæ rationalis cum Deo eſſe in unitatem perſonæ, non adæquatè & completè, ſed inadæquatè & incompletè, eò quòd anima rationalis non ſit adæquatè, ſed inadæquatè natura. 48.

Vel ſecundò reſponderi poteſt, eſſe unionem cum Deo in unitatem ſubſiſtentiæ, quæ unitas ſuppoſiti vel perſonæ non ſit, ex defectu completionis: Sicut etiam datur, in probabiliori ſententia, ſubſiſtens abſolutum in Deo, quod ſuppoſitum non eſt, nec perſona, quia communicabile.

Dico tertiò: Satis probabile eſt, formas corporeas & materiales poſſe ſupernaturaliter conſervari, & exiſtere ſeparatas à materia, ſubindeque aſſumi à Deo. Ita Medina, Alvarez, Cipullus, & alij ex noſtris Thomiſtis, contra Cabreram & Nazarium. 49.

Probatur: Hujuſmodi formæ non magis videntur dependere in eſſe & conſervari à materia in qua recipiuntur, quàm accidentia à ſubjecto à quo ſuſtentantur: Ergo ſicut accidentia poſſunt divinitùs ſeparari à ſubjecto, & recipere aliquem modum per ſe exiſtendi, ut patet in quantitate panis in Sacramento Euchariſtiæ: Ita etiam formæ materiales & corporeæ, licèt dependeant connaturaliter à materia in eſſe & conſervari, poterunt tamen ſupernaturaliter ab illa ſeparari, & recipere modum aliquem ſubſiſtendi, ſimilem illi quem habebant quandiu erant unitæ materiæ; ſubindeque hujuſmodi formæ corporeæ, ſeparatæ divinitùs à materia, poterunt Deo hypoſtaticè uniri, quia ſubſiſtentia divina poterit ſupplere talem modum ſubſiſtendi, quem poſſunt à Deo recipere, cùm illum eminenter contineat.

Dices primò: D. Thomas 1. part. quæſt. 70. art. 2. 3. & 6. hoc diſcrimen inter animam rationalem & formas corporeas ſtatuit, quòd illa eſt per ſe ſubſiſtens, ſecùs autem aliæ formæ: Sed ſi formæ corporeæ à materia ſeparatæ poſſent ſubſiſtere ut quod, non ſtaret hæc differentia: Ergo formæ ſubſtantiales corporeæ ſeparatæ à materia, non ſunt capaces ſubſiſtendi ut quod, nec per conſequens poſſunt aſſumi à Deo, & per ejus ſubſiſtentiam ſubſiſtere. Major patet, ſequela verò Minoris probatur. Anima rationalis conjuncta corpori, ſolùm ſubſiſtit ut quo, ſeparata autem ſubſiſtit ut quod: Sed forma corporea in ſtatu conjunctionis ſubſiſtit ut quo, eſt enim corpori ratio exiſtendi & ſubſiſtendi: Ergo ſi ſeparata poteſt ſubſiſtere ut quod, nullum erit inter illam & animam rationalem diſcrimen. 50.

Reſpondeo, conceſſa Majori, negando ſequelam Minoris: Tum quia (ut plures D. Thomæ Diſcipuli probabiliter docent) anima rationalis corpori conjuncta, non ſolùm ſubſiſtit ut quo, ſed 51.

etiam ut quod immediatè, quod formæ corporeæ non convenit. Tum etiam quia (esto anima rationalis conjuncta corpori, tantùm subsistat ut quo) est tamen, etiam ut materiæ conjuncta, independens ab illa quoad esse; forma autem corporea, conjuncta materiæ, ab illa quoad esse dependet. Præterea, quòd anima rationalis subsistat ut quod à corpore separata, ei convenit adæquatè ab intrinseco, secùs autem formæ corporeæ: Cùm enim subsistentia ipsi conveniat solùm ex suppositione conservationis in statu separationis, & talis conservatio non ab intrinseco, sed ab extrinseco solùm, & præter illius exigentiam ei conveniat, etiam subsistere ut quod in statu separationis, non ab intrinseco, sed solùm ab extrinseco, & præter illius exigentiam, ipsi competit; & ita semper subsistit discrimen à D. Thoma assignatum inter formam corpoream, & animam rationalem.

52. Dices secundò: Esto forma substantialis corporea, possit divinitùs à materia separari, & sic separata subsistere, tamen in tali statu non potest subsistere per subsistentiam totalem, sed duntaxat partialem: At divina personalitas non potest supplere vices subsistentiæ partialis: Ergo nequit reddere subsistentem formam substantialem corpoream à materia separatam. Minor patet, Deus enim non potest supplere vices partis, cùm de ratione partis sit esse quid incompletum & imperfectum. Major etiam videtur manifesta, nam subsistentia consequens ad entitatem partialem, qualis est forma separata à materia, non potest esse totalis, sed duntaxat partialis.

53. Respondeo primò, negando Majorem: Sicut enim subsistentia quâ anima rationalis à corpore separata subsistit, quamvis sit subsistentia entitatis partialis, non est subsistentia partialis, quia ad hoc requirebatur, quod posset cum alia subsistentia componere subsistentiam totalem: Ita subsistentia quâ subsisteret forma corporea à materia separata, quamvis esset subsistentia entitatis partialis, non esset tamen subsistentia partialis, quia non posset cum alia subsistentia componere subsistentiam totalem.

54. Secundò responderi potest, datâ Majori, distinguendo Minorem: Divina personalitas non potest vices gerere subsistentiæ partialis, quantùm ad rationem partis, concedo Minorem. Quoad rationem subsistentiæ, sine imperfectione partis, nego Minorem, & Consequentiam. Sicut enim Deus uniri potest animæ rationali à corpore separatæ, & de facto Verbum Divinum illi in triduo hypostaticè fuit unitum, & anima Christi fuit subsistens subsistentiâ Verbi, etsi (ut plures extra Scholam Divi Thomæ existimant) anima ratione sui subsistat subsistentiâ partiali. Ita quamvis subsistentia formæ corruptibilis, separatæ à materia, partialis sit, poterit hac subsistentiâ privari, & loco illius subsistentiâ Verbi subsistere; non ita ut subsistentia Verbi induat rationem subsistentiæ partialis, sed ita ut totum munus subsistentiæ obeat, sine imperfectione partialitatis.

§. III.

Ultima difficultas resolvitur.

DIco ultimò: partes integrales, putà manus, caput, brachium, quandiu sunt inter se, & toti composito unitæ, non possunt assumi, nisi assumatur compositum; si tamen separentur à toto, possunt assumi, etiam illo non assumpto.

55. Prima pars probatur: Hujusmodi partes subsistunt & existunt per subsistentiam & existentiam totius; quia ut demonstrant nostri Thomistæ in Philosophia, non dantur subsistentiæ & existentiæ partiales: unde ut subsistentia & existentia divina suppleant vices subsistentiæ propriæ & connaturalis illarum partium, debent etiam supplere vices subsistentiæ & existentiæ totius compositi, subindeque illud assumere.

56. Confirmatur: Repugnat naturam aliquam propriâ subsistentiâ terminatam, subsistere per divinam: At si pars integralis actu aliis partibus unita posset assumi ad divinam subsistentiam, toto composito non assumpto, posset simul subsistere propriâ subsistentiâ & divinâ: Ergo sic unita inassumptibilis est, non assumpto toto, & non assumptis aliis partibus ipsi conjunctis. Major supponitur ex probabiliori sententia, quam art. 4. stabiliemus, Minor autem probatur. Pars existens in toto, non potest non subsistere subsistentiâ totius, ut constat ex dictis: Ergo si manens in toto (qualiter manet dum est aliis partibus unita) posset assumi ad divinam subsistentiam, simul subsisteret subsistentiâ propriâ, nempe subsistentiâ totius, & subsistentiâ divinâ. Ex quo

57. Inferes, formam substantialem, unitam materiæ, non posse assumi, nisi assumatur materia, & totum compositum: Quia forma ut unita materiæ, non subsistit, nec existit, nisi per subsistentiam & existentiam totius, quæ primariò communicatur formæ, & mediante formâ ipsi materiæ.

58. Secunda verò pars, quæ asserit partes integrantes, ut à suo subjecto divisas, posse uniri cum subsistentia divina, & per illam existere, etiam non assumpto toto composito, manifesta est: nam istæ partes separatæ subsistunt subsistentiâ propriâ, realiter à subsistentia totius distinctâ, quia per divisionem & separationem acquirunt subsistentiam & existentiam propriam, distinctam ab ea quam habebant, cùm erant unitæ toti composito: Sed quod gaudet subsistentiâ propriâ, potest immediatè à Deo assumi, & subsistere per subsistentiam divinam, in qua eminenter talis subsistentia continetur: Ergo partes integrantes separatæ à toto, possunt assumi, etiam illo non assumpto. Idem dicendum de partibus homogeneis abinvicem separatis: verbi gratiâ duæ medietates aquæ, abinvicem separatæ, possunt uniri cum Deo, & illius subsistentiâ subsistere; quia abinvicem separatæ induunt rationem totius ejusdem rationis cum illo quod componebant, & subsistunt subsistentiâ propriâ, eminenterque in divina subsistentia contentâ.

59. Contra primam partem hujus conclusionis Suarez, Granadus, & alij Recentiores objiciunt: Id quod subsistit per subsistentiam propriam creatam, potest subsistere per divinam subsistentiam: Sed partes sive essentiales sive integrales actu componentes totum, subsistunt per proprias & partiales subsistentias: Ergo potest una seorsim ab alia subsistere subsistentiâ divinâ, subindeque una pars actu aliis partibus unita, assumi ad divinam subsistentiam, aliis partibus non assumptis. Major patet ex dictis, Minor verò sic ostenditur. Subsistentia consequitur entitatem, & illi proportionatur: Sed entitas cujuscunque totius est composita ex partialibus entitatibus: Ergo illius subsistentia debet esse composita ex partialibus subsistentiis, & consequenter partes actu to-

tum componentes subsistunt subsistentiis distinctis.

60. Confirmatur primò : Subsistentia totius integralis est extensa & divisibilis, non minùs quàm ipsum totum : Sed omne extensum & divisibile, est compositum ex partibus : Ergo subsistentia totius integralis composita est ex partibus, & consequenter constat partialibus subsistentiis quibus ejus partes subsistunt.

61. Confirmatur secundò : Modus materialis indivisibilis plura & distincta subjecta modificare nequit : Sed subsistentia totius integralis est modus materialis, & actuat plura subjecta, scilicet partes ex quibus componitur : Ergo nequit esse indivisibilis, sed necessariò divisibilis est, subindeque pluribus partialibus subsistentiis constat.

62. Ad objectionem respondeo, concessa Majori, negando Minorem, & ad illius probationem distinguo secundam partem Majoris : Subsistentia consequitur entitatem, & illi proportionatur, proportione habitudinis, concedo Majorem. Proportione omnimodæ convenientiæ, nego Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam. Nam licèt subsistentia proportionari debeat cum entitate totius ad quam necessariò sequitur, proportione habitudinis per modum termini, cum natura terminabili, non debet tamen in omnibus convenire cum illa ; ac proinde ex tali proportione non sequitur quod si entitas est composita ex pluribus entitatibus, etiam subsistentia debeat esse composita ex partialibus subsistentiis, quia subsistentiæ talis compositio repugnat, sicut & existentiæ. Unde

63. Ad primam confirmationem nego Majorem, ut enim subsistentia esset divisibilis & extensa, deberet partibus immediatè convenire : Non autem illis convenit immediatè, sed toti, & ratione illius partibus ; & ideò non est extensa & divisibilis, sed inextensa & indivisibilis. Ex quo patet responsio ad alteram confirmationem, Major enim distinguenda est : Modus materialis indivisibilis plura & distincta subjecta modificare nequit, immediatè, & ratione sui, concedo Majorem. Mediatè, & ratione alterius, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam ; nam subsistentia non actuat immediatè partes componentes totum, sed immediatè actuat totum, & illo mediante partes : Sic autem actum indivisibilem plura actuare subjecta non repugnat, ut constat in existentia, quæ indivisibilis est, & tamen actuat materiam & formam, quia non ad illas immediatè, sed mediatè comparatur, scilicet mediante toto, cui primò & immediatè convenit.

ARTICVLVS III.

An accidentia immediatè à Deo assumptibilia sint ?

CErtum est apud omnes, accidentia, mediante substantiâ cui inhærent, posse à Deo assumi, si nimirum substantia illa quæ est eorum subjectum assumatur ; unde de facto intellectus & voluntas, aliæque proprietates hominis, ac cætera accidentia communia, mediâ humanitate, Verbo Divino unita sunt. Difficultas ergo solùm est de immediata illorum assumptione, de qua variæ sunt sententiæ : Multi enim ex Recentioribus negant illam esse possibilem. Ita Suarez, Vazquez, Granadus, & Lorca. Alij verò, ut Medina, Nazarius, & Valentia, docent posse accidens assumi à Deo ad subsistendum per divinam subsistentiam. Tertia sententia, quæ inter has duas extremas media est, asserit nullum accidens posse assumi ad subsistendum divinâ subsistentiâ, benè tamen ad existendum increatâ Dei existentiâ. Hanc tenent Cabrera, Alvarez Joannes à S. Thoma, Cipullus, & alij recentiores Thomistæ.

§. I.

Statuitur prima conclusio.

DIco primò : nullum accidens est immediatè assumptibile ad personalitatem, seu subsistentiam divinam.

64. Hanc conclusionem, impugnatis aliis rationibus, probat Vazquez hoc discursu : Non est cum fundamento astruibilis alius modus unionis immediatæ cum Deo, præter illum quem ex mysterio Incarnationis colligimus : Sed immediata unio accidentis cum divina subsistentia, ex mysterio Incarnationis colligi nequit ; cùm unio cum divina subsistentia quam in hoc mysterio habemus, sit naturæ substantialis & ex se per se subsistentis, seu natæ per se subsistere : Ergo accidens posse immediatè assumi & elevari ad divinam subsistentiam & personalitatem, sine fundamento asseritur.

Simili discursu utitur Granado, probatque conclusionem istam, ex eo quod à Sanctis Patribus qui de mysterio Incarnationis tam copiosè disputaverunt, non fit mentio de alio genere unionis, quàm de illo quo natura substantialis unitur cum subsistentia divina ; subindeque possibilitas unionis naturæ accidentalis cum divina subsistentia, absque fundamento astruitur.

65. Sed hoc argumentum non urget, potestque enervari instantiâ desumptâ ex communi Theologorum sententia, quam illi Authores profitentur, asserente posse irrationalem naturam immediatè uniri divinæ subsistentiæ : Etenim ex mysterio Incarnationis solùm habetur unio substantialis naturæ rationalis cum Deo, in unitatem personæ, & tamen, hoc non obstante, cum fundamento astruitur possibilis unio naturæ irrationalis cum Deo in unitatem non personæ, sed suppositi : Ergo ex eo quod unio quæ ex mysterio Incarnationis habetur, solùm sit naturæ substantialis potentis ex se per se existere, perperam infertur alium unionis modum esse impossibilem, & sine fundamento inventum.

66. Alij ex Recentioribus ad nostram conclusionem asserendam moventur ex eo quod inter naturas communi subsistentiâ terminatas, necessariò intercedit communicatio idiomatum, ita ut ipsæ naturæ, & quæ illis propria sunt, adinvicem prædicentur in concreto : Unde istæ propositiones sunt veræ, *Deus est homo, Homo est Deus* : Sed natura accidentalis, neque in abstracto, neque in concreto potest prædicari de Deo ; hæc enim propositio, *Deus est albedo*, & ista, *Deus est albus*, verificari nequeunt : Ergo natura accidentalis non potest cum natura divina in eadem subsistentia conjungi, ac proinde non potest immediatè uniri subsistentiæ divinæ, nec per eam terminari.

67. Sed nec etiam hæc ratio urget, potest enim infringi exemplo animæ rationalis, quæ in tri-

duo remanſit unita Verbo, & ejus ſubſiſtentiâ terminata, & tamen de Verbo nec in abſtracto nec in concreto prædicari poterat, nam Verbum, nec anima, nec animatum dici poteſt; ad primum enim neceſſaria eſſet identitas animæ rationalis cum Verbo, unde hæc propoſitio, *Verbum eſt humanitas*, defectu identitatis humanitatis cum Verbo, falſa eſt: Ad ſecundum verò oporteret ut Verbum ab anima rationali informaretur, quod implicat: Ergo ſtat naturam aliquam à Deo aſſumi, & ipſius ſubſiſtentiâ terminari, abſque eo quod adinvicem prædicentur. A

68. Tertiò alij arguunt, & ſic probant noſtram concluſionem. Ex ſubſiſtentia & natura per illam terminata, debet unum per ſe reſultare: Sed ex natura accidentali, & ſubſiſtentia divina, unum per ſe reſultare nequit, cùm accidens & ſubſtantia genere diſtent: Ergo accidens non poteſt immediatè divinâ ſubſiſtentiâ terminari. B

69. Sed hæc etiam ratio inefficax apparet, quia non minùs diſtant genere ſubſtantia creata & increata, quàm ſubſtantia & natura accidentalis; Deus enim eſt extra genus, nec in aliquo prædicamento continetur, ut in Tractatu de attributis oſtendimus: Sed hac diſtantiâ non obſtante, ex ſubſiſtentia Verbi & humanitate aſſumpta, reſultat unum per ſe, ut docet D. Thomas ſuprà quæſt. 2. art. 6. Ergo pariter quod accidens & ſubſiſtentia divina diſtent diſtantiâ genericâ, non impedit, quin ex illorum unione reſultet unum per ſe. C

Diſp. 4. art. 1. §. 3.

70. Confirmatur: Ideò ex unione humanitatis ad Verbum reſultat unum per ſe, quia licèt humanitas adveniat enti completo, trahitur ad eſſe illius: Sed in eo ipſo quod natura accidentalis uniretur cum Deo quoad ſubſiſtentiam, traheretur ad eſſe divinum: Ergo ex illis ut unitis unum per ſe reſultaret; & per conſequens malè probatur non poſſe accidens uniri ſubſiſtentiæ divinæ, ex eo quod ex illis ſic unitis unum per ſe reſultare nequeat. His ergo rationibus, quibus communiter utuntur Recentiores, ut futilibus aut inefficacibus prætermiſſis.

71. Probatur concluſio ratione fundamentali, quæ poteſt ſic breviter proponi. Quod non eſt per ſe capax ſubſiſtentiæ propriæ, nequit immediatè aſſumi ad ſubſiſtendum ſubſiſtentiâ divinâ: Sed accidens non eſt per ſe capax ſubſiſtentiæ propriæ: Ergo non poteſt immediatè aſſumi ad ſubſiſtendum ſubſiſtentiâ divinâ. Major patet, nam aſſumptio creaturæ ad ſubſiſtendum ſubſiſtentiâ divinâ, fit ad hoc ut loco ſubſiſtentiæ propriæ, ſubſiſtentia divina ſubſtituatur in illa. Minor verò in qua eſt difficultas probatur primò. Subſiſtentia ſubſtantialis, ſeu modus eſſendi per ſe, ita eſt proprius ſubſtantiæ, ſicut modus eſſendi per inhærentiam in alio, proprius eſt accidentis: Sed modus inhærentiæ ita eſt accidenti proprius, ut repugnet communicari ſubſtantiæ: Ergo & modus per ſe exiſtendi, ita appropriatur ſubſtantiæ, ut implicet competere accidenti. D E

Secundò eadem Minor ſuadetur. Subſiſtentia eſt ultimum complementum ſubſtantiæ in genere ſubſtantiæ, atque actus veluti ſecundus aptitudinis ipſius ſubſtantiæ ad eſſendum per ſe: Sed accidens non eſt capax ultimi complementi ſubſtantiæ in genere ſubſtantiæ, atque actus ſecundi aptitudinis illius ad eſſendum per ſe; ſicut neque è contra ſubſtantia eſt capax ultimi complementi accidentis in genere accidentis: Ergo accidens non eſt de ſe capax ſubſiſtentiæ propriæ.

72. Hinc poteſt deduci alia ratio in confirmationem noſtræ concluſionis, quæ præcedentem magis illuſtrabit: nam aſſumi ad ſubſiſtendum divinâ ſubſiſtentiâ, eſt fieri ultimò completum in genere ſubſtantiæ, per ſubſiſtentiam divinam: Sed nequit accidens eſſe ultimò completum in genere ſubſtantiæ: Ergo nec aſſumi ad ſubſiſtendum ſubſiſtentiâ divinâ. Major eſt certa, cùm enim ſubſiſtentia nihil aliud ſit quàm ultimum complementum in genere ſubſtantiæ, aſſumi ad ſubſiſtendum ſubſiſtentiâ divinâ eſt fieri ultimò completum in ratione ſubſtantiæ per divinam ſubſiſtentiam. Minor verò probatur. Aliquid eſſe completum in genere ſubſtantiæ, neceſſariò ſupponit illud quod ſic dicitur completum, eſſe ſubſtantiam, ſicut aliquid eſſe ultimò completum in genere entis, vel accidentis, eſſentialiter ſupponit id quod dicitur ita compleri, eſſe ens, vel accidens: Sed implicat accidens eſſe ſubſtantiam: Ergo & eſſe ultimò completum in ratione ſubſtantiæ.

§. II.

Alia concluſio ſtabilitur.

73. DIco ſecundò: non implicat accidens uniri immediatè cum exiſtentia divina.

Probatur: Sicut poteſt aſſumi ad ſubſiſtentiam divinam quidquid eſt capax propriæ ſubſiſtentiæ, ita poteſt uniri divinæ exiſtentiæ quidquid eſt capax exiſtentiæ propriæ: Sed accidens habet ſuam propriam exiſtentiam diſtinctam realiter à ſua eſſentia, & ab exiſtentia ſubjecti: Ergo poteſt aſſumi ad exiſtendum divinâ exiſtentiâ. Minor ſupponitur ex Metaphyſica, Major verò eſt manifeſta; eadem enim eſt ratio de aſſumptione ad exiſtendum exiſtentiâ divinâ; cùm exiſtentia creata (quam ſuppono ex metaphyſica, diſtingui realiter ab eſſentia) eminenter in exiſtentia Dei increata contineatur, ſicut ſubſiſtentia creata eminenter continetur in divina perſonalitate, ſeu ſubſiſtentia.

74. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Quia exiſtentia humanitatis realiter ab illa diſtinguitur, & eminenter in divina exiſtentia continetur, poteſt hæc cum humanitate uniri, illamque exiſtentem reddere; imò de facto humanitas Chriſti non exiſtit per exiſtentiam creatam & ſibi propriam, ſed ad divinam & increatam elevatur, ut diſp. præcedenti art. 2. contra Vazquem, & Suarem, alioſque Recentiores fusè oſtendimus: Sed exiſtentia accidentis realiter ab ejus eſſentia diſtinguitur, & continetur eminenter in exiſtentia divina: Ergo poteſt divina illius effectum ſupplere, & cum accidente unita, illud conſtituere exiſtens, ſubindeque non repugnat unio immediata accidentis cum divina exiſtentia.

75. Reſpondebis, cauſalem Majoris non eſſe adæquatam, non enim ideò ſolùm poteſt humanitas per divinam exiſtentiam exiſtere, quia exiſtentia humanitatis realiter ab illa diſtinguitur, & in exiſtentia divina eminenter continetur, ſed inſuper quia eſt natura ſubſtantialis, & ideò illi non repugnat per divinam exiſtentiam quæ ſubſtantialis eſt actuari: natura autem accidentalis capax actûs ſubſtantialis non eſt, unde ſicut ob hanc cauſam, non poteſt per divinam ſubſiſtentiam ſubſiſtere, ita nec reddi exiſtens per exiſtentiam divinam.

76. Sed contra, Non minùs diſtat natura creata ab exiſtentia increata & infinita, quàm accidens à ſubſtantia: Sed quia ſubſiſtentia divina continet eminenter

eminenter ſubſiſtentiam naturæ creatæ, quamvis increata ſit, poteſt naturam creatam terminare & reddere ſubſiſtentem: Ergo quamvis exiſtentia divina ſit actus ſubſtantialis, quia tamen eminenter continet exiſtentiam accidentis, poteſt cum accidente uniri, & illud exiſtens conſtituere.

77. Dices, hoc inter ſubſiſtentiam & exiſtentiam reperiri diſcrimen, quod ſubſiſtentia ex proprio conceptu eſt terminus, exiſtentia verò eſt forma, & ultimus actus: licèt autem nulla ſit imperfectio in hoc quod formalitas divina terminet naturam creatam, benè tamen in hoc quod illam actuet aut informet; ideòque poteſt ſubſiſtentia divina immediatè uniri naturæ creatę, ſecùs autem divina exiſtentia.

78. Sed contra primò: De facto exiſtentia divina reddit humanitatem Chriſti exiſtentem, ut diſp. præcedenti art. 2. pluribus oſtenſum eſt, & tamen non informat humanitatem: Ergo de conceptu exiſtentiæ non eſt actuare informando id quod exiſtens conſtituit, & conſequenter ex iſto capite non repugnat divinam exiſtentiam alicui accidenti uniri, illudque exiſtens reddere.

Secundò, Quāvis ſubſiſtentia ſit actus, non tamē eſt actus phyſicè informans, ſed terminans, ſubindeque poteſt immediatè humanitati uniri, abſque phyſica informatione: Ergo ſimiliter, quāvis exiſtentia ſit ultimus actus; quia tamen ex proprio conceptu formali, non eſt actus ultimus informans, ſed actus ultimus terminans, divina exiſtentia poterit abſque informatione naturæ creatæ immediatè uniri, & illam exiſtentem reddere.

§. III.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

79. OBjicies primò contra primam concluſionem. Quod eſt capax modi eſſendi per ſe, poteſt aſſumi ad ſubſiſtentiam divinam: Sed omne accidens eſt capax modi eſſendi per ſe: Ergo poteſt aſſumi ad ſubſiſtentiam divinam. Minor patet, accidens enim divinitùs ſeparari poteſt à ſuo ſubjecto, & ex vi talis ſeparationis acquirere modum eſſendi per ſe, ſive modum independentiæ à ſuo ſubjecto tanquam à ſuſtentante. Major verò probatur: Aſſumi ad ſubſiſtentiam divinam, eſt habere ab illa modum eſſendi per ſe: Ergo quod eſt capax modi eſſendi per ſe, aſſumi poteſt ad ſubſiſtentiam divinam.

80. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Quod eſt capax modi eſſendi per ſe, qui ſit ſubſiſtentia, ſubindeque qui denominet ipſum ſuppoſitum, aſſumi poteſt ad divinam ſubſiſtentiam, concedo Majorem. Quod eſt capax modi eſſendi per ſe, qui non ſit ſubſiſtentia, nec proinde conſtituat ſuppoſitum, ſed ſolùm ſit ſimilis analogicè ſubſiſtentiæ, tranſeat Minor, & nego Conſequentiam. Dico *tranſeat Minor*, quia plures Theologi docent, idque ſatis probabiliter, accidens ex vi ſeparationis à ſubjecto, non habere aliquem modum eſſendi per ſe, ſed tantùm privari modo inhærentiæ, quod eſt eſſe per ſe ſubſiſtens negativè, non verò poſitivè. De quo in *Diſp. 6. art. 3.* Tractatu de Euchariſtia.

81. Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Exiſtentia ſubſtantialis non poteſt communicari accidentali naturæ: Sed exiſtentia divinæ naturæ ſubſtantialis eſt: Ergo nequit communicari accidenti, & conſequenter non poteſt accidens immediatè divinæ exiſtentiæ uniri. Major probatur, ſicut ſubſiſtentia ſupponit rem quæ per illam ſubſiſtit eſſe ſubſtantiam, ita exiſtentia ſubſtantialis debet ſupponere illud cui ſuum effectum formalem tribuit, eſſe ſubſtantiam: Ergo accidens nequit exiſtere exiſtentiâ ſubſtantiali.

82. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Exiſtentia ſubſtantialis eminenter & formaliter, concedo Majorem. Exiſtentia ſubſtantialis formaliter, & accidentalis eminenter, nego Majorem, & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam: Nam exiſtentia divina, quamvis ſit ſubſtantialis formaliter, eſt tamen eminenter accidentalis, & ideò poteſt accidenti communicari: Sicut poteſt communicari naturæ ſubſtantiali creatæ, quia quamvis ſit exiſtentia increata formaliter, eſt tamen eminenter exiſtentia creata, cùm illam eminenter contineat. Divina autem ſubſiſtentia non eſt ſubſtantialis eminenter & formaliter, quia eminenter non continet ſubſiſtentiam aliquam creatam, per quam ſubſiſtere poſſit natura accidentalis, & ideò eſt ita propria ſubſtantialis naturæ, ut accidentali communicari non poſſit.

83. Reſpondeo ſecundò negando abſolutè Majorem, ad cujus probationem, nego paritatem: Diſparitas eſt, quia cùm omnis ſubſiſtentia ſit ex propria ſua ratione ultimum complementum rei in ratione ſubſtantiæ, debet neceſſariò ſupponere rem illam cujus dicitur ſubſiſtentia eſſe ſubſtantiam: At verò exiſtentia, etiam ſubſtantialis, cùm ex proprio ſuo conceptu ſit ſolùm ultimum complementum in ratione entis, ratio ſubſtantialis vel accidentalis merè materialiter ſe habet ad ipſam; ſubindeque ut accidens ſit capax exiſtentiæ divinæ, licèt ſubſtantialis, non requiritur quod ſit ſubſtantia, ſed ſufficit quod ſit aliquid complebile in ratione entis.

84. Objicies tertiò: Illud ſolùm poteſt aſſumi ad exiſtendum exiſtentiâ divinâ, quod poteſt conſtituere unum ens per ſe cum Deo, Deus enim non poteſt venire in compoſitionem entis per accidens: Sed accidens nequit conſtituere unum ens per ſe cum Deo: Ergo nec aſſumi ad ejus ſubſiſtentiam. Minor probatur: Quæ non ſunt ejuſdem generis, ſed diverſi, nequeunt uniri ad faciendum unum ens per ſe: At qui accidens & Deus ſunt diverſi generis: Ergo unum per ſe conſtituere nequeunt.

85. Reſpondeo negando Minorem, & diſtinguendo ejus probationem: Quæ ſunt diverſi generis nequeunt uniri inter ſe ad faciendum unum ens per ſe, ſi ambo afferant ſuas proprias exiſtentias, concedo. Si unum illorum ſit privatum ſuâ propriâ exiſtentiâ, & trahatur ad exiſtentiam alterius, ſicut traheretur accidens ad exiſtentiam Dei, ex ſuppoſitione quod aſſumeretur ad illam, negatur.

86. Objicies ultimò: Si accidens, v. g. albedo, aſſumeretur à Deo ad exiſtendum exiſtentiâ increatâ, denominaret Deum ipſum album, ſicut humanitas aſſumpta denominat Deum hominem: Sed hoc non debet admitti, eſſe enim album non poteſt tribui ab albedine, niſi ſubjecto cui ineſt, Deus autem nequit eſſe ſubjectum albedinis: Ergo implicat accidens aſſumi à Deo, ad exiſtendum exiſtentiâ divinâ.

87. Reſpondeo negando ſequelam, ſolùm enim in caſu objectionis, Deus diceretur habens albedinem, non tamen albus: Sicut in triduo Verbum quod remanſit unitum animæ Chriſti, dici poterat habens animam, non tamen animatum;

& ratio eſt quia illud ſolùm dicitur album, vel animatum, cui inhæret albedo, vel quod informatur ab anima: albedo autem nequit inhærere Deo, nec Verbum ab anima informari.

Mitto plura alia argumenta quibus Adverſarij probare contendunt, nullam entitatem creatam poſſe exiſtere per exiſtentiam realiter ab illa diſtinctam, tum quia hæc ſpectant ad Philoſophiam, & à noſtris Thomiſtis in metaphyſica clarè diluuntur; tum etiam quia facilè enervari ac infringi poſſunt exemplo humanitatis Chriſti, quam per divinam exiſtentiam exiſtere, diſputatione præcedenti oſtendimus, & docet frequentior, probabiliorque ſententia. Unde præſentem difficultatem ad id ſolùm reſtringimus, an ſcilicet accidenti, ex aliqua peculiari ratione, repugnet divinâ exiſtentiâ exiſtere, ſicut ei repugnat, divinâ ſubſiſtentiâ terminari.

ARTICVLVS IV.

Vtrum natura creata, ſubſiſtens in propria perſona, & propriâ perſonalitate retentâ, poſſit aſſumi ad ſubſiſtentiam divinam?

88. DIxi *natura creata*, quia extra dubium eſt, perſonalitatem ipſam aſſumi non poſſe ad ſubſiſtendum per divinam ſubſiſtentiam: Tum quia ſubſiſtentia eſt ultimus terminus in linea & ratione ſubſiſtendi: Termino autem ultimo, ulterior terminatio eſſentialiter repugnat. Tum etiam, quia non ſtat perſonalitatem aſſumi, & non aſſumi perſonam ad ſubſiſtendum: Implicat autem perſonam aſſumi ad ſubſiſtendum, cùm perſona ſit rationalis naturę individua ſubſtantia, id eſt incommunicabilis, quod de incommunicabilitate alteri ut ſuppoſito accipiendum eſſe conſtat; cùm perſona poſſit communicari naturæ, ut patet in perſona Verbi, quæ de facto fuit communicata & unita humanitati.

[89. Addidi in titulo, *propriâ perſonalitate retentâ*, quia etiam extra controverſiam, & omnino certum eſt, poſſe naturam conjunctam propriæ perſonalitati aſſumi, ſi per aſſumptionem ipſa perſonalitas expellatur ſeu deſtruatur: Non enim major poteſt eſſe repugnantia, quod natura propria perſonalitate illi conjuncta privetur, quàm quòd ſine ulla producatur, reſultantiâ ſubſiſtentiæ propriæ, per alienam impeditâ.

90. Solùm ergo difficultas eſt, utrum natura creata, manens in propria perſona, aſſumi poſſit ad ſubſiſtentiam divinam, conſervatâ propriâ perſonalitate; ita tamen ut hæc non aſſumatur, ſed ſola natura quæ illâ terminatur; eo modo quo ſi eadem humanitas quæ nunc aſſumpta eſt à Verbo, conſervatâ hac unione, aſſumeretur etiam à Patre; & ſicut natura divina, cùm per æternam generationem communicatur Filio, in illo terminatur propriâ Filij perſonalitate, non amittendo perſonalitatem Patris.

91. Affirmativam partem docet Martinus Peres Tract. de Incarn. diſp. 9. ſect. 9. Hurtado in metaph. diſp. 11. ſect. 7. & 3. part. diſp. 44. num 1. Bernaldus diſp. 24. ſect. 2. pro ea ex antiquis citantes Bacconum diſt. 5. quæſt. 1. & Naclantum Theorem. 2. circa finem, illamque non improbabilem cenſet Suarez diſp. 14. ſect. 1. dicens, Authores ita ſentientes vix poſſe ratione convinci.

Cæterùm, ſententiam negativam (quòd ſcilicet non poſſit, etiam de potentia abſoluta, natura creata, retinendo propriam perſonalitatem, uniri perſonæ divinæ, nec per illius ſubſiſtentiam ſubſiſtere) docent communiter Theologi, non ſolùm recentiores, ſed etiam antiqui, quamvis in aſſignanda ratione hujus impoſſibilitatis non conveniant.

§. I.

Concluſio negativa ſtatuitur.

DIco igitur: natura creata, ſubſiſtens in propria perſona, & propriâ perſonalitate retentâ, non poteſt, etiam de abſoluta potentia, uniri perſonæ divinæ, & per illius ſubſiſtentiam ſubſiſtere.

Hanc concluſionem aliqui probant ex definitione perſonæ, de cujus conceptu eſt quod ſit alteri ſuppoſito incommunicabilis: Sed ſi natura creata, propriâ perſonalitate retentâ, aſſumeretur à ſuppoſito divino, illi communicaretur: Ergo implicat ita aſſumi. 92.

Hæc tamen ratio non urget, poteſt enim facilè reſponderi, non eſſe de ratione perſonæ, quod natura ex qua componitur, non communicetur alteri ſuppoſito, vel perſonæ, ſed ſolùm quod perſona ipſa ex natura & perſonalitate compoſita, non poſſit illi communicari; nam Perſonæ Patris æterni convenit definitio & ratio perſonæ, & tamen illius natura communicatur Filio: Perſonæ etiam conſtitutæ ex perſonalitate Verbi & humanitate aſſumpta, competit definitio perſonæ, & tamen natura humana, perſonalitate Filij retentâ, poteſt Patri communicari, & per ejus ſubſiſtentiam ſubſiſtere: Hæc ergo ratio ſolùm videtur probare, quod perſona creata non poſſit aſſumi à perſona divina; non autem quòd natura propriâ ſubſiſtentiâ ſubſiſtens illâque retentâ, non poſſit ab illa aſſumi, de quo ſolùm eſt quæſtio in præſenti. Unde

Suarez loco citato, alias refert rationes, præſertim ex Cajetano, & eas impugnat, ac tandem iſtam conſtituit, quæ maximè illi placet. Propria ſubſiſtentia naturæ creatæ eſt modus quidam intrinſecus per ſe exiſtendi: Sed hic modus habet formalem & immediatam repugnantiam cum illo modo unionis quem habet natura aſſumpta in alio ſuppoſito, quia eſſe per ſe & in alio ſunt modi ita repugnantes, ut unus intrinſecè includat negationem alterius: Ergo implicat naturam creatam ſubſiſtentem in propria perſona, uniri perſonæ divinæ, & in illa ſubſiſtere. 93.

Sed hæc ratio in multis deficit, primò quia duo ſupponit falſa, aut ſaltem incerta & dubia. Primum eſt, quod ſubſiſtentia naturæ creatæ ſit modus illius; illud enim, licèt ſit probabile, non eſt tamen certum, nec à Theologis unanimiter recipitur; multi enim cum Cajetano exiſtimant, perſonalitatem creatam non eſſe modum naturæ, ſed entitatem realiter ab illa diſtinctam. Secundum eſt, naturam creatam non uniri perſonæ divinæ immediatè, ſed per aliquem nexum ſeu modum ab illis extremis diſtinctum; oppoſitum enim plures Theologi docent, noſque ſuprà diſp. 6. illorum ſententiam ut probabiliorem ſecuti ſumus.

Secundò, Ex eo quod perſonalitas propria ſit modus naturæ quam terminat, ſequitur tantùm quod non poſſit terminare alienam naturam, ſed ſolùm propriam, quia modus rei non poteſt modificare niſi rem illam cujus eſt modus proprius; non autem ſequitur, quod natura terminata

per illum modum proprium, non poſſit terminari à perſona divina, quæ realiter identificatur cum divina natura.

Tertiò, Negatio exiſtendi in alio eſt effectus ſecundarius ſubſiſtentiæ propriæ, cùm enim negatio ſit, & ſubſiſtentia in aliquo poſitivo conſiſtat, non poteſt eſſe effectus primarius illius: Sed effectus ſecundarius non eſt eſſentialis formæ, nec ab illa inſeparabilis, de potentia abſoluta: Ergo talis negatio non convenit eſſentialiter ſubſiſtentiæ propriæ, quâ natura creata ſubſiſtit connaturaliter, & conſequenter poterit, illâ retentâ, per alienam terminari. Miſſis ergo his rationibus.

95. Probatur primò concluſio ex 5. Synodo generali collat. 8. can. 5. ubi ſic dicitur: *Si quis non confitetur Dei Verbum, carni ſecundùm ſubſiſtentiam unitum, & propter hoc unam ejus ſubſiſtentiam, ſeu unam perſonam, anathema ſit.* Ex quibus verbis hoc poteſt argumentum deſumi: Concilium infert in Chriſto eſſe unam tantùm perſonam, ex eo quod humanitas fuit aſſumpta ad ſubſiſtentiam Verbi: At hæc illatio non eſſet bona, ſi natura creata, propriâ perſonalitate retentâ, poſſet terminari per divinam, ut de ſe patet: Ergo hoc impoſſibile eſt.

Nec valet ſi dicas, rationes quibus Concilia utuntur ad definiendas veritates fidei, non eſſe de fide. Eſto enim non ſint de fide, ſunt tamen magni ponderis & authoritatis: Ergo licèt de fide non ſit, implicare naturam creatam, propriâ perſonalitate retentâ, terminari per divinam, erit tamen veritas Theologica omnino certa & indubitata.

96. Probatur ſecundò concluſio argumento à poſteriori deſumpto ex myſterio Incarnationis. Si natura humana terminata propriâ perſonalitate eſſet aſſumptibilis à Perſona Divina, Verbum de facto illam aſſumpſiſſet terminatam propriâ perſonalitate, non aſſumendo ipſam perſonalitatem: At ſecundùm fidem Catholicam Verbum aſſumpſit naturam humanam ſine propria perſonalitate: Ergo ſignum eſt non fuiſſe poſſibile humanitatem propriâ perſonalitate terminatam aſſumi à Perſona Divina. Minor eſt certa de fide, ſequela autem Majoris probatur, Tum quia ſi propria perſonalitas & ſubſiſtentia naturæ humanæ non impediebat unionem ejus hypoſtaticam cum Verbo, videtur fuiſſe convenientius perfectioni humanitatis Chriſti, quod non ſolùm ſubſiſteret per ſubſiſtentiam Verbi, ſed etiam per propriam, ſi talis ſubſiſtentia ſit compoſſibilis in eadem natura cum ſubſiſtentia Verbi. Tum etiam quia non ſunt multiplicanda, vel augenda miracula ſine neceſſitate: majus verò eſſet miraculum auferre à natura humana propriam perſonalitatem, vel impedire ne propria ſubſiſtentia, quæ eſt paſſio ei connaturaliter debita, ab ipſa flueret, quàm conſervare propriam ſubſiſtentiam cum aliena. Quod poteſt aptiſſimo exemplo declarari & illuſtrari. Licèt præſentia localis & ſacramentalis ſint duo modi naturaliter ſimul repugnantes eidem corpori, unde naturaliter fieri nequit quod idem corpus ſimul habeat duos illos modos eſſendi, tamen quia extenſio ad locum eſt paſſio connaturaliter debita corpori, ideò communiter dicitur in materia de Euchariſtia, fore majus miraculum, ſi corpus Chriſti acquirendo ſacramentalem præſentiam, amitteret extenſionem atque præſentiam localem quam habet in cœlo, quàm quòd retentâ illâ extenſione locali acquirat præſentiam in ſpeciebus Sacramentalibus. Ergo ſimiliter ſi abſolutè compoſſibilis eſſet propria perſonalitas humanitatis cum aliena Verbi Divini, majus miraculum eſſet dicendum, quod Verbum ex vi aſſumptionis naturæ humanæ impediret ne propria & connaturalis ſubſiſtentia ab ea reſultaret, quàm quod ſimul cum perſonalitate Verbi illa maneret, ſubindeque potiùs dicendum eſſet, illam remanere cum iſta, quàm quòd illius reſultantia impediatur, ſicut in ſimili dicitur de ipſa præſentia locali Chriſti Domini.

Probatur tertiò concluſio: Implicat quod natura creata exiſtat ſimul & ſemel duplici exiſtentiâ, quarum una ſit creata, & altera increata: At ſi natura terminata per propriam perſonalitatem aſſumeretur à Deo, non deſtructâ tali perſonalitate, haberet duplicem exiſtentiam, quarum una eſſet creata, & altera increata: Ergo &c. Major eſt certa, tum quia eſſe individuatur à natura in qua recipitur: tum etiam, quia duæ exiſtentiæ, præſertim ſi ſint completæ, non poſſunt inter ſe uniri per modum actûs & potentiæ ad conſtituendum unum per ſe, ut oſtenditur in Philoſophia. Minor verò ſuadetur: Cuilibet ſubſiſtentiæ ſua debet correſpondere exiſtentia, quia ſubſiſtentia eſt veluti ultima diſpoſitio, quâ natura redditur capax exiſtentiæ; ac proinde duæ ſubſiſtentiæ neceſſariò ſecum trahunt duas exiſtentias: Sed in noſtro caſu natura aſſumpta duas haberet ſubſiſtentias, quarum una eſſet creata & connaturalis, altera increata & præternaturalis: Ergo & duas exiſtentias, unam creatam & naturalem, alteram increatam & ſupernaturalem. Cæterùm ſi natura humana terminata per ſubſiſtentiam Verbi, ulteriùs per perſonalitatem Patris vel Spiritus Sancti terminaretur, non haberet propterea tres exiſtentias, quia ſubſiſtentiæ relativæ divinarum perſonarum, non redderent naturam aſſumptam capacem diverſæ exiſtentiæ, ſed unius tantùm exiſtentiæ increatæ & infinitæ, per quam exiſtunt ipſæ divinæ perſonæ. 97.

Probatur quartò concluſio ratione deſumptâ ex Capreolo in 3. diſt. 1. quæſt. 1. art. 3. ad 1. Scoti contra ſecundam concluſionem. Quod dependet ab alio dependentiâ ſtrictâ & cauſali, non poteſt à pluribus ut plures ſunt dependere adæquatè in nullo genere cauſæ, ut 2. phyſic. à noſtris Thomiſtis oſtenditur: Sed natura in exiſtendo dependet à ſubſiſtentia dependentiâ ſtrictâ & cauſali: Ergo non poteſt pluribus ſubſiſtentiis adæquatè terminari, ſed per propriam ſubſiſtentiam terminatur adæquatè, ejuſque dependentia in exiſtendo, adæquatè per illam expletur, & per conſequens, propriâ ſubſiſtentiâ retentâ non poteſt, etiam de potentia abſoluta, per alienam terminari. Quæ ratio non militat in divina natura, comparata cum tribus ſubſiſtentiis relativis, cùm ab illis in exiſtendo non pendeat, ſed tantùm ab ipſis accipiat incommunicabilitatem, ut in Tractatu de Trinitate oſtendimus. Nec etiam probat, quod natura creata non poſſit ſimul terminari à tribus divinis perſonis, & in illis ſubſiſtere; quia perſonæ divinæ, ut terminantes naturam creatam, eique perfeitatem incommunicabilitatis tribuentes, non habent rationem cauſæ, ſed puri termini, ſubindeque natura non dependet ab illis dependentiâ cauſali, ſed ſolùm terminativâ: quo genere dependentiæ ſtat unum & idem à pluribus dependere adæquatè intenſivè cum inadæquatione extenſiva, ut conſtat in re-

latione Patris ad plures filios terminata.

99. Denique suaderi potest conclusio aliâ ratione faciliori, quam Cipullus sic proponit. Implicat quod eadem natura creata simul sit in alieno supposito, & non sit in alieno supposito: At hoc sequeretur ex eo quod natura humana manens in propria persona esset assumpta à Persona Divina: Ergo hoc implicat contradictionem. Major est certa, propter manifestam contradictionem quam dicit esse in alieno supposito, & non esse in alieno supposito. Minor etiam quoad primam partem patet, nam Persona Divina est suppositum extraneum à qualibet natura creata. Quoad secundam verò probatur: Effectus formalis subsistentiæ propriæ, est reddere naturam subsistentem in se, & per se, & non in alieno supposito, ut docent Philosophi in Metaphysica, constatque ex ipsa nominis etymologia, nam apud Latinos subsistere in se, idem sonat ac sistere seu terminari in se, & non in alio: Hoc autem cùm non dicat exclusionem à subjecto, quia quælibet natura substantialis completa, per seipsam habet quod non sit in alio tanquam in subjecto, oportet quod dicat exclusionem seu negationem essendi in alio ut in supposito.

§. II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

100. OBjicies primò: Damascenus libro cur ad imaginem Dei sumus, hæc habet: *Dei Filius salutari Patris voluntate factus est homo, naturamque humanam sibi unà cum humana voluntate quæ naturæ est conjunxit, hominis autem hypostasim non conjunxit.* Et rationem reddit: *Ne naturæ humanæ voluntas quæ naturæ attribuitur, voluntate eâ quæ hypostasim attingit, à divinæ voluntatis præscriptione discederet, sed ei sponte pareret in omnibus.* Ex quibus verbis hoc potest desumi argumentum: Ideò juxta Damascenum, Verbum assumpsit naturam humanam, non autem hypostasim hominis, ne fieret assumptio cumqua staret peccabilitas: Ergo supponit assumptionem hypostasis esse possibilem. Consequentia patet, nam si repugnaret, non ideò assumpta non fuisset hypostasis humana, ut peccabilitas vitaretur, sed quia impossibilis esset.

101. Respondeo primò, meritò dubitari posse an hæc translatio legitima sit, cùm in testimonio adducto, Damascenus duplicem distinguat voluntatem, unam hypostasis, & aliam naturæ, quæ distinctio fictitia est, & Theologiæ ac Philosophiæ repugnans; Philosophi enim & Theologi unam tantùm in homine voluntatem agnoscunt, quæ naturæ ut quo, & supposito ut quod, in omnibus suis operationibus tribuitur.

Respondeo secundò: Cùm Damascenus loco citato docet Verbum conjunxisse sibi naturam humanam & illius voluntatem, loqui de conjunctione physica per unionem ad divinam subsistentiam: cùm autem subdit, non conjunxisse sibi hypostasim hominis, loquitur de conjunctione quam hæretici docebant, scilicet per solum affectum & specialem amorem; & hujus rationem reddit, *Ne voluntate hypostasis, natura humana à Dei voluntate discederet:* Hæc autem affectiva solùm conjunctio quam hæretici astruebant, etsi de facto non detur, & à Conciliis contra Nestorium congregatis damnata sit, tamen possibilis fuit.

Tertiò responderi potest, admittendo Damascenum loqui de conjunctione physica hypostasis hominis ad divinam subsistentiam, & negando Consequentiam; potuit enim talem conjunctionem negare ob rationem assignatam, nempe ut peccabilitas vitaretur, non supponendo talem unionem fuisse possibilem, sed abstrahendo ab hac quæstione, an sit possibilis, vel non. 102.

Objicies secundò: Eadem numero natura divina terminata personalitate Patris, rursus terminatur personalitate Filij, & Spiritus Sancti, absque eo quod una persona divina terminetur per aliam: Ergo similiter natura humana terminata personâ propriâ, potuit terminari personalitate Verbi, absque eo quod personalitas Verbi terminaret personam humanam. 103.

Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam; licèt enim natura divina possit simul terminari triplici subsistentiâ, hoc tamen non potest contingere in natura creata, tum quia illud competit divinæ naturæ ratione suæ infinitatis, à qua deficit quælibet natura creata: Tum etiam, quia probando nostram conclusionem, plures assignavimus rationes disparitatis inter propriam personalitatem respectu naturæ creatæ, & personalitates divinas, tam comparativè ad naturam divinam, quàm etiam comparativè ad creatam. 104.

Objicies tertiò: Natura humana terminata per alienam personalitatem, scilicet per subsistentiam Verbi, potest assumi à Patre & Spiritu Sancto: Nam ut disputatione præcedenti cum S. Thoma docuimus, omnes tres personæ Trinitatis, potuerunt eandem numero naturam assumere: Ergo terminata propriâ personalitate, poterit assumi à Verbo, non assumptâ personalitate. 105.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem: Nam subsistentia propria constituit naturam subsistentem per se & in se, subsistentia verò aliena constituit illam subsistentem in alio: implicat autem contradictionem, quod eadem natura simul subsistat per se & in alio, non verò quod habeat plures modos subsistendi in alio; quia subsistere per se & in alio, sunt duo modi subsistendi inter se oppositi, & quorum unus, virtualiter saltem, includit negationem alterius: Plures verò modi essendi in alio, non habent inter se hanc repugnantiam & oppositionem, nec unus includit virtualiter negationem alterius. Potestque id declarari & illustrari exemplo accidentis, videmus enim quod omnino implicet idem accidens simul esse per se & in alio; cæterùm quod simul possit esse in pluribus subjectis, multi extra Scholam D. Thomæ concedunt, saltem de absoluta potentia. Duas alias rationes discriminis probatione 3. & 4. nostræ conclusionis insinuavimus, quæ ibidem videri poterunt. 106.

ARTICVLVS V.

An hæc propositio (Deus assumpsit hominem) *in rigore & proprietate sermonis sit vera?*

RAtio dubitandi est, quia modus ille loquendi passim invenitur apud Concilia & Sanctos Patres, nam in Concilio Toletano 1. in confessione dicitur, *Credimus Filium Dei ex utero Virginis assumpsisse hominem.* Similia habentur in Toletano 6. cap. 1. in Toletano 11. in confess. fidei, & in Francofordiensi in Epist. 107.

ad Epiſcopos Hiſpaniæ. Ex Patribus verò ita locuti ſunt Hilarius lib. 2. de Trinit. Damaſcenus lib. 3. fidei cap. 4. Leo magnus in Epiſt. ad Julian. & ſerm. 4. de Epiphania, ac ſerm. 2. de Aſcenſione, S. Maximus homil. 2. Pentecoſtes. Boëtius lib. de duabus naturis, & Auguſtinus de prædeſt. Sanct. cap. 15. Epiſt. 66. lib. 9. de civit. cap. 17. & 21. & pluribus aliis in locis. Imò oppoſitum docentes anathemate damnaſſe teſtatur Magiſter in 3. diſt. 5. paragrapho 6. Denique hic loquendi modus uſurpatur ab Eccleſia, præſertim in Cantico *Te Deum laudamus*, à SS. Ambroſio & Auguſtino compoſito, ubi dicitur: *Tu ad liberandum ſuſcepturus hominem, non horruiſti Virginis uterum.* Ergo hæc propoſitio, *Deus aſſumpſit hominem*, in rigore & proprietate ſermonis vera eſt.

108. Propter hæc & ſimilia teſtimonia, Ludovicus Vives in lib. 9. Auguſtini de civit. Dei cap. 17. partem affirmativam tenuit, irridens Theologos Scholaſticos oppoſitum aſſerentes, cùm ipſe potiùs meritò irridendus ſit, eò quòd (ut inquit Vazquez) magis in humanis litteris, quàm in Theologicis rebus verſatus, & ut alij aiunt, Grammaticus magis quàm Theologus, falcem in meſſem alienam mittens, præceps tulerit de Theologica quæſtione judicium, ut patebit ex dicendis concluſione ſequenti.

Dico igitur, hæc propoſitio, *Deus aſſumpſit hominem*, in rigore & proprietate ſermonis non eſt vera. Ita communiter docent Theologi cum S. Thoma hîc quæſt. 4. art. 3. & in 3. diſt. 6. quæſt. 1. art. 2. probantque variis Conciliorum, & SS. Patrum teſtimoniis, quæ brevitatis causâ prætermitto, & concluſionem probo ratione quam idem S. Doctor locis citatis inſinuat.

109. Si hæc propoſitio, *Verbum Dei aſſumpſit hominem*, eſſet vera in rigore & proprietate ſermonis, ſequeretur Verbum non ſolùm aſſumpſiſſe naturam humanam, ſed etiam humanum ſuppoſitum: Conſequens eſt erroneum: Ergo dicta propoſitio non eſt vera in proprietate ſermonis. Minor eſt certa, aliàs eſſent in Chriſto duæ hypoſtaſes, ſeu duo ſuppoſita, nam aſſumptum manet in aſſumente, & conſequenter ſi ſuppoſitum humanum fuit à Verbo Dei aſſumptum, manſit in Chriſto, ſubindeque in illo eſſent duo ſuppoſita. Major verò ſuadetur. Homo licèt de formali ſolam humanitatem ſignificet, de materiali tamen & implicitè, ſignificat ſuppoſitum habens humanitatẽ, & pro illo ſupponit: Ergo Verbũ hominem aſſumere, propriè & in rigore eſt aſſumere humanum ſuppoſitum, & conſequenter, ſi prædicta propoſitio in rigore & proprietate ſermonis eſſet vera, ſequeretur Verbum aſſumpſiſſe non ſolùm humanitatem, ſed etiam ſuppoſitum hominis. Conſequentia patet, Antecedens autem probatur primò ex D. Thoma 1. diſt. 6. quæſt. 1. art. 2. in corp. 1. p. quæſt. 39. art. 4. & hîc quæſt. 4. art. 3. quibus locis, & alibi paſſim, docet nomen *homo* ſignificare naturam per modum perfecti, & cùm natura ſuppoſitalitate compleatur & perficiatur, illam ſignificat ut in ſuppoſito, & in habente naturam.

Secundò probatur ex Damaſceno lib. 3. cap. 4. in principio, & cap. 11. circa finem, ubi dicit quod ſicut hoc nomen *Deus* ſignificat eum qui habet divinam naturam, ita hoc nomen *homo* ſignificat eum qui habet humanam naturam: Sed habens humanitatem, ſupponit pro ſuppoſito humanæ naturæ: Ergo nomen *homo* pro eodem ſupponit.

Tertiò, Iſtæ propoſitiones ſunt veræ, *Petrus eſt homo, Paulus eſt homo*: Sed ſi nomen homo non ſupponeret pro ſuppoſito habente naturam, non poſſent eſſe veræ; nam iſtæ propoſitiones, *Petrus eſt humanitas, Paulus eſt humanitas*, veræ non ſunt, quia humanitas non pro habente naturam, ſed ſolùm pro natura ſupponit: Ergo nomen *homo* non ſupponit pro natura, ſed pro ſuppoſito habente naturam.

Ad rationem verò dubitandi initio propoſitam 110. reſpondet Cardinalis Delugo diſp. 13. ſect. 2. num. 15. antiquos Patres, prædictâ propoſitione utentes, propriè fuiſſe locutos, quia nomen homo tunc temporis indifferens erat ad ſignificandam naturam humanam in abſtracto, vel in concreto, eò quòd humanitas quæ modò, juxta omnes Theologos, naturam in abſtracto ſignificat, tunc in hac ſignificatione uſurpata non erat. Unde ſicut ſi nunc Verbum Divinum aquæ naturam aſſumeret, propriè diceretur aſſumpſiſſe aquam, eò quòd non habeamus nomina diverſa, quibus naturam aquæ in abſtracto & in concreto ſignificemus, ſed nomine aquæ, naturam ejus utroque modo acceptam ſignificamus: ita ob eandem cauſam, prædicta propoſitio, *Verbum Dei aſſumpſit hominem*, antiquis temporibus fuit vera in rigore ſermonis, quia hoc nomine *homo*, natura humana in concreto & in abſtracto ſignificabatur: nunc autem quia duo nomina ſunt inventa ad ſignificandam naturam humanam in concreto, & in abſtracto, ſcilicet *homo & humanitas*, non poteſt illa propoſitio in proprietate uſurpari. Sicut olim una hypoſtaſis in Deo concedebatur, quia hæc vox *hypoſtaſis* indifferens erat ad ſignificandam naturam & perſonalitatem: poſteà verò, quia ex uſu & conſenſu fidelium, applicata eſt vox *hypoſtaſis* ad ſolam ſubſiſtentiam, vel ſuppoſitum ſignificandum, non licèt Catholicis dicere eſſe in Deo unam hypoſtaſim. Eandem ſolutionem tradit ex noſtris Cipullus hîc art. 3. dubio unico.

Verùm illa non videtur legitima, poteſtque 111. breviter confutari, nam vox *humanitas*, paſſim uſurpata pro abſtracto, etiam priſcis illis temporibus invenitur: Ergo ſi nunc quia diverſis nominibus natura humana in abſtracto & in concreto ſignificatur, non eſt vera dicta propoſitio in proprietate ſermonis, nec etiam illis antiquis temporibus fuit in rigore & proprietate vera. Conſequentia patet ex dictis, Antecedens autem conſtat variis Conciliorum & SS. Patrum teſtimoniis: nam in primis in Concilio Toletano 6. can. 1. ſic habetur: *Solus filius ſuſcepit humanitatem in ſingularitate perſonæ.* Deinde Cyprianus qui tertio ſæculo floruit, ſerm. de Nativit. loquens de Filio Dei ait: *Humanitatis participatione frater noſter fieri voluit.* Item Cyrillus in Epiſt. ad Neſtorium, relata in Concilio Epheſino & Calcedonenſi actione 1. hæc ſcribit: *Sed quoniam propter nos, & propter noſtram ſalutem, uniens ſibi ſecundùm ſubſiſtentiam humanitatem, proceſſit ex fœmina, propterea dicitur ſecundùm carnem natus.* Denique Damaſcenus lib. 3. fidei cap. 4. ſic dicit: *Illud itaque animadvertendum eſt, quod divinitatis atque humanitatis vox eſſentias ſeu naturas indicat.* Ergo antiquis illis temporibus diverſa erant nomina, quibus natura in abſtracto & in concreto ſignificaretur. Unde hac prætermiſſâ ſolutione,

Ad rationem dubitandi initio propoſitam reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam: Eccleſia enim, Patres, & Concilia, 112.

cùm docent Verbum aſſumpſiſſe hominem, non ſunt propriè, ſed impropriè intelligenda, id eſt aſſumpſiſſe humanitatem, ſumendo concretum pro abſtracto, quæ eſt impropria locutio, & figura Synecdoche, quæ accipit totum pro parte: vel quia aſſumptio terminata eſt ad hoc ut Filius Dei eſſet homo, juxta quam intelligentiam, non ſumitur homo per modum extremi aſſumpti, de cujus ratione eſt aſſumptioni præſupponi, ſed per modum termini effecti per aſſumptionem; quæ etiam non eſt propria, ſed impropria locutio, nam Verbum aſſumere propriè non explicat effectionem, ſed tractionem unius ad eſſe alterius, & ideò in rigore acceptum, non dicitur de termino effecto, ſed de extremo alteri unito, & ad eſſe illius aſſumpto. Solutio eſt D. Thomæ hîc art. 3. ad 1. ubi ait quod *hujuſmodi locutiones non ſunt extendendæ tanquam propriæ, ſed piè ſunt exponendæ ubicunque à ſacris Doctoribus ponuntur: ut dicamus hominem aſſumptum, quia ejus natura eſt aſſumpta, & quia aſſumptio terminata eſt ad hoc ut filius Dei ſit homo.*

A B

ARTICVLVS VI.

Vtrum humanitas Chriſti, ut actu conjuncta Verbo Divino, ejuſque perſonalitate terminata, appetitu innato, ſubſiſtentiam propriam & ſibi connaturalem appetat?

C

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ, & vera eligitur.

113. PRo reſolutione hujus difficultatis in primis recolendum eſt ex Tractatu de viſione beatifica, duplicem à Philoſophis & Theologis ſolere diſtingui appetitum: unum innatum, qui eſt inclinatio ſeu propenſio ab Authore naturæ indita, quâ unaquæque res, abſque ulla cognitione in ſuum bonum connaturale eſt propenſa, qualis eſt propenſio gravis in centrum, & levis ad locum ſurſum: alterum elicitum, qui eſt actus appetendi à ſpeciali aliqua potentia ſenſitiva vel rationali procedens, & in bonum cognitum ſub ratione boni tendens.

D

114. Deinde advertendum eſt, appetitum naturalem ſeu innatum eſſe duplicem, unum in actu primo, qui nihil aliud eſt quàm ipſa rei natura ſecundùm ſe veluti naturaliter inclinata ad proprium bonum; alterum in actu ſecundo, qui eſt operatio aut quaſi operatio naturæ tendentis in bonum ſibi connaturale: v. g. gravitas in lapide eſt appetitus innatus ſeu naturalis in actu primo ad centrum; gravitare autem eſt appetitus naturalis in actu ſecundo.

E

115. Tertiò ut certa ab incertis ſeparentur, ſuppono tanquam certum, humanitatem Chriſti, ſicut & alias, habere inclinationem naturalem in actu primo ad propriam ſubſiſtentiam; hæc enim, ut dicebamus, nihil aliud eſt quàm entitas humanitatis ſecundùm ſe, ut ex ea naturali ſequelâ nata eſt ſequi propria perſonalitas, unde ſi ſepararetur à Verbo, illam per naturalem reſultantiam haberet, ſeu de novo acquireret. Difficultas ergo conſiſtit in hoc, utrum humanitas Chriſti, conſiderata ut actu conjuncta Verbo Divino, habeat appetitum naturalem per modum actûs ſecundi ad propriam perſonalitatem; eo proportionali modo quo lapis detentus ſurſum, non ſolùm per gravitatem, ſed etiam per gravitationem tendit in centrum, & conatur removere & evincere prohibens?

Partem affirmativam tenent Scotus quolib. 19. quæſt. 3. Vazquez hîc diſp. 34. & Cabrera diſp. 8. Negantem verò ſequuntur Cajetanus, Medina, Alvarez, Joannes à S. Thoma, Cipullus, & alij ex noſtris Thomiſtis, cum quibus

Dico, humanitatem Chriſti actu unitam Verbo non habere inclinationem, ſeu appetitum innatum, per modum actûs ſecundi, ad propriam perſonalitatem.

Probatur primò: Potentia perfecta & completa per actum & formam perfectiorem, & eminenter formaliter continentem perfectionem alterius actûs vel formæ imperfectioris, non habet naturalem appetitum ad illum actum vel formam minùs perfectam: Sed humanitas Chriſti aſſumpta à Verbo, completur & perficitur per ſubſiſtentiam increatam & infinitam Verbi Divini, eminenter formaliter continentem totam perfectionem propriæ perſonalitatis: Ergo humanitas Chriſti, ut completa illâ divinâ perſonalitate, non ampliùs appetit ſubſiſtentiam propriam & connaturalem. Minor eſt evidens, Major probatur: Tum quia potentia non inclinatur ad aliquem actum vel formam, niſi ut ab illa perficiatur, compleatur, & actuetur: Ergo ſi potentia completa per actum vel formam nobiliorem, & eminenter formaliter continentem perfectionem alterius, majorem ab illo recipiat perfectionem & actualitatem, quàm reciperet ab actu vel forma imperfectiori, non habet rationalem inclinationem ad illum actum vel formam imperfectiorem. Tum etiam, quia ſi potentia completa per actum perfectiorem & nobiliorem, appeteret naturaliter imperfectiorem, ille appetitus naturalis ferretur in malum ut ſic, quia minus bonum & minus perfectum habet rationem mali, reſpectu melioris & perfectioris. 116.

Addo quod, quælibet inclinatio eſt ſatiata & perfecta, quando attingit aliquid continens eminenter formaliter ſuum terminum: Ergo tunc non habet naturalem appetitum ad actum vel formam inferiorem. Conſequentia patet, Antecedens verò variis exemplis declaratur & illuſtratur. In primis enim videmus appetitum naturalem hominis perfectè ſatiari per beatitudinem ſupernaturalem, nec deſiderare naturalem, quando ſupernaturalem poſſidet, quia ſcilicet beatitudo ſupernaturalis eminentiſſimo modo continet totam perfectionem beatitudinis naturalis. Secundò, unuſquiſque appetit naturaliter acquirere ſcientias omnium rerum, ſi tamen alicui concederetur rerum omnium ſcientia infuſa, & beatifica, non haberet ampliùs appetitum ſcientiæ acquiſitæ. Tertiò, ſi eſſet aliqua forma quæ contineret omnes perfectiones omnium formarum corruptibilium; tunc materia informata tali formâ plenè ſatiaretur, nec alias appeteret. Et ſi eſſet aliquid continens quidquid eſt in centro reſpectu lapidis, lapis in illo exiſtens quieſceret ſicut in centro, nec deorſum gravitaret: Ergo quælibet inclinatio eſt ſatiata & perfecta, quando attingit aliquid continens eminenter formaliter ſuum terminum. 117.

Dices cum Vazque, hoc argumentum convincere quidem humanitatem Chriſti non apperere propriam perſonalitatem appetitu elicito, quia ille ducitur cognitione & apprehenſione, ac pro- 118.

inde cùm natura cognoscit se majus aliquod bonum possidere, abstinet à desiderio boni imperfectioris, quod possessionem superioris boni impediret. Cæterùm hoc non habere locum in appetitu naturali seu innato, quia cùm ille appetitus oriatur cum natura, tandiu perseverat, quandiu manet ipsa natura.

119. Sed contra primò: Quamvis appetitus innatus & elicitus in multis distinguantur, præsertim quia innatus non ducitur cognitione, sicut elicitus; hoc tamen habent commune, ut uterque sit in appetente, ratione indigentiæ alicujus perfectionis vel bonitatis: Sed quando potentia est perfecta & completa per actum & formam perfectiorem, & eminenter formaliter continentem perfectionem alterius actus vel formæ imperfectioris, tunc illo actu vel formâ non indiget: Ergo non potest illam appetere appetitu innato; ut patet exemplo materiæ, cujus appetitus innatus satiaretur per formam quæ contineret eminenter formaliter totam perfectionem formarum sublunarium.

Secundò, Appetitus innatus, cùm sit inditus ab Authore naturæ, non potest esse inordinatus: Sed inordinatus esset, si quando habet perfectionem superiorem (ut in proposito subsistentiam divinam) conaretur, & per modum actûs secundi privari vellet tali perfectione, ut inferiorem seu minorem assequeretur: Ergo &c.

Potest etiam suaderi conclusio ex duplici absurdo seu inconvenienti quod sequitur ex adversa sententia. Si enim humanitas Christi naturaliter appeteret propriam subsistentiam, etiam appeteret naturaliter separationem sui à Verbo, quandoquidem eam habere non posset, nisi dimitteretur à Verbo, cùm personalitas increata & creata simul eandem naturam terminare nequeant, ut art. 4. ostensum est. Sicut si lapis naturaliter appetit locum deorsum, necessariò etiam & naturaliter appetit recedere à loco sursum, eò quòd simul in centro & in loco sursum existere nequeat. Item humanitas Christi pateretur violentiam in Verbo, quia privaretur illo quod naturaliter appetit; appetitus autem naturalis frustratus, violentiam patitur.

120. Nec obstat quod ait Vazquez, violentum solùm esse illud quod est contra naturalem inclinationem activam: humanitas autem solùm passivè, non verò activè se habet ad propriam subsistentiam. Non valet, inquam, tum quia falsum est, humanitatem solùm passivè se habere ad propriam subsistentiam, quia naturaliter dimanaret subsistentia ab humanitate, si dimitteretur à Verbo; resultantia verò, seu dimanatio, quædam species actionis est, & ad causalitatem efficientem reducitur. Tum etiam, quia sufficit passiva inclinatio & appetitus ad aliquid, ut patiatur violentiam, si frustretur; sicut ostendimus in Tractatu de voluntario & involuntario. *Disp. 1. art. 4. notabili 4.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

121. OBjicies primò: Appetitus naturalis seu innatus, non est aliquis actus vel effectus ab aliqua potentia dimanans seu procedens, sed præcisè ipsa potentia, ut habet proportionem & convenientiam cum altero, & ut est capax perfectionis sibi debitæ & connaturalis: At Christi humanitas, quamvis consecuta sit altiorem personalitatem, manet tamen cum naturali capacitate & potentia habendi suam propriam personalitatem, veluti suum connaturale bonum, ac perfectionem sibi debitam; unde si dimitteretur à Verbo, statim propria & connaturalis subsistentia per naturalem dimanationem ex ea resultaret: Ergo Christi humanitas, etiam ut unita Verbo, & increatâ ac infinitâ subsistentiâ ipsius terminata, habet appetitum naturalem seu innatum ad propriam subsistentiam & personalitatem.

122. Respondeo distinguendo Majorem: Appetitus naturalis seu innatus, in actu primo consideratus, nihil aliud est quàm potentia ut habet proportionem & convenientiam cum altero &c. concedo Majorem. Appetitus innatus per modum actûs secundi, nego Majorem: ad illum enim non solùm requiritur proportio, seu convenientia cum altero, sive capacitas alicujus perfectionis connaturalis, sed insuper exigitur quod talis actus, seu perfectio, neque in se, neque in aliquo eminentiori præhabeatur. Unde major rursus sic distingui potest: Appetitus innatus est capacitas debitæ perfectionis, quâ natura actu caret tam in se quàm in alio quod suppleat perfectiori modo defectum illius, concedo Majorem. Est capacitas debitæ perfectionis, quâ natura actu caret in se, habet tamen in alio quod suppleat perfectiori modo defectum illius, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem. In humanitate Christi est naturalis capacitas ad propriam personalitatem, cum carentia illius, tam in se, quàm in alio superiori, supplente defectum illius, nego Minorem. Cum carentia illius in se, non tamen in superiori, supplente defectum ipsius, concedo Minorem, & nego Consequentiam. Solutio patet ex suprà dictis.

123. Objicies secundò: Anima rationalis est perfectissima forma quam potest habere materia sublunaris, & eminenter continet omnes formas inferiores, & nihilominus materia prima, prout illâ informata, retinet appetitum innatum ad alias formas corruptibiles & inferiores. Intellectus etiam videns Deum ut in se est, adhuc appetit ex effectibus illum cognoscere connaturali modo. Similiter accidens perfectiori modo existit separatum, quàm inhærens, & tamen appetit inhærentiam quando separatum est: Ergo pariter humanitas Christi, licèt perfectiori modo subsistat in Verbo, quàm in seipsa, nihilominus ut terminata Verbi personalitate, retinet appetitum innatum ad propriam subsistentiam.

124. Respondeo ad primum exemplum, negando paritatem: In primis enim, licèt anima rationalis sit perfectior aliis formis rerum corruptibilium, & eas eminenter contineat, eminentiâ quadam imperfectâ, & quoad communes gradus essendi, & vivendi, non tamen eas continet eminenter, eminentiâ perfectâ, & quoad specificas & individuales illarum rationes, quia non est infinitæ perfectionis, sicut Persona Divina. Deinde, dato quod anima rationalis contineret omnem perfectionem formarum inferiorum in essendo, non tamen eam continet in informando, quia amissibiliter actuat materiam. Personalitas verò Verbi Divini, continet eminenter totam perfectionem personalitatis propriæ humanitatis Christi, non solùm in essendo, sed etiam in terminando, quia terminat illam inamissibiliter, & per unionem indissolubilem, ac æternitate mensuratam.

125. Aliud exemplum de cognitione Dei per creaturas, non est ad rem, tum quia Beati Deum in

seipso immediatè contemplantes, non appetunt ipsum cognoscere ex effectibus ab ipso productis, juxta illud Bernardi lib. 2. de considerat. cap. 2. *Creatura cœli non indiget scalâ creaturarum ut ascendat in cœlum, sicut creatura mundi; quid enim opus scalâ tenenti solium? Videt Verbum, & in verbo facta per Verbum.* Tum etiam quia cognitio Dei per creaturas non est incompossibilis cum visione Dei ut est in se, neque excludit illam; sicut subsistentia Verbi est incompatibilis cum subsistentia propria humanitatis Christi, & illam expellit, vel ejus resultantiam impedit.

126. Similiter aliud exemplum de accidente separato non urget, quia accidens separatum non accipit aliquam formam continentem perfectionem inhærentiæ, sed solùm suspendit Deus inhærentiam ad subjectum, supplendo concursum ipsius; unde per hoc non tollitur quin appetat inhærentiam; sicut anima separata appetit conjunctionem ad corpus, neque ipsâ separatione satiatur. Christi verò humanitas, propriâ subsistentiâ carens, & ab illa separata, elevatur ad subsistentiam Verbi, eminenter continentem, tam in essendo, quàm in terminando, totam perfectionem personalitatis propriæ, ut antea declaravimus.

127. Objicies tertiò: In illud aliquid inclinatur naturaliter, à quo ex sola subtractione impedientis, sine nova actione profluit, ut patet in gravibus & levibus, quæ naturaliter inclinantur in suos motus ad quos tendunt, subtracto impedimento: Sed in humanitate Christi, si dimitteretur à Verbo, naturaliter proflueret propria subsistentia: Ergo naturaliter inclinatur ad illam.

128. Respondeo quod licèt ea quæ sublato impedimento dimanant ab aliqua natura, in ea supponant naturalem inclinationem, seu appetitum in actu primo, hæc tamen naturalis inclinatio, seu appetitus innatus, non prorumpit in actum secundum, nec actu appetit illum terminum, quandiu possidet alium eminenter continentem quidquid est perfectionis in illo, ut patet exemplis suprà adductis. Unde licèt humanitas Christi habeat in se sufficiens principium, ut moveatur ad propriam subsistentiam, si dimittatur à Verbo; modò tamen de facto ad illam non movetur, nec tendit aut inclinatur actualiter, sed omnino quiescit in divina, per quam perfectè satiatur.

129. Dices, Natura humana se habet appetitum innatum ad propriam personalitatem, & quatenus est terminus complens ipsam naturam, & quatenus est forma quædam, seu modus ipsam informans: Sed divina personalitas supplet quidem vicem personalitatis creatæ, prout est terminus, non tamen prout est forma, vel modus: Ergo appetitus naturalis ad propriam personalitatem, non satiatur plenè & perfectè per subsistentiam increatam Verbi Divini.

130. Respondeo, quod humanitas per se primò appetit propriam personalitatem, inquantum est terminus complens ipsam; sed quia personalitas creata, ob suam imperfectionem, non potest esse terminus complens naturam, nisi informando, consequenter & secundariò appetit illam, inquantum est modus & forma. Cùm ergo personalitas Verbi Divini, ob suam infinitatem & eminentiam, terminet humanitatem Christi, eamque compleat absque hac imperfectione formæ & modi, per illam perfectissimè satiatur inclinatio naturalis quam habet humanitas secundùm se ad propriam personalitatem, inquantum est terminus, & modus illius. Sicut si quis appeteret medicinam solùm propter sanitatem, & illi absque tali medicina per miraculum concederetur sanitas; non solùm satiaretur in illo appetitus sanitatis, quæ per se erat intenta, sed etiam appetitus medicinæ, quæ non erat volita nisi propter sanitatem.

ARTICVLVS II.

An Verbum Divinum, ad suam subsistentiam, sanguinem, aliosque humores Corporis Christi assumpserit?

§. I.

Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ.

131. SUpponendum est primò, quod cùm Christus sit perfectus homo & perfectus Deus, ut in Symbolo Athanasij Ecclesia profitetur, omnia quæ ad integritatem & perfectionem humani corporis pertinent, à Verbo assumpta sunt; ac proinde certissimum est, carnem, ossa, & omnes partes organicas & integrantes corporis Christi, ad Divini Verbi subsistentiam fuisse assumptas: unde difficultas solùm est de sanguine, aliisque humoribus ad consistentiam partium illarum, & ad vitam animalis conservandam necessariis; de spiritibus vitalibus, & animalibus, de lachrymis, sudore, saliva, & aliis excrementis, & tandem de dentibus, capillis, & unguibus, de quibus omnibus breviter hîc dicendum est.

132. Supponendum secundò, in corpore humano duplicem sanguinem distingui, alterum nutrimentalem tantummodo, & alterum naturalem. Nutrimentalis solùm, est humor quidam sanguineus parùm decoctus & depuratus, qui veram sanguinis naturam nondum habet, quamvis in colore & aliis accidentalibus sit ei similis. Talis est qui proximè ex alimento aut ex chilo generatur, vel in hepate, vel in venis ducentibus ad hepar, quas Medici *Mesaraïcas* appellant; & hunc sanguinem sudasse aliquos refert Philosophus in libro de historia animalium. Sanguis verò naturalis est ille qui fit ex priori, per majorem decoctionem & elaborationem virtutis efformativæ sanguinis, residentis juxta Galenum in hepate, vel juxta Aristotelem, in corde, subindeque longè purior evadit, & consequenter veram formam substantialem sanguinis acquirit. Dicitur autem naturalis, quia licèt ad totum animal alendum aliquo modo deserviat, tamen hoc munus non est ei adæquatum, sed ultra illud habet quod sit de integritate naturæ animalis.

133. Scio plerosque Recentiores extra Scholam D. Thomæ, non admittere illam sanguinis distinctionem. Verùm, præterquam quod D. Thomas quodlib. 5. art. 5. eam admittit expressè, ratio insuper illam suadet. Sive enim verus sanguis fiat in hepate (ut docent Medici) sive solùm in corde (ut cum Aristotele asserunt Philosophi) certissimum est, saltem chilum in venis mesaraïcis attractum, antequam recipiatur in hepate, nonnullam habere sanguinis similitudinem, & tamen nondum ejus speciem & formam substantialem esse assecutum, subindeque nondum esse sanguinem naturalem, sed tantùm nutrimentalem.

134. Nec obstant quæ Authores prædicti adversùs doctrinam hanc objiciunt, nimirum hoc quod est unum sanguinem esse puriorem altero, non

non essentialem, sed accidentalem duntaxat distinctionem arguere; atque adeò illum quem vocamus purè nutrimentalem, esse verum sanguinem, & tam benè de integritate animalis, quàm alium. Hæc, inquam, non obstant, quia sanguis naturalis non habet utcumque majorem puritatem supra nutrimentalem, sed puritatem substantialem, causatam ex fortissima quadam concoctione, substantialiter ipsum transmutante.

135. Supponendum tertiò, celebrem esse inter Philosophos & Medicos controversiam, an sanguis sit animatus, formâ vitali totius, aut diversâ, quæ vitalis non sit, informatus? Medici enim existimant illum non esse animatum, seu formâ vitali totius informatum. Philosophi verò docent sanguinem informari ab anima rationali, non secundùm omnem gradum & perfectionem animæ, sed secundùm gradum vegetativum. Unde Aristoteles 3. de historia animalium cap. 19. *Palpitat intra venas sanguis animalium omnium, & quandiu vita servatur, semper vivus animatur & fervet.* Sed quidquid sit de hac sententia, ut sanguis dicatur hypostaticè unitus Verbo Divino, sufficit quod ad integritatem humanæ naturæ pertineat, ut patebit ex infrà dicendis. His positis.

136. Circa propositam difficultatem varia sunt Authorum placita, Durandus enim in 4. dist. 10. quæst. 1. negat ullum prorsus sanguinem à Verbo fuisse assumptum. Suarez verò è contra, Vazquez, & alij Recentiores, docent omnem sanguinem qui fuit in Christo, dum in corpore mortali viveret, fuisse substistentem substistentiâ Verbi Divini; non enim admittunt distinctionem illam sanguinis in nutrimentalem & naturalem, quam tradit D. Thomas quodlibeto citato. Thomistæ verò cum S. Doctore distinctionem illam sanguinis in nutrimentalem & naturalem agnoscentes, istum asserunt à Verbo fuisse assumptum, non verò illum.

§. II.

Hæc sententia ut verior & probabilior eligitur.

Dico igitur: Sanguis corporis Christi, non quidem purè nutrimentalis, sed naturalis, hypostaticè Verbo Divino unitus est, sive ad ejus substistentiam assumptus.

137. Prima pars conclusionis probatur: Illa duntaxat in corpore Christi hypostaticè Verbo Divino unita sunt, sive ad ejus substistentiam assumpta, quæ sunt de integritate substantiali humanæ naturæ: Sed sanguis purè nutrimentalis, non est de integritate substantiali humanæ naturæ: Ergo nec ad substistentiam Verbi Divini assumptus fuit. Major est certa, si enim ut aliquid dicatur unitum hypostaticè, sufficiat (ut docent aliqui Recentiores) illud fuisse necessarium ad conservandam vitam corporis Christi, sequitur purum alimentum, antequam converteretur in partes talis corporis, hypostaticè Verbo Divino fuisse unitum, idque inutiliter; ad quid enim unio hypostatica cũ Verbo Divino rei statim corrumpendæ? Minor verò probatur. Quod non est actu, sed tantùm in potentia, pars humanitatis, non est de integritate substantiali illius, ut constat: Sed sanguis purè nutrimentalis, non est actu, sed tantùm in potentia, pars humanitatis; est enim purum alimentum, ut patet ex dictis in 2. suppositione: Ergo non est de integritate substantiali humanæ naturæ.

138. Secunda pars conclusionis probatur primò ex SS. Patribus: Cyrillus enim in Epistola quæ lecta fuit & approbata in Concilio Calcedonensi actione 1. dictum illud Ioannis, *Verbum caro factum est*, sic interpretatur, *Carnem & sanguinem* assumpsit. Et Clemens VI. extra *Vnigenitus*, de pœnitentiis & remissionibus, asserit unam guttam sanguinis Christi, *propter unionem ad Verbum*, habuisse valorem infinitum, subindeque fuisse sufficiens pretium nostræ redemptionis.

Confirmatur ex locis Scripturæ in quibus redemptio tribuitur sanguini Christi ut pretio condigno: 1. Petri 1. *Non corruptibilibus auro & argento redempti estis, sed pretioso sanguine agni immaculati.* 1. Joan. 1. *Sanguis Jesu Christi Filij ejus, emundat nos ab omni peccato*, & Apocal. 7. dicuntur Sancti dealbasse stolas suas in sanguine Agni. Denique insignis est locus Apostoli ad Hebræos 2. sic dicentis: *Quia ergo pueri communicaverunt carni & sanguini, & ipse similiter participavit eisdem.* Ubi æqualiter loquitur Paulus de participatione carnis & de participatione sanguinis: Ergo sicut caro Christi fuit hypostaticè unita Verbo, ita & ejus sanguis. Unde nullus ferè est Theologus, qui opinionem Durandi, ut erroneam, vel saltem ut temerariam, non damnet. 139.

Probatur secundò eadem pars ratione fundamentali: Quidquid pertinet ad integritatem corporis humani, assumptum est ad substistentiam à Verbo: Sed aliquis sanguis, nempe qui simpliciter est talis, sive naturalis, pertinet ad integritatem humani corporis: Ergo Verbum Divinum illum ad substistentiam suam assumpsit. Major est certa, Verbum enim Divinum assumpsit ad suam substistentiam corpus humanum, non mutilum, sed integrum, aliàs non esset verus & integer homo, quod est hæreticum. Minor verò (præterquam quod est D. Thomæ infrà quæst. 54. art. 2. & Aristotelis 2. de partibus animalium cap. 2. & 1. de historia animalium cap. 1. nec non lib. 3. cap. 2. ubi refert sanguinem inter partes similares) probari potest insuper: Primò quia sicut elementa sunt actu partes magni universi, & ad ejus integritatem pertinent: ita quatuor humores, subindeque sanguis, sunt partes corporis hominis, qui est mundus quidam minor, cùm sanguis sit humidus & calidus, sicut aër; pituita frigida & humida, sicut aqua; flava bilis, seu cholera, calida simul & arida, sicut ignis; atra deniq; bilis, seu melancholia, frigescat & arescat sicut terra. 140.

Secundò, Sanguis aliquis, videlicet purior & subtilior, est organum atque instrumentum naturale quo mediante anima exercet in corpore plures operationes vitales, ut patet in motibus iræ, timoris, & gaudij: irascimur enim, quando prædictus sanguis fervet; timemus, dum contrahitur; & gaudemus, cùm diffunditur, propterquod Aristoteles 5. de generat. animal. cap. ultimo ait, spiritum animalem (qui nihil aliud est quàm sanguis purior & subtilior) sic se habere in rebus à natura institutis, ut in arte fabrili malleus & incus: Ergo sicut alia omnia organa corporis humani pertinent ad ipsius integritatem, ita & sanguis purus & subtilis. 141.

Tertiò, Sanguis in corporibus hominum resurgentium futurus est, ut docent communiter Theologi & SS. Patres: Sed nullam aliam ob rationem id fiet, nisi quia sanguis ille est de integritate corporis humani; non enim hoc accidet, eò quòd sit necessarius ad nutritionem, cùm, teste Apostolo, corpus humanum resurrecturum, futurum sit spiritale, non animale, subindeque nutritionis nullo modo indigum. Unde idem Paulus 1. ad Corinth. 6. *Esca ventri, & venter escis: Deus au-* 142.

tem hunc & has deſtruet. Id eſt poſt reſurrectionem, nullus erit eſcarum & ciborum uſus, nullum ventris in illis dirigendis officium : Ergo &c.

143. Quartò, Tridentinum ſeſſ. 13. cap. 3. ait, *Corpus Chriſti eſſe ſub ſpecie vini, & ſanguinem ſub ſpecie panis, & animam ſub utraque, vi naturalis illius connexionis & concomitantiæ, quâ partes Chriſti Domini, qui jam ex mortuis reſurrexit, non amplius moriturus, inter ſe copulantur.* Quibus verbis Concilium clarè ſupponit, ſanguinem eſſe partem humanitatis, & connecti tanquam partem corpori.

144. Denique ſuaderi poteſt eadem pars concluſionis, ex abſurdo & inconvenienti quod ſequitur ex Durandi ſententia : Si enim ſanguis non fuit hypoſtaticè unitus Verbo, ſive ad ejus ſubſiſtentiam aſſumptus, ſequitur Verbum Divinum non eſſe per concomitantiam ſub ſpeciebus vini in Euchariſtia, ſicut eſt ſub ſpeciebus panis : Sed hoc eſt contra communem Theologorum ſententiam, imò & contra definitionem Tridentini citati : Ergo &c. Sequela probatur : Illa dicuntur eſſe per concomitantiam in ſacramento, quæ realiter & ſubſtantialiter conjunguntur cum termino primario converſionis ſacramentalis : Atqui ſi Verbum non aſſumpſit ſanguinem, non conjungitur termino primario converſionis ſubſtantiæ vini, ſcilicet ſanguini : Ergo non eſt, etiam per concomitantiam, ſub ſpeciebus vini. Undè ſi Apoſtoli in triduo mortis Chriſti conſecraſſent, nullo planè modo, juxta Durandi ſententiam, ibi fuiſſet Verbum Divinum.

Addo quod, ſi ſanguis non eſſet unitus Verbo, non poſſet propriè dici de vino conſecrato, quod ſit ſanguis Chriſti, nec calix conſecrationis, verè à Chriſto diceretur *Calix ſanguinis mei* ; nam ly *mei*, & *Chriſti*, appellant ſupra ſuppoſitum : At hæc non ſolùm falſa, ſed etiam à fide prorſus aliena ſunt : Ergo &c.

§. III.

Solvuntur objectiones.

145. OBjicies primò : Verbum Divinum ea tantùm aſſumpſit quæ ſunt de integritate corporis humani : At ſanguis, quicumque ille ſit, non pertinet ad integritatem humani corporis : Ergo non fuit aſſumptus à Verbo. Major patet ex ſuprà dictis, Minor verò probatur multipliciter. In primis enim quod non eſt actu, ſed tantùm in potentia, pars corporis humani, non pertinet ad ejus integritatem, ut conſtat ; aliàs enim cibus in ſtomachum trajectus, etiam antequam verteretur in ſanguinem, dici poſſet integrare corpus humanum : Sed ſanguis, etiam ille quem naturalem dicimus, non eſt actu, ſed tantùm in potentia, pars humani corporis, quandoquidem deſervit nutritioni carnis, & aliarum partium ſolidarum : Ergo non pertinet ad integritatem corporis humani.

Secundò, Abſurdum videtur dicere, quod animal ex ſuiſmet partibus nutriatur : Id autem ſequeretur, ſi ſanguis, etiam ille qui perfectam decoctionem eſt jam aſſecutus, eſſet pars integrans corpus animalis ; quandoquidem inſervit, ut jam dixi, nutritioni aliarum partium : Ergo &c.

Tertiò, Sanguis quilibet eſt diſcontinuus à reliquis partibus, ſicut enim aqua decurrens, propter ſuam fluxibilitatem, nequit continuari cum terra, quæ eſt influxibilis ; ita cùm ſanguis ſit fluxibilis, aliæ verò partes corporis nullo modo fluxibiles, cum eis continuari non poteſt, ſubindeque nec habere cum ipſis rationem partis integrantis corpus humanum.

Quartò, Si ſanguis ſit de integritate corporis humani, ſequitur ipſum contineri in Euchariſtia ſub ſpeciebus panis, ex vi verborum conſecrationis, & non ſolùm per concomitantiam : Sed hoc non poteſt admitti : Ergo nec illud. Sequela Majoris manifeſta videtur, ex vi ſiquidem verborum eſt in Euchariſtia integrum corpus Chriſti, atque adeò omnis ejus pars. Minor etiam eſt certa, cùm Tridentinum loco ſuprà citato aſſerat ſanguinem exiſtere ſub ſpeciebus panis, ſolùm per concomitantiam.

Verùm hæc parùm urgent, & nimis levia ſunt, 146.
ut à communi Theologorum ſententia diſcedere cogant. Unde reſpondeo, conceſsâ Majori, negando Minorem, ad cujus primam probationem dico, quod ſicut elementa in mundo majori, quamvis ſint partes tantùm in potentia, & materia tranſiens reſpectu mixtorum, non propterea tamen deſinunt eſſe partes in actu, reſpectu ipſius univerſi : ita in mundo minori, ſcilicet corpore humano, licèt ſanguis perfectus, qui eſt unum veluti ex ipſius elementis, comparatus cum aliis partibus perfectioribus quarum nutritioni inſervit, ſic tantùm pars in potentia, reſpectu tamen totius corporis, dicitur pars in actu. Et ratio hujus eſt, quia cùm ſit quid medium inter cibum & carnem, debet participare naturam utriuſque, medium enim participat de utroque extremo, ſubindeque habere ſimul, quamvis reſpectu diverſorum, rationem partis in actu, & rationem partis ſolùm in potentia. Solutio eſt D. Thomæ in 4. diſt. 44. quæſt. 1. art. 2. quæſtiunc. 2. ad 3. ubi pulchram illam proportionem quæ eſt inter elementa ad mundum comparata, & ſanguinem collatum cum animali, luculenter expendit.

Ex hoc patet reſponſio ad ſecundam, licèt enim abſurdum ſit dicere animal nutriri ex ſuis partibus, quæ ita ſunt partes in actu, ut non habeant inſuper rationem partis in potentia, ſive alimenti ; quales ſunt caro, nervi, & oſſa ; poſſumus tamen abſque abſurditate dicere, hominem nutriri aliquâ parte ſui corporis ; quæ non ita eſt pars in actu, quin ſimul habeat rationem partis in potentia, ſive alimenti, qualis eſt ſanguis, etiam puriſſimus.

Ad tertium dicendum quod licèt ſanguis non continuetur immediatè cum omnibus partibus corporis (in quo ſenſu intelligenda eſt propoſitio Ariſtotelis 2. de partibus animalium cap. 3. *Sanguis non eſt continuus carni*) benè tamen mediatè, habet enim quaſdam partes craſſiores, quas Medici *fibras* vocant, quæ continuantur venis, & venæ carni.

Ad quartum, nego ſequelam Majoris, & ad probationem ei ſubjunctam dico, ex vi verborum conſecrationis panis, poni ſub ejus ſpeciebus corpus Chriſti cum omnibus ſuis partibus ſolidis, non verò cum fluidis, qualis eſt ſanguis, & alij humores : verba enim conſecrationis panis, non utcumque ſignificant corpus Chriſti, ſed per modum cibi, cui aptæ quidem ſunt partes ſolidæ, non verò fluidæ, ſubindeque nec ſanguis.

Objicies ſecundò : Si Verbum Divinum aſſumpſit ſanguinem, ſequitur Deum poſſe denominari ſanguinem, ſicut denominatur homo, ex hoc quod aſſumpſit humanam naturam : Sed hoc videtur abſurdum : Ergo & illud. 147.

Reſpondeo negando ſequelam, quia cùm ſanguis non ſit natura completa & totalis, ſed incompleta, & ordinata ex ſua natura ad aliam, inde 148.

fit quod etsi fuerit assumptus à Verbo, Verbum tamen non possit denominari sanguis: sicut etiam ob eandem rationem, licèt Verbum Divinum in triduo manserit unitum animæ & corpori separatis, non tamen propterea poterat denominari anima vel corpus, quia hujusmodi naturæ sunt incompletæ, & essentialiter ordinatæ ad complementum alterius, à quibus proinde Verbum Divinum denominationem non sortitur.

§. IV.

Aliud difficile argumentum solvitur.

149. OBjicies tertiò: Quod Filius Dei semel assumpsit, nunquam dimisit, ut habet commune Theologorum axioma, ex Damasceno desumptum: Sed Verbum Divinum aliquando dimisit sanguinem: Ergo nunquam illum assumpsit. Minor probatur: Multùm sanguinis sui in passione fusi reliquit Christus in terris ad consolationem fidelium: Sed talis sanguis in terris existens, non remanet hypostaticè unitus Verbo Divino: Ergo Verbum aliquando sanguinem dimisit. Minor est certa, ut constabit ex infrà dicendis. Major verò patet ex Bulla Pij II. ad Abbatem S. Mariæ Xantonensis diœcesis, quam vidisse se ait Sylvester in Rosa aurea Tract. 3. quæst. 31. ubi Pontifex dicit veritati fidei non repugnare, asserere Redemptorem nostrum de sanguine in cruce effuso, ob ipsius passionis memoriam, partem aliquam in terris reliquisse. Accedunt narrationes innumeræ, quæ falsitatis omnes damnari ab homine cordato non possunt; & tamen ex iis superesse aliquam sanguinis à Christo fusi portionem (sub alia tamen quàm sanguinis forma) fit extra dubium. Ejusmodi est quod rubor in plerisque instrumentis passionis Dominicæ adhuc cernitur. Qui rubor non est nudus color ex sanguinis aspersione relictus (nam qualitates secundæ non propagantur eo modo) sed vera sanguinis substantia, quæ primùm instrumentis illis adhæsit, eisque affixa perseverat. Ut de spina sacelli Regij Parisiensis, & de ferro lanceæ, olim Nurimbergæ, nunc Romæ asservato; & de sacra sindone Taurinensi, ac vultu sancto Romano, sive linteo Veronicæ, referunt multi Scriptores. Et specialiter quoad sindonem Taurinensem declaravit Julius II. ruborem qui in ea nunc cernitur, esse reliquias sanguinis fusi; idemque de Veronicæ sudario habent qui de eo agunt, præsertim Bzovius anno 216. à num. 16. Favet etiam Nicephorus lib. 1. historiæ cap. 30. in fine, ubi dicit sanguinem & aquam ex latere Christi profusa, in vasculo quodam à Virgine & S. Joanne excepta & conservata fuisse. Sylvester etiam Tract. 2. Rosæ aureæ, ad Evangelium feriæ 5. infra octavam Paschæ, scribit B. Mariam Magdalenam detulisse apud S. Maximinum ampullam vitream, in qua continentur quædam particulæ sanguinis Christi cum terra mixti, quas illa collegerat tempore passionis Christi, additque ebullientem in ea cerni sanguinem in die Parasceves, toto tempore quo legitur passio Christi; quod se vidisse testantur plerique è Patribus nostris, qui in insigni & Regio conventu San-Maximinensi (in quo ampulla illa magna cum religione servatur) commorati sunt, nobisque fuerunt conversati. Platina etiam in vita Leonis II. refert Pontificem illum profectum Mantuam ad visendum Christi sanguinem, qui tunc ob assidua miracula in magna veneratione erat, reque examinatâ, sanguinem illum approbasse; estque his temporibus tam certum, hunc sanguinem ex Christi corpore fluxisse tempore passionis ejus, ut Baronius ad annum 804. dixerit de hoc non esse amplius dubitandum. Tandem lib. 6. revelationum D. Birgittæ, B. Virgo his verbis eam alloquitur: *Cùm tempus vocationis meæ instaret de hoc mundo, ego ipsam* (scilicet præputij) *sacram membranam commendavi S. Ioanni custodi meo, cum sanguine illo benedicto qui remansit in vulneribus ejus, quando deposuimus de cruce* &c. Non potest ergo revocari in dubium, quin multæ particulæ sanguinis Christi in passione fusi, extiterint, & adhuc extent in terris, ad consolationem fidelium, & ipsius passionis memoriam.

Respondet Valentia hîc disp. 1. quæst. 5. puncto 1. ad 3. has sanguinis particulas adhuc esse unitas Verbo, ac per consequens illud nunquam dimisisse quod semel assumpsit. 150.

Sed hæc solutio est singularis, & omnino improbabilis; omnes enim Theologi negant sanguinem illum, si quis reperitur in terris, habere jam unionem hypostaticam cum Verbo. Et ratio est, quia illa pars remanens in terris jam non habet amplius ordinem ad humanitatem Christi, ut iterum sit pars ejus: non est ergo cur retineat adhuc unionem cum Verbo. Deinde, si illa pars, eò quòd aliquando habuerit unionem cum Verbo, deberet illam retinere, sequeretur carnem præputij Christi, si apud nos adhuc conservatur, non amisisse unionem ad Verbum; sequeretur etiam omnes partes materiæ, quæ aliquando in Christo unitæ fuerunt Verbo, & postea resolutæ ac deperditæ sunt per sudorem & continuam actionem & repassionem caloris naturalis, debere adhuc manere unitas Verbo, quod nemo docet. Idem deberet dici de pilis, si aliqui ceciderunt per totam vitam ex capite vel corpore Christi; & de dentibus, si (ut alij infantes solent) eos mutavit in infantia vel pueritia. Demum ex hac solutione & doctrina Valentiæ, sequitur aliquam naturam hypostaticè unitam Verbo, esse adhuc in terris, & alibi quàm in cœlo, & Eucharistia, quod non est concedendum.

Respondent secundò plures ex nostris Thomistis, cum S. Doctore infrà quæst. 54. art. 2. ad 3. illum sanguinem qui in pluribus Ecclesiis asservatur, esse sanguinem imaginis Christi, quę à Judæis Beryti in Syria crucifixa, plurimum sanguinis dedit, qui ad varias Ecclesias deinde transmissus fuit, ut habet Martyrologium Romanum 9. Novembris, & latè Baronius anno Christi 765. qui similia de alijs imaginibus transfixis & sanguinantibus refert anno 446. & 560. Tribuiturque hæc responsio S. Athanasio in libello de passione imaginis Dominicæ cap. 7. ubi post narratum Berytense miraculum, subduntur hæc verba: *Hæc est vera & vehementer credula ratio, de cruore lateris Domini nostri Salvatoris, qui profluxit de sancta imagine ejus, quæ crucifixa est in Syria, in Beryto civitate. Hic est sanguis ille Dominicus, qui apud plerosque repertus esse dicitur, nec aliter æstimandum est à verè Catholicis, præter id quod scribitur à nobis: quasi ex carne & sanguine Christi aliquid possit in mundo inveniri, nisi illud quod in ara altaris per manus Sacerdotum quotidie Spiritualiter efficitur.* 151.

Verùm hæc solutio non potest applicari illis particulis sanguinis Christi, quæ asservantur in ampulla vitrea B. Mariæ Magdalenæ, cùm illæ tempore passionis Christi, collectæ fuerint; nec 152.

illis etiam quæ Mantuæ videntur, nam ſanguinem illum non fuiſſe ex imagine Berytenſi collectum, declaravit Leo III. ut habent Baronius anno 804. & Bellarminus lib. de Scriptoribus in Athanaſio. Non poteſt etiam adaptari hæc reſponſio ſanguini, qui in ſacra ſindone Taurinenſi, in Veronicæ ſudario, in ſpina ſacelli Regij Pariſienſis, & ferro lanceæ Romæ aſſervato, aliiſque inſtrumentis paſſionis Dominicæ adhuc cernitur. Unde D. Thomas quodlib. 5. art. 5 ſic ait: *Sanguis autem Chriſti qui in quibuſdam Eccleſiis oſtenditur, dicitur ex quadam imagine Chriſti percuſsâ miraculosè fluxiſſe, vel etiam aliàs* EX CORPORE CHRISTI. Quibus ultimis verbis innuit, remanere in terris ſanguinem qui verè è corpore Chriſti manavit, & non tantùm illum qui ex imagine illa miraculoſa fluxit. Quod veriſſimum puto, ſive author prædictæ narrationis, & libri illius de paſſione imaginis Dominicæ, fuerit magnus Athanaſius, ut communiter creditum eſt, & refert Surius ad 9. Novembris, nec inefficaciter confirmat ex noſtris P. Franciſcus Combefiſius, in notis ad miraculum imaginis Chriſti, Conſtantinopoli in puteum merſæ: ſive alius quidam Athanaſius junior, ut opinatur Baronius ad annum 765. probatque ex eo quod Athanaſius Epiſcopus Alexandrinus, anno Chriſti 372. mortuus ſit, & miraculum Berytenſe anno 765. contigerit.

153. Reſpondent tertiò alii ex noſtris Thomiſtis, particulas illas ſanguinis, quæ in variis Eccleſiis aſſervantur, aut in inſtrumentis Dominicæ paſſionis cernuntur, non eſſe partes ſanguinis naturalis à Verbo aſſumpti, ſed ſanguinis purè nutrimentalis, quem à Verbo non fuiſſe aſſumptum ſuprà diximus: huic tamen ſanguini deberi adorationem latriæ, propter contactum ſanctiſſimæ ejus humanitatis: ſicut etiam cruci ob eandem rationem idem cultus latriæ exhiberi ſolet.

154. Sed hæc etiam ſolutio diſplicet, unde enim conſtare poteſt, tot particulas ſanguinis, quæ in pluribus Eccleſiis aſſervantur, & ex variis corporis Chriſti partibus manarunt, non fuiſſe niſi ex nutrimentali? præſertim ſanguinem illum quo Longini lancea perfuſa fuit, & qui poſtea ab ipſo Mantuam delatus eſt; cùm enim ſanguis ille eſſet circa cor, qui, juxta Philoſophos, eſt officina ſanguinis naturalis, valdè credibile eſt, illum fuiſſe naturalem, & non purè nutrimentalem. Maximè quia primus ſanguis qui videtur egredi de corpore, quando fit diviſio, eſt ſanguis nutrimentalis: ille verò ex ultimo vulnere quod Chriſtus in cruce recepit egreſſus eſt. Addo quod, valde probabile eſt, tempore paſſionis, nihil, aut ſaltem parùm ſanguinis nutrimentalis fuiſſe in Chriſto Domino; quia per copioſiſſimum illum ſudorem ſanguineum, quem ante paſſionem habuit, totum ferè ſanguinem nutrimentalem exſudavit; & ſi aliquæ illius reliquiæ remanſerunt, eas tempore illo intermedio inter ſudorem & paſſionem concoxit, & in ſanguinem naturalem convertit, ut rectè obſervavit Cajetanus infrà quæſt. 54. art. 2.

155. Dicendum ergo eſt, ſanguinem illum Chriſti, qui Mantuæ, & apud S. Maximinum aſſervatur, nec non illum qui in ſacra ſindone Taurinenſi, & Biſuntina, in Veronicæ ſudario, in ſpina ſacelli Regij Pariſienſis, & ferro lanceæ, Romæ, aliiſque inſtrumentis Dominicæ paſſionis adhuc cernitur, eſſe naturalem & perfectum, non verò purè nutrimentalem & imperfectum; non enim neceſſe eſt, omnem ſanguinem naturalem à Chriſto in paſſione fuſum, fuiſſe ab eodem reſurgente reaſſumptum; cùm enim tota quantitas ſanguinis quem Chriſtus in paſſione fudit, non eſſet neceſſaria ad integritatem & perfectionem humanæ naturæ, in reſurrectione tota reſumenda non fuit, ſed potuit modica aliqua portio illius relinqui in terris, ad conſolationem fidelium, & memoriam paſſionis Chriſti, ut declaravit Pius II. ſuprà relatus. Eum tamen Chriſti ſanguinem hîc ad noſtram conſolationem relictum, non ampliùs perſtare unitum Verbo, ſicut antea fuerat, ut ſuprà contra Valentiam oſtenſum eſt, & patet ex doctrina D. Thomæ in 3. diſt. 2. quæſt. 2. art. 1. aſſerentis ea tantùm ſemel à corpore Chriſti ſeparata, retinuiſſe unionem hypoſtaticam, quæ denuò ejus corpori conjungenda erant, eò quòd ita neceſſarium eſſet ad veritatem humanæ naturæ, ejuſque integritatem Chriſto, redivivo vendicandam. Unde tritum illud axioma ex Damaſceno deſumptum, *quod Filius Dei ſemel aſſumpſit, nunquam dimiſit*, intelligi debet de partibus integris, ut ex ipſo Damaſceno apertè colligitur, & non de earum particulis, & maximè de illis quæ non ſunt neceſſariæ ad integritatem corporis Chriſti reſurgentis. Eodem modo intelligendus eſt S. Thomas, dum infrà quæſt. 54. art. 2. ad 3. docet quod totus ſanguis qui de corpore Chriſti fluxit, in corpore Chriſti reſurrexit; hoc enim verificatur de toto illo ſanguine, qui fuit neceſſarius ad integritatem humanæ naturæ, ſecùs verò de illo qui in ſtatu reſurrectionis ad integritatem humanæ naturæ in Chriſto neceſſarius non fuit; talem enim ſanguinem in corpore Chriſti non reſurrexiſſe, apertè colligitur ex eodem S. Doctore quodlib. 5. art. 5. ubi aſſerit ſanguinem Chriſti qui in quibuſdam Eccleſiis oſtenditur, ex corpore Chriſti fluxiſſe: Non ergo juxta illius doctrinam, omnis omnino ſanguis qui de corpore Chriſti fluxit, in corpore Chriſti reſurrexit (quandoquidem aliquid illius remanſit in terris, & in quibuſdam Eccleſiis oſtenditur) ſed tantùm ille qui ad integritatem humanæ naturæ in Chriſto reſurgente neceſſarius fuit.

§. V.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

156. EX dictis inferes primò, tres alios humores, ſcilicet pituitam, choleram, & melancholiam, fuiſſe aſſumptos à Verbo, eodem propè jure quo ſanguinem: pertinent enim ad humanæ naturæ veritatem, ſeu integritatem, & per ſe requiruntur ad convenientem ſtatum corporis, magnumque uſum habent ad bonum eſſe, & ad operationes animalis, unde reperientur in redivivis beatorum corporibus; imò paſſim videntur comprehendi nomine ſanguinis, quia commiſcentur cum vero & propriè dicto ſanguine, & unam totalem maſſam conflant, quæ à principaliori humore denominatur ſanguis.

157. Inferes ſecundò, Verbum Divinum aſſumpſiſſe etiam ſpiritus vitales & animales, quia hujuſmodi ſpiritus ſunt radij quidam ſanguinis puriſſimi, & maximè defecati, ut docent Philoſophi in libris de anima, & pertinent etiam ad integritatem humani corporis, robur enim & firmitatem illi præſtant, agileque reddunt ad vitales operationes, & ſine illis corpus eſt valde debile, & quaſi exanime, unde Theologi docent illos debere reſurgere in corporibus glorioſis; & licèt non ſint adeò conſiſtentes, ſicut ſanguis & alij humores, ſed brevi eva-

nescant & corrumpantur, habent tamen sufficientem consistentiam, ut uniti esse possint Verbo, quandiu durant.

158. Inferes tertiò, lacrymas, sudorem, salivam, & alias superfluitates, & excrementa humani corporis, non fuisse hypostaticè Verbo unita, quia nec informantur in homine animâ rationali, nec ad integritatem humani corporis pertinent, unde non remanebunt in corporibus gloriosis.

159. Inferes quartò, dentes fuisse Verbo Divino personaliter unitos; illi enim, juxta communem Philosophorum sententiam, informantur ab anima rationali, & ad integritatem corporis humani pertinent.

160. Inferes quintò contra Vazquem, etiam ungues, & capillos, fuisse hypostaticè Verbo unita: Nam illud omne assumpsit Verbum Divinum ad suam subsistentiam, quod ad integritatem corporis humani pertinet, tales sunt ungues & capilli: Primò quia omnes homines cum capillis & unguibus resurrecturi sunt, ut docent communiter Theologi, post D. Hieronymum in cap. 10. Matthæi, Augustinum de civit. lib. 22. cap. 19. & in Enchiridione cap. 88. Nulla autem apparet ratio propter quam id fieri debeat, nisi quia pertinent ad integritatem corporis humani.

Secundò, In Sacramento Eucharistiæ sub speciebus panis continetur corpus Christi, cum capillis & unguibus, ut concedit Vazquez, non verò chylus quem in stomacho habuit Christus tempore cœnæ, quando panem & vinum in suum corpus & sanguinem substantialiter convertit. Nulla autem apparet ratio propter quam id fieri debeat, nisi quia chylus non est de integritate corporis humani, bene tamen ungues & capilli.

Tertiò, Capilli & ungues informantur animâ rationali, sicut ossa, ut docet expressè Divus Thomas in 4. dist. 44. quæst. 1. art. 2. quæstione 2. ad 3. cujus rationem dat, quòd cùm capilli & ungues instituta sint à natura ad conservationem aliarum partium, capitis scilicet & manuum ac pedum, sicut folia ad cooperimentum & conservationem fructuum; quemadmoduum folia in arboribus vivunt, & ab intrinseco nutriuntur (quod ex organizatione, & venarum diversitate quâ gaudent, constat) subindeque informantur animâ totius arboris; ita capilli & ungues, propter eandem rationem, debent informari animâ rationali in homine, saltem secundùm esse vegetativum: Ergo cùm anima non informet nisi partes quæ sunt de integritate corporis viventis, ungues & capilli pertinent ad illam, & consequenter ad subsistentiam divinam à Verbo assumpti sunt.

§. VI.

Aliud corollarium notatu dignum.

161. EX dictis etiam colligitur, sanguinem Christi, non solùm dum erat in corpore Christi viventis, sed etiam in triduo mortis, in quo manfit separatus à corpore, fuisse hypostaticè unitum Verbo Divino.

Patet hoc corollarium ex Clemente VI. in extravag. *Vnigenitus* suprà citata, ubi loquens de sanguine Christi pro nobis in cruce effuso, ait unius guttam, *propter unionem ad Verbum*, fuisse sufficiens pretium nostræ redemptionis. Refertur etiam in directorio Inquisitorum 2. part. quæst. 10. num. 1. quod cùm idem Pontifex informatus fuisset per Nicolaum Roselli, Ordinis Prædicatorum, in partibus Aragoniæ & Cataloniæ Inquisitorem, quod quidam Concionator Barcinonæ prædicaverat, sanguinem Christi in passione fusum, non fuisse unitum personaliter Christo in triduo mortis, mandavit per suas litteras patentes dicto Inquisitori, ut talem articulum, ut erroneum, publicè revocari ac solemniter damnari præstaret, quod & fecit in Ecclesia Cathedrali Barcinonensi. Cujus damnationis meminerunt etiam Sylvester in Rosa aurea Tract. 3. quæst. 31. & Ioannes Dominicus in suis quæstionibus Evangelicis, in die Paschatis, & alij.

Refert etiam Spondanus Tomo 2. continuationis, ad annum 1462. *hoc eodem anno magnam motam esse quæstionem inter Fratres Minores & Prædicatores, de sanguine Christi in triduo passionis à corpore separato, utrum divinitati unitus perseveraverit? Cùm enim apud Brixiam Jacobus Marchianus, Ordinis Minorum, die Paschæ sermonem ad populum habens, inter cætera asseruisset, pretiosum Christi sanguinem, dum triduo illo jacuit in terra sparsus, indignum fuisse latriæ cultu, quoniam fusus, & à corpore Dominico separatus, hypostaticam Verbi unionem protinùs amisisset: Hoc audiens Inquisitor hæreticæ pravitatis, Ordinis Prædicatorum, illicò Jacobo præcepit revocare, tanquam erronea quæ dixerat, & interim contrariam sententiam per unum è suis prædicari fecit. Crescente contentione, & schismate in populo facto, nec valente Episcopo loci tumultum sedare, res ad Apostolicam Sedem remissa est. Qua de re Pius II. eo tempore summus Pontifex, præfectis Ordinum mandavit, doctissimos eorum Theologos ad Curiam mittere, quos in festo Natalis Domini audivit disputantes tribus diebus in palatio Apostolico, præsentibus Cardinalibus, Episcopis, ac divini & humani juris Doctoribus qui in curia erant. Denique post triduum, cùm partes quæcumque voluissent, in medium produxissent, dissoluto auditorio, Pium cum Cardinalibus, pleriisque diebus rem tractasse: majorem partem sententiam Prædicatorum approbasse, paucos cum Minoribus sensisse: Pium quoque in majori parte fuisse, sed non esse visum eo tempore decretum fieri declarationis, ne multitudo Minorum, cujus erat contra Turcos prædicatio necessaria, offenderetur; ac propterea in aliud tempus decisionem referri placuisse. Quam tamen nunquam placuit decidere: sed biennio post Anconæ, dum esset navigaturus in Turcos, Calendis Augusti 1464. die ante obitum 15. constitutionem edidit, quâ, ad pacem inter illos Ordines, & in universa Ecclesia super hac quæstione conservandam, statuit nulli licere opinionem negantem sanguinem Christi in triduo passionis à corpore separatum, divinitati unitum permansisse, ut hæreticam proscribere, donec per Sedem Apostolicam quid in hujusmodi quæstione sentiendum esset, definiretur.* Hæc Spondanus. 162.

Verùm licèt propter hujusmodi Constitutionem, non possit hæc opinio ut hæretica damnari, est tamen à Scholis prorsus eliminata, & ut ait Suarez, *neque pia, neque secura est.* Non videtur etiam rationi consentanea: Nam si fuisset in triduo consecratus calix, vel relictæ essent species vini consecrati in cœna, tunc sub speciebus vini fuisset ex vi verborum sanguis Christi, & per concomitantiam divinitas, sicut nunc de facto contingit, ut docet Tridentinum sess. 13. cap. 3. nam tunc etiam vera fuissent verba Christi Domini Ioan. 6. *Qui bibit meum sanguinem, in me manet:* At divinitas non est per concomitantiam in spe- 163.

ciebus vini, nisi propter unionem ad sanguinem, ut ex eodem Tridentino ibidem colligitur: Ergo sanguis Christi in triduo mortis mansit hypostaticè Verbo Divino unitus.

164. Confirmatur: Ideò corpus Christi & anima in triduo, adhuc disjuncta inter se, erant unita hypostaticè Verbo Divino, quia erant partes humanitatis ipsius, quam iterum debebant componere in Christo glorioso, ut communiter docent Theologi cum S. Thoma in 3. dist. 2. quæst. 2. art. 1. quæstiunc. 3. ad 3. At etiam sanguis in passione fusus, erat pars humanitatis, quam iterum in Christo glorioso debebat componere, cùm corpus Christi post resurrectionem deberet esse integrum & perfectum: Ergo sanguis in passione fusus, mansit in triduo Verbo divino hypostaticè unitus.

165. Ex quo facilè intelliges, cur sanguis Christi in circumcisione fusus non manserit Verbo Divino unitus, benè tamen ille quem in passione effudit; cùm enim sanguis in passione fusus, à Christo reassumendus esset in resurrectione, propter integritatem sui corporis, debuit in triduo manere Verbo Divino unitus, sicut propter eandem rationem caro & anima tunc manserunt eidem unita: è contra verò cùm sanguis in circumcisione fusus, non fuisset ab ipso reassumendus in resurrectione, utpote ad integritatem sui corporis minimè necessarius, non debuit post separationem à corpore, manere Verbo Divino hypostaticè unitus.

166. Idem cum proportione de præputio in circumcisione abscisso dicendum est, nam illud non fuisse unquam postea corpori Christi consertum, ac ne post resurrectionem quidem, constat tum ex revelatione S. Birgittæ, quam suprà retulimus, tum ex variis narrationibus quæ de eo præputio, ejusve particula quapiam, certis locis nunc asservata, circunferuntur in sacris historiis: Illud enim Romæ in Basilica Lateranensi, eo loco, quē vocāt *Sancta Sanctorum*, extare scribit Innocentius III. lib. 4. de myst. cap. 20. nihil tamen definire ausus. Gerso part. 4. serm in festo Paschæ, ait vulgo referri Christi præputium Parisiis in palatio, & Brugis (nempe per partes) asservari. Rursus Franciscus Costerus meditatione 4. ex 50. quas de vita Deiparæ edidit, testatur urbem Antuerpiensem, priusquam à Geusiis hæreticis anno 1566. occuparetur, hoc thesauro gloriatam esse. Anicienses quoque Christi Domini præputium inter sacras reliquias visendum exhibent, ut scribit Odo Gissæus lib. 1. historiæ Aniciensis cap. 17. Tandem idem Author visa à se scribit perantiqua monumenta Abbatiæ Conquensis, in diœcesi Ruthenensi, quibus narratur concreditum à Carolo magno ei Abbatiæ præputium Christi. Sed quidquid sit de loco ubi sacrum illud pignus asservatur, omnino ex tam multis narrationibus effici videtur, Christi præputium in circumcisione abscissum, nunc in terris retineri: ut enim omnes illæ narrationes rejiciantur tanquam falsæ, nec Christiana modestia finit, nec miracula in huius rei confirmationem divinitùs patrata permittunt.

DISPVTATIO X.

De ordine assumptionis.

Ad quæst. 6. Divi Thomæ.

COnsideratis duobus extremis unionis hypostaticæ, nimirum personâ assumente, & naturâ assumptâ, agit S. Doctor quæst. 6. de modo assumptionis, quantùm ad ordinem, seu de ordine quo Verbum Divinum humanitatem & partes ejus assumpsit: Circa quod pauca occurrunt dicenda, quæ sequentibus articulis expediemus.

Articvlvs Primvs.

Vtrùm priùs fuerint assumptæ partes humanitatis, quàm tota humanitas, & anima Christi priùs fuerit unita Verbo, quàm corpus?

§. I.

Quibusdam præmissis, utraque difficultas resolvitur.

SVppono primò, non esse quæstionem de prioritate reali durationis, seu temporis, sed solùm de prioritate naturæ; nam de fide certum est, animam, corpus, & humanitatem, simul tempore fuisse assumpta à Verbo, ita ut nec anima priùs tempore quàm corpus, nec corpus priùs quàm anima, neque anima & corpus, priùs quàm humanitas ex illis constans sint assumpta, sed simul & in eodem instanti in quo fuit producta in Virginis utero Christi humanitas, seu in quo fuit creata anima Christi, & unita carni, unde resultavit ipsa humanitas, fuerunt hæc omnia assumpta. Quare Concilium 5. generale can. 2. proscribens errorem Origenis, qui dicebat Christi animam fuisse cum cæteris animabus initio mundi creatam, atque suis operibus meruisse uniri hypostaticè Verbo Dei, illique de facto fuisse unitam, antequam ipsius carni in viscеribus B. Virginis conjungeretur, sic ait: *Si quis dicit aut sentit, animam Domini præextitisse, unitamque esse Deo Verbo, ante Incarnationem & nativitatem ex Virgine, anathema sit.* Eundem errorem impugnat S. Thomas hîc art. 3. ex eo quod inde sequeretur quod anima Christi aliquando habuisset propriam subsistentiam sine Verbo, & sic cùm fuisset à Verbo assumpta, vel non esset facta unio secundùm subsistentiam, vel corrupta esset subsistentia animæ præexistens, quorum utrumque est inconveniens.

Suppono secundò, esse hîc sermonem de prioritate naturæ secundùm ordinem executionis, certum enim & indubitatum est, totam naturam humanam, ordine intentionis, priùs naturâ fuisse assumptam, quàm partes: Nam ut ait S. Doctor hîc art. 5. *Secundùm intentionem facientis priùs est completum quàm incompletum, & per consequens totum quàm partes.* Quæ ratio potest sic proponi, & magis illustrari. Ordine intentionis illud fuit priùs naturâ assumptum, cujus assumptio fuit per se priùs intenta: At primò intenta

fuit assumptio humanitatis, quàm partium; in hoc enim mysterio per se primò intentum fuit ut Verbum fieret homo; quod verò partes fuerint assumptæ, ideò fuit, quia ad componendam humanitatem sunt institutæ: Ergo ordine intentionis tota humanitas priùs fuit unita, quàm partes. His præmissis.

Dico primò, ordine executionis priùs naturâ fuerunt assumptæ à Verbo partes humanitatis, quàm tota humanitas.

3. Probatur primò conclusio ratione fundamentali. Eodem modo cõmunicata fuit subsistentia divina (mediante quâ facta fuit assumptio) toti humanitati, & ejus partibus, quo eis convenit subsistentia humana eis connaturalis: Sed subsistentia humana in ordine executionis priùs naturâ convenit animæ rationali, deinde corpori cui unitur per informationem, & denique toti humanitati ex utroque resultanti: Ergo ordine executionis priùs naturâ fuerunt assumptæ partes humanitatis, quàm tota humanitas. Major patet, nullum enim est fundamentum invertendi in assumptione humanitatis ad Verbum, modum & ordinem naturalem, cùm non sint multiplicanda miracula sine necessitate, & gratia non minùs abhorreat à superfluo, quàm natura. Minor verò probatur ex D. Thoma 1. part. quæst. 76. art. 1. ad 5. ubi ait: *Anima illud esse in quo subsistit, communicat materiæ corporali, ex qua & anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animæ; quod non accidit in aliis formis quæ non sunt subsistentes; & propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non aliæ formæ.* Et de spiritualibus creaturis art. 2. ad 3. *Habet* (inquit) *anima esse subsistens, inquantum esse suum non dependet à corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum; & tamen ad hujus communionem recipit corpus, ut sic sit unum esse animæ & corporis, quod est esse hominis.* Item in 1. dist. 8. quæst. 5. art. 2. ad 2. hæc scribit: *Anima sine dubio habet in se esse perfectum, quamvis hoc esse non resultet ex partibus componentibus quidditatem ipsius, nec per conjunctionem corporis efficitur ibi aliquod aliud esse, imò hoc ipsum esse quod est animæ per se, fit esse conjuncti; esse enim conjuncti, non est nisi esse ipsius formæ.* Quibus verbis S. Doctor apertè docet, subsistentiam humanam priùs naturâ convenire animæ rationali, quàm toti humanitati. Ratio etiam id suadet, nam anima rationalis fit per creationem: Ergo per illam accipit esse subsistentiæ, & non per generationem: Sed per hoc quod unitur corpori, non amittit illud esse, aliàs frustrà produceretur à Deo per creationem: Ergo priùs naturâ subsistit, quàm uniatur corpori, subindeque priùs naturâ illi convenit subsistentia, quàm toti humanitati.

4. Probatur secundò conclusio: Per animam rationalem constituitur humanitas in esse humanitatis, & consequenter in esse assumptibilis: Ergo est medium quo humanitas fuit assumpta à Verbo, quàm tota humanitas. Similiter corpus est causa materialis constituens humanitatem: Ergo etiam est medium quo tota humanitas unitur Verbo Divino. Probatur Consequentia, quod enim constituit humanitatem in ratione totius, reddit eam in suo genere aptam ut completè subsistat: Ergo etiam ut alienâ subsistentiâ personam constituente terminari possit.

5. Tertiò suaderi potest conclusio hac ratione. Ordo intentionis & ordo executionis in essentialiter subordinatis (qualiter sunt partes & totum) oppositò modo se habent, ita ut quod est primum in intentione, sit ultimum in executione, & è contra: Ergo cùm in intentione priùs sit assumpta humanitas, quàm ejus partes, ut suppositum 2. ostendimus, in executione priùs assumptæ sunt ipsæ partes, quàm tota humanitas.

Dico secundò: Verbum divinum priùs naturâ 6. assumpsit animam, quàm corpus. Ita S. Doctor hîc art. 1. ubi sic ait: *Secundùm ordinem causalitatis ipsa anima est aliqualiter causa carnis uniendæ Filio Dei: non enim esset assumptibilis, nisi per ordinem quem habet ad animam rationalem, secundùm quem habet quod sit caro humana.*

Ratio etiam suffragatur: Illud enim fuit priùs naturâ assumptum à Verbo, quod priùs habuit per illud subsistere & existere: At anima priùs naturâ habuit à Verbo quod subsisteret & existeret, quàm corpus: Ergo anima priùs naturâ fuit assumpta à Verbo, quàm corpus. Major patet, Minor probatur. In assumptione humanitatis Verbum Divinum, ut suprà dicebamus, servavit, quantùm fieri potuit, ordinem qui in generatione hominis servatur, quia non sunt multiplicanda in hoc mysterio miracula sine necessitate: Sed in generatione hominis anima rationalis priùs naturâ subsistit, quàm corpus, ut ex suprà dictis patet, & demonstrari solet in Philosophia: Ergo anima Christi priùs naturâ habuit à Verbo quod subsisteret, quàm corpus, subindeque priùs naturâ fuit assumpta, quàm corpus.

Sed quærunt hîc aliqui, an illa fuerit priùs as- 7. sumpta ut quod, vel solùm ut quo?

Respondeo breviter, hanc difficultatem pendere ex alia quæ in metaphysica agitari solet, an scilicet anima rationalis actu unita corpori, subsistat ut quod, vel tantùm ut quo? In cujus resolutione divisi sunt Theologi, aliis partem affirmativam, aliis negativam tenentibus. Sed pro conciliatione utriusque sententiæ,

Advertendum est, dupliciter aliquid posse dici 8. subsistere ut quod, Primò prout idem est ac existere per se separatum, ut frequenter docet S. Thomas; & in hoc sensu anima communicata corpori, non subsistit ut quod, cùm sit in alio tanquam pars in toto. Secundò dicitur aliquid subsistere ut quod, quia non dependet ab alio ut à subjecto, vel etiam ut à principio formali essendi; & hoc secundo modo anima rationalis, etiam ut conjuncta corpori, & ipsum informans, subsistit ut quod, quia habet esse independens à materia, & est principium formale essendi & subsistendi ipsi corpori, & toti composito: cùm enim producatur per creationem, per illam accipit propriam existentiam & subsistentiam, quam non amittit per hoc quod conjungitur corpori, sed potiùs illam communicat non solùm corpori, sed etiam toti humanitati. Unde in hoc distinguitur anima rationalis ab aliis formis corporeis & materialibus, quòd illæ non subsistunt vel existunt per existentiam aut subsistentiam propriam, sed totius compositi, quam generans primò communicat toti composito, secundò formæ, & mediante formâ materiæ. Anima verò rationalis recipit immediatè à Deo propriam subsistentiam & existentiam, quam communicat corpori, & toti humanitati; unde anima rationalis, etiam dum est conjuncta corpori, subsistit & existit ut quod. Cùm ergo (ut sæpè diximus) anima Christi, eodem modo sit facta subsistens per subsistentiam Verbi, quo fuisset subsistens subsistentiâ creatâ,

& sibi propriâ ; dicendum est , animam Christi A fuisse priùs naturâ assumptam , quàm corpus & totam humanitatem , non solùm ut quo , sed etiam ut quod. Ipsum verò corpus solùm fuit priùs naturâ assumptum ut quo , non verò ut quod , quàm tota humanitas ; non enim eadem est ratio de corpore , ac de anima rationali ; nam anima creatur à Deo per actionem specialem distinctam à generatione , vel productione totius, non autem corpus : unde quando generatur homo , datur animæ subsistentia independens à subsistentia totius humanitatis , non autem corpori, quod non subsistit , nec existit , nisi per subsistentiam & existentiam ipsius animæ rationalis.

9. Dices , Eundem prorsus ordinem servavit Verbum Divinum in prima assumptione humanitatis , ac in reassumptione facta in resurrectione, nulla enim videtur ratio disparitatis : At in resurrectione sic humanitas fuit reassumpta , ut tamen utraque ejus pars , anima scilicet & corpus, priùs existerent & subsisterent ut quod : Ergo idem erit dicendum de prima assumptione. B

10. Respondeo negando Majorem , nam in prima assumptione Verbum Divinum servavit, quantùm fieri potuit , ordinem proportionatum ordini naturæ , juxta quem corpus non debuit priùs assumi ut quod , cùm propriâ subsistentiâ & existentiâ non gaudeat , sicut anima : At in reassumptione facta in resurrectione , non potuit iste ordo servari , quia dissolutâ per mortem humanitate , utraque ejus pars ab invicem separata , subsistebat & existebat ut quod per subsistentiam & existentiam Verbi. C

§. II.

Solvuntur objectiones.

11. OBjicies primò contra primam conclusionem : Assumptio facta est per communicationem divinæ subsistentiæ , quæ eodem modo & ordine debuit communicari humanitati, quo propria & connaturalis , ut enim suprà dicebamus, non sunt multiplicanda miracula sine necessitate: Sed subsistentia creata priùs convenit toti humanitati, quàm ejus partibus ; quia convenit tantùm partibus propter naturam totalem , & maximè parti materiali , quæ non potest subsistere nisi in toto : Ergo partes humanitatis non fuerunt priùs assumptæ in executione, quàm tota humanitas. D

12. Confirmatur : Personalitas Verbi Divini est perfecta & completa : Ergo priùs naturâ debuit communicari substantiæ completæ, qualis est tota humanitas, quàm substantiæ incompletæ, qualis est anima rationalis , vel corpus , & per consequens partes non fuerunt priùs naturâ assumptæ, quàm tota humanitas.

13. Ad objectionem respondeo , concessâ Majori, negando Minorem: Licèt enim in compositis purè corporeis & materialibus , priùs conveniat toti subsistere & existere , quàm ejus partibus ; in homine, tamen priùs in executione convenit partibus humanitatis subsistere & existere, quàm toti humanitati; animę quidem rationali, quia creatur, creatio autem terminatur ad esse; corpori verò, quia priùs naturâ informatur animâ rationali, subindeq; ejus subsistentiam & existentiam priùs naturâ participat , quàm tota humanitas resultet: Unde pro illo priori , tam anima quàm corpus intelliguntur subsistere in seipsis , & non in toto, quamvis nullum sit reale instans , quo non subsistant in toto.

Ad confirmationem, concesso Antecedente, negando est Consequentia ; nam personalitas Verbi 14. Divini , licèt sit perfecta & completa , tamen ob infinitam suam perfectionem & eminentiam, potest uniri cuicunque substantiæ , sive completæ, sive incompletæ , eique se accommodare eodem modo ac si esset propria ejus & connaturalis, quia eminenter continet quamcumque personalitatem creatam. Unde in triduo mortis Christi mansit unitum animæ & corpori separatis , quamvis essent substantiæ partiales & incompletæ.

Objicies secundò contra secundam conclusionem : Unam partem assumi posteriùs naturâ , 15. quàm aliam, est eam assumi mediante illâ: At corpus non fuit assumptum mediante animâ : Ergo non fuit assumptum posteriùs naturâ , quàm illa. Major patet , Minor probatur. Si Verbum Divinum assumpsisset corpus mediante animâ , sequeretur quod hoc ipso quod per mortem separata fuisset anima à corpore , dissoluta fuisset unio ipsius corporis cum Verbo, quoties enim aliqua inter se uniuntur aliquo medio , si unum separetur ab altero , dissolvitur unio ; sicut remotâ superficie , removeretur color à corpore, quia illi inest, mediante superficie : Consequens autem est falsum, quia corpus in triduo fuit separatum ab anima , & tamen mansit hypostaticè unitum Verbo Divino: Ergo Verbum non assumpsit corpus mediante animâ.

Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, ad cujus probationem negatur sequela, & ad 16. illius probationem, dicendum cum S. Thoma hîc art. 1. ad 3. *quod nihil prohibet aliquid esse causam alicujus, quantùm ad aptitudinem & congruitatem, quo tamen remoto illud non tollitur ; quia etsi fieri alicujus dependeat ab aliquo , postquam tamen est in facto esse , ab eo non dependet : sicut si inter aliquos amicitia causatur , aliquo mediante , eo recedente , adhuc amicitia remanet ; & si aliqua in matrimonium ducitur propter pulchritudinem, quæ facit congruitatem in muliere ad copulam conjugalem ; tamen pulchritudine cessante , adhuc durat copula conjugalis. Et similiter separatâ animâ , remanet unio Verbi ad carnem.*

ARTICVLVS II.

Vtrùm gratia habitualis habuerit rationem medij , seu dispositionis physicæ , aut moralis , ad unionem hypostaticam ?

AFfirmant Alensis , Gabriel , &. alij antiqui 17. Theologi, ex hoc inferentes solam naturam intellectualem, quæ est capax gratiæ & beatitudinis , posse assumi à Persona Divina. Negat verò D. Thomas hîc art. 6. & quæst. sequenti art. 13. & suprà quæst. 2. art. 10. quem sequuntur communiter Theologi, tam domestici, quàm extranei, cùm quibus

Dico, gratiam habitualem in anima Christi existentem, non habuisse rationem medij , seu dispositionis physicæ , aut moralis, ad unionem hypostaticam cum Verbo : posse tamen dici medium congruentiæ respectu hujus unionis.

Prima pars probatur : Dispositio physica & 18. ex natura rei , debet esse ejusdem ordinis cum forma ad quam disponit , & illam necessariò secum trahere , omniaque quæ illius introductionem impediunt destruere : Sed gratia habitualis non habet tres illas conditiones , respectu unionis hypostaticæ : Ergo non est , nec dici potest dispositio

dispositio physica, respectu illius. Major patet exemplo dispositionũ naturalium, videmus enim calorem ut octo esse ejusdem ordinis cum forma ignis, illamque secum necessariò trahere, & frigus ac humiditatem, quæ ejus introductionem impediebant, prorsus expellere. Minor verò suadetur quantùm ad singulas partes. Et in primis quod gratia non sit ejusdem ordinis cum unione hypostatica, patet: ordo enim hypostaticus est superior ad ordinem naturæ & gratiæ, & cùm infinitam Verbi Divini personalitatem involvat, utrumque ordinem veluti in infinitum excedit. Quod verò gratia, nec hypostaticam unionem secum infallibiliter trahat, nec illius impedimenta destruat, facilè suadetur: nam gratia habitualis ordinatur tanquam ad finem ad beatitudinem, à cujus adeptione habet quod sit consummata; ad unionem verò personalem cum Verbo, nullo pacto ordinatur; unde quantumcunque gratia crescat in anima justi, nunquam tamen infallibiliter habet junctam unionem illam hypostaticam. Insuper ut destrueret impedimenta talis unionis, necesse esset ut propriam naturæ creatæ personalitatem consumeret, esseteque cum illa incompossibilis: certum est autem gratiam sanctificantem id non præstare, sed potiùs illam, ut cætera dona supernaturalia, subjectum suum naturale perficere.

19. Probatur secundò eadem pars: Gratia habitualis est solùm in anima, & tamen non solùm anima Christi, sed etiam corpus ejus, unitum est divinæ personæ, propter quod dicitur plenitudo divinitatis habitasse in Christo corporaliter, ut docet D. Thomas suprà quæst. 2. art. 10. ad 2. Ergo gratia sanctificans non est dispositio physica & ex natura rei ad unionem hypostaticam requisita. Addo quod quælibet natura, etiam irrationalis, assumptibilis est à Persona Divina, ut disputatione præcedenti ostensum est, & tamen natura irrationalis non est capax gratiæ habitualis, sicut nec gloriæ: Ergo &c.

20. Probatur etiam secunda pars conclusionis: Quælibet dispositio, etiam moralis, debet antecedere aliquo modo formam ad quam disponit: At gratia habitualis nullo modo antecedit unionem hypostaticam, sed illam subsequitur: Ergo non potest dici dispositio moralis, respectu illius. Major patet, nam dispositio moralis ea est, quæ ut existens movet intellectum & voluntatem agentis ad inducendam formam in subjecto: Ergo priùs existit quàm illa. Minor verò probatur à D. Thoma qu. sequenti art. 13. triplici ratione, & potest insuper suaderi. Christi anima eo naturæ ordine habuit subsistere in Verbo, quo de se debuisset subsistere propriâ subsistentiâ, si ab illo assumpta non esset: At si assumpta non fuisset ad subsistentiam Verbi Divini, priùs naturâ habuisset subsistere suâ subsistentiâ, quàm recipere gratiam sanctificantem, cùm anima priùs debeat compleri substantialiter, quàm accidentaliter perfici per gratiam: Ergo etiam priùs naturâ est, quod humanitas Christi per gratiam unionis in Christo subsistat, quàm per gratiam habitualem sanctificetur, & perficiatur accidentaliter.

21. Addo quod, si gratia habitualis antecederet in aliquo priori temporis aut naturæ unionem hypostaticam, in illo priori constitueret Christum filium Dei adoptivum, & sic Christus priùs esset filius Dei adoptivus, quàm naturalis, quod est erroneum. Sequela probatur: Proprius effectus gratiæ habitualis est constituere subjectum suum, filium Dei adoptivum, nisi à filiatione naturali præveniatur & impediatur: At si gratia habitualis præcederet in Christo gratiam unionis, non præveniretur, nec impediretur à filiatione naturali, ne constitueret Christum filium Dei adoptivum: Ergo Christus priùs esset filius Dei adoptivus per gratiam habitualem, quàm naturalis per unionem hypostaticam.

22. Confirmatur: Dispositio moralis illa dicitur, cujus intuitu forma subjecto tribuitur: Sed gratia unionis non est concessa Christo intuitu gratiæ habitualis, sed potiùs è contra intuitu & ratione unionis hypostaticæ, data sunt Christo charismata omnium gratiarum, juxta illud Joan. 1. *Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti à Patre, plenum gratiæ & veritatis.* Ubi ex filiatione naturali infert Evangelista plenitudinem omnium gratiarum, quæ in Christo ex unione personali cum Verbo, tanquam rivuli è fonte promanarunt. Quare gratia habitualis potest vocari medium congruentiæ, respectu unionis hypostaticæ, non quidem illam antecedens, sed consequens; inquantum scilicet decens & congruum fuit, quod Verbum Divinum assumeret humanitatem repletam gratiâ, & omnibus virtutibus ac donis exornatam: sicut in Virgine Principi desponsata, annuli, jocalia, & cæteri ornatus, possunt dici medium congruentiæ, inquantum reddunt illam Principi congruam. Unde S. Doctor in 3. dist. 2. quæst. 2. art. 2. in corp. *In natura humana inveniuntur quædam superaddita, quibus redditur decens ut assumatur à Divina Persona, ut scientia, virtutes, & hujusmodi, unde ista possunt quodammodo dici medium congruentiæ.* Et ibidem ad Annibaldum quæst. unicâ art. 3. sic ait: *Loquendo de medio congruentiæ* (Verbum Divinum) *animam mediante gratiâ assumpsit, quia congruum erat animam suâ imagine insignitam, & gratiâ repletam assumere.* Item quæst. 29. de verit. art. 2. expressè asserit, quod gratia habitualis fuit dispositio per modum congruitatis ad unionem hypostaticam humanitatis Christi cum Verbo. Ex quibus probata manet tertia pars nostræ conclusionis.

23. Objicies contra primam partem: Omne quod elevatur ad formam naturam suam excedentem, debet priùs aliquâ dispositione præparari, & reddi capax illius, ut docet Divus Thomas 1. part. quæst. 12. art. 5. & explicat exemplo aëris, aër enim ut recipiat formam ignis, quæ est supra ejus naturam, debet disponi ad illam per calorem excedentem suam naturam, & corpus ut recipiat formam lucis, debet disponi per diaphaneitatem: Sed unio hypostatica est supra naturam humanitatis Christi: Ergo ut ad illam elevetur, debet aliquâ dispositione præparari & coaptari, quæ nulla alia esse potest quàm gratia habitualis.

24. Confirmatur primò: Ut divina essentia per modum speciei uniatur intellectui creato, oportet quod ipse intellectus ad talem unionem disponatur per lumen gloriæ, ut docet D. Thomas loco citato: Ergo cùm humanitas non minùs distet à divina subsistentia & personalitate, ut ipsi conjungatur per unionem hypostaticam, oportet quod per gratiam habitualem ad illam disponatur & præparetur.

25. Confirmatur secundò: Ordo divinæ sapientiæ postulat ut quæ maximè distant non uniantur immediatè, sed per aliquid quod minùs distet ab utroque extremo, teneatque medium

locum inter illa: At humanitas & perſonalitas Verbi Divini, maximè diſtant inter ſe, & inter illas medium locum tenet gratia habitualis: Ergo humanitas non fuit unita immediatè Verbo, ſed mediâ ipsâ gratiâ. Major patet, nam ab extremo in extremum non fit tranſitus ſine medio. Minor verò probatur: Humanitas eſt ſubſtantia aliqua finita, ordiniſque naturalis, & perſonalitas Verbi eſt quid infinitum, & ordinis ſupernaturalis: Gratia verò habitualis, licèt ſit entitas aliqua finita, eſt tamen ſupernaturalis, & perfectiſſima participatio divinæ naturæ: Ergo medium tenet locum inter humanitatem Chriſti, & perſonalitatem ejus.

26. Ad objectionem reſpondeo diſtinguendo Majorem: Quod elevatur ad formam per quam conſtituitur in ratione operantis, & à qua habet ſolùm eſſe ſecundùm quid, concedo Majorem. Si elevetur ad formam, per quam conſtituitur in ratione hypoſtaſis ſeu perſonæ, & à qua habet eſſe ſimpliciter & perſonale, nego.

Explicatur ſolutio: Si natura aliqua elevetur in ordine ad operationem, debet diſponi per habitum, vel per aliquid aliud quod potentiam compleat in actu primo; ſicut lumen gloriæ elevat intellectum beati ad operationem ad quam natura intellectiva non eſt ſufficienter completa, nimirum ad viſionem beatificam. Si autem natura elevetur ad eſſe ſimpliciter, ad quod immediatum ordinem habet, non eſt neceſſe quod priùs recipiat aliquem habitum aut diſpoſitionem per quam compleatur. Unde quia ſubſtantia creata immediatum ordinem habet ad ſubſiſtentiam à qua recipit eſſe ſimpliciter, nullâ eget diſpoſitione ad illam, neque ad aliam loco propriæ ſuſcipiendam: quapropter ut humanitas Chriſti, perſonalitati Verbi uniatur, nullâ eget diſpoſitione & præparatione, ſed ſola potentia obedientialis ad illam recipiendam ſufficit.

27. Hinc patet ſolutio ad primam confirmationem, & diſparitas quæ reperitur inter eſſentiam divinam, ut gerentem vices ſpeciei in viſione beatifica, & inter ſubſiſtentiam Verbi Divini, ut terminantem humanitatem Chriſti: Nam eſſentia divina, cùm unitur intellectui creato per modum ſpeciei, unitur illi per modum comprincipij viſionis beatificæ, & conſequenter debet ſupponere ipſum intellectum potentem in ſuo genere, nimirum per modum potentiæ, ad eliciendam talem operationem; ſpecies enim non unitur niſi potentiæ jam habenti ſufficientem virtutem in ſuo genere ad eliciendum actum ad quem determinatur per ipſam: intellectus autem creatus non habet ſufficientem virtutem in ſuo genere ad eliciendam viſionem Dei, niſi per lumen gloriæ, ut in Tractatu de viſione beatifica oſtenſum eſt. Cæterùm perſonalitas Verbi unitur humanitati Chriſti, per modum complementi & termini illius in genere ſubſtantiæ, ac proinde immediatè, & antecedenter ad quodcumque accidens diſponens ad talem unionem.

28. Ad ſecundam confirmationem, diſtinguo Majorem: Ordo divinæ ſapientiæ poſtulat ut quæ maximè diſtant non uniantur immediatè, ſi illa inter ſe comparentur per modum potentiæ & actûs, ſeu operativi & operationis, concedo Majorem. Si ſe habeant per modum terminantis & terminabilis, nego Majorem; nam illa quæ ſic comparantur, habent immediatum ordinem, præſertim quando id quod terminat dat eſſe ſimpliciter, ut contingit in propoſito; ſubſiſtentia enim Verbi dat humanitati eſſe ſimpliciter, ſubindeque natura humana nullo indiget habitu aut diſpoſitione, per quam compleatur & præparetur ad illam recipiendam, ſed ſola potentia obedientialis ſufficit, ut ſuprà oſtendimus.

DISPVTATIO XI.

De Gratia Chriſti ſubſtantiali.

HActenus de Incarnationis myſterio, ſeu de unione hypoſtatica, & extremis ad illam concurrentibus, perſonâ nempe Verbi aſſumente, & naturâ humanâ aſſumptâ. Agendum modò eſt de concomitantibus talem unionem, quorum aliqua pertinent ad perfectionem, ut gratia, ſcientia, & potentia animæ Chriſti; alia verò ad defectus corporis & animæ, quos Chriſtus in humana natura aſſumpſit. Porro gratia Chriſti, de qua diſſerit S. Doctor quæſt. 7. & 8. duplex eſt; altera ſubſtantialis, nempe unio Verbi cum natura humana, per quam humanitas Chriſti infinitè ſanctificatur; altera accidentalis, ſeu habitualis, quæ non ſolùm animam Chriſti ſanctificat, ſed etiam à Chriſto ut capite & vite, in alios ſanctos, ut in membra & palmites derivatur, unde à Theologis in perſonalem & capitalem diſtinguitur. Antequam ergo de ſcientia & potentia animæ Chriſti diſſeramus, agendum eſt de triplici ejus gratia, quam D. Joannes capite primo ſui Evangelij breviter inſinuavit. Nam de gratia ſubſtantiali & unionis dicit: *Verbum caro factum eſt.* De gratia Chriſti, ut ſingularis perſonæ, ſubdit: *Vidimus eum plenum gratiæ & veritatis.* Demum gratia capitalis illius inſinuatur, cùm infrà dicitur: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.*

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum humanitas Chriſti ſanctificetur formaliter per aliquid donum ſubſtantiale à gratia habituali diſtinctum?

1. PArtem negativam tenent Paludanus in 3. diſt. 13. quæſt. 2. concluſ. 1. Durandus eadem diſt. quæſt. 1. num. 8. & Rada 3. part. controv. 4. art. 3. concluſ. 4. ubi ait eſſe Scotiſtis communem. Sententia tamen affirmans apud alios Theologos, tam domeſticos, quàm extraneos communis eſt, & colligitur ex Conciliis & SS. Patribus, atque inſinuatur à D. Thoma variis in locis, paragrapho ſequenti referendis.

§. II.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

DIco igitur: Humanitas Chriſti Domini eſt grata & ſancta formaliter, per aliquod donum ſubſtantiale, à gratia habituali diſtinctum, nimirum per gratiam unionis.

2. Colligitur ex D. Thoma hîc quæſt. 7. art. 1. ubi oſtendit neceſſitatem gratiæ habitualis in anima Chriſti Domini, primò ex propinquitate illius ad Verbum, ſecundò ut eſſet connaturaliter principium cognitionis & amoris in ordine ſupernaturali, tertiò ex habitudine ipſius Chriſti ad genus humanum, cujus eſt caput; non autem probat neceſſitatem gratiæ ex eo quod in Chriſto re-

quiratur aliqua forma per quam ejus anima formaliter ſanctificetur : At ſi non ſanctificaretur humanitas Chriſti, ex vi doni ſubſtantialis formaliter, ſed ſolùm per gratiam habitualem, illius neceſſitatem probaret ob effectum ſanctitatis præſtandum, cùm ſanctitas animæ ſit præcipuus effectus gratiæ habitualis, à quo *ſanctificans* appellatur: Ergo manifeſtè ſentit, ad hunc effectum illam non fuiſſe abſolutè neceſſariam in Chriſto, & conſequenter ex vi doni ſubſtantialis diſtincti à gratia habituali, nempe gratiæ unionis, humanitatem Chriſti ſanctificari formaliter. Unde infrà quæſt. 22. art. 2. ad 3. ait illam in paſſione habuiſſe *actualem hoſtiæ ſanctificationem, ex antiqua charitate, & gratia unionis ſanctificante eam abſolutè.*

3. Favent etiam Concilia & SS. Patres, nam Concilium Francofordienſe in Epiſt. ad Epiſcopos Hiſpaniæ, ſic ait: *Chriſtus naturâ unctus, non per gratiam, quia in illo plenè fuit divinitas.* Et Cyrillus lib. 4. in Joan. cap. 29. dicit, *Chriſtum unctum eſſe, non ſicut alios Sanctos & Reges, ſed quia Verbum caro.* Item Nazianzenus orat. 36. ferè in fine, de variis Chriſti nominibus agens, quæ ei in Scriptura tribuuntur: *Chriſtus* (inquit) *dicitur propter Divinitatem, ea enim unctio eſt humanitatis, non operatione, ut in Chriſtis cæteris, ungens, ſed totius ungentis præſentiâ, cujus hic effectus eſt, ut id quod ungit, homo nuncupetur; & quod ungitur, Deus fiat.* Et ibidem ſubdit, Chriſtum eſſe *divinitate delibutum, hæc enim humanitatis unctio eſt.* Similiter Damaſcenus lib. 1. de imaginibus ait, quod humanitas Chriſti, *non operatione Dei uncta eſt, ut unuſquiſque Prophetarum, ſed totius ungentis præſentiâ.* Demum Germanus Patriarcha Conſtantinopolitanus in contemplatione myſtica rerum Eccleſiaſticarum, Chriſtum dicit unctum eſſe tanquam Regem & Sacerdotem, unctione Incarnationis. Ex quibus locis ſic licet arguere: Apud Patres Eccleſiæ idē eſt eſſe unctum, ac ſanctum formaliter, unde juſti, *Chriſti* vocantur, juxta illud Pſalmi 104. *Nolite tangere Chriſtos meos:* Sed Chriſtus, inquantum homo, eſt ſubſtantialiter unctus à divinitate, quæ, ut ait Nazianzenus, *humanitatis unctio eſt:* Ergo Chriſtus, inquantum homo, eſt ſubſtantialiter ſanctus per aliquod donum à gratia habituali diſtinctum.

4. Dices, Nazianzenum & alios SS. Patres aſſerentes divinitatem eſſe unctionem humanitatis, non eſſe intelligendos in ſenſu formali, quaſi ipſa divinitas ſit formaliter ratione ſui unctio humanitatis, ſed in ſenſu cauſali, quatenus ſcilicet ex unione divinitatis cum humanitate, derivatur & reſultat in anima Chriſti gratia habitualis, quâ humanitas ejus formaliter ungitur, & formaliter ſanctificatur.

5. Sed contra: Si Divinitas ſolùm cauſaliter ſanctificaret humanitatem Chriſti, ſanctificaretur operatione divinâ, cùm gratia formaliter ſanctificans illam, à divinitate efficienter cauſetur: Sed Nazianzenus & Damaſcenus dicunt quod *divinitas eſt unctio humanitatis, non operatione, ut in aliis Chriſtis, ſanctificans, ſed totius ungentis præſentiâ:* Ergo divinitas non cauſaliter tantùm, ſed etiam formaliter, eſt unctio & ſanctitas humanitatis Chriſti.

Confirmatur: Juxta Nazianzenum aliter comparatur divinitas ad humanitatem Chriſti, in ratione unctionis & ſanctitatis, ac ad alios homines juſtos: Sed divinitas eſt aliorum juſtorum ſanctitas & unctio cauſaliter, cauſat enim in illis gratiam quâ unguntur & ſanctificantur formaliter:

A Ergo divinitas eſt unctio & ſanctitas formalis, & non ſolùm cauſalis humanitatis Chriſti.

Poteſt etiam concluſio hac ratione ſuaderi. Ex vi gratiæ unionis ſanctificatur formaliter humanitas Chriſti: Sed gratia unionis eſt aliquid ſubſtantiale à gratia habituali diſtinctum: Ergo humanitas Chriſti ſanctificatur formaliter ab aliquo ſubſtantiali, diſtincto à gratia habituali. Minor patet, Major probatur. Homo per gratiam habitualem habet quod ſit formaliter ſanctus, quia per illam trahitur ad eſſe divinum, ſeu ad participationem divinæ naturæ, quæ eſt ipſa ſanctitas per eſſentiam, & filius Dei conſtituitur, & quia gratia habitualis habet repugnantiam cum peccato: At hæc tria multò perfectiùs conveniunt gratiæ unionis: Ergo per illam humanitas Chriſti ſanctificatur formaliter. Major patet, Minor verò ſuadetur quantùm ad ſingulas partes. In primis enim per gratiam unionis humanitas Chriſti multò perfectiori modo trahitur ad eſſe divinum, quàm per gratiam habitualem; nam per illam trahitur ad eſſe divinum in ſe, per iſtam verò trahitur ad eſſe divinum ſolùm per participationem. Deinde Chriſtus ut homo, per gratiam unionis fit nobiliori modo Dei filius, quàm juſti per gratiam habitualem; cùm per gratiam unionis Chriſtus ſit filius Dei naturalis, & juſti per gratiam habitualem, filij ſolùm adoptivi conſtituantur. Item unio hypoſtatica majorem habet incompoſſibilitatem cum peccato, quàm gratia habitualis, ut patebit infrà, cùm agemus de Chriſti impeccabilitate: Ergo &c.

6. B

C

7. Confirmatur: Donum in radice continens omnia alia dona ad ordinem gratiæ ſpectantia, reddit ſubjectum amicabiliter dilectum à Deo, in quo conſiſtit eſſe ſanctum formaliter: Sed gratia unionis eſt donum humanitati factum, continens omnia alia dona ad ordinem gratiæ ſpectantia, nimirum gratiam habitualem, virtutes, dona, gloriam &c. cùm ex vi illius hæc omnia humanitati Chriſti ſint debita: Ergo gratia unionis conſtituit ratione ſui humanitatem Chriſti ſanctam & Deo gratam formaliter. Quod ut meliùs percipiatur, & omnis tollatur æquivocatio,

D

8. Diligenter obſervandum eſt, quod quando dicitur, gratiam unionis ſanctificare humanitatem Chriſti formaliter: ly *formaliter* duobus modis uſurpari poteſt. Primò contrapoſitivè ad radicaliter, & prout ſignificat id quod verè & propriè atque actualiter humanitas Chriſti ſanctificatur: Secundò contrapoſitivè ad materialiter, & prout ſanctitatem informantem, ſeu inhærentem importat. Hîc ergo ſumitur primo non ſecundo modo, quia ſanctificatio non præſtatur à Verbi perſona, ut à forma phyſicè informante, ſed tantùm terminante. Veruntamen ſicut ex eo quod humanitas Chriſti conſtituatur ſubſiſtens per illam, abſque informatione phyſica, non licet inferre illam non reddi formaliter ſubſiſtentem per ſubſiſtentiam Verbi. Ita ex eo quod eadem humanitas non ſanctificetur à Divinitate, ut à forma informante, vel inhærente, colligi nequit illam non eſſe ſanctam formaliter per gratiam unionis.

E

§. II.

Solvuntur objectiones.

9. OBjicies primò: Si humanitas Chriſti eſſet ſancta ſubſtantialiter per gratiam unionis, gratia habitualis eſſet in Chriſto inutilis: Sed hoc non eſt dicendum, ut infrà patebit: Ergo nec illud.

10. Respondeo negando sequelam Majoris, licèt enim humanitas Christi per communicationem substantialem deitatis sanctificetur formaliter, quia tamen per illam non constituitur connaturale principium operationum supernaturalium intelligendi & amandi, non excluditur necessitas gratiæ habitualis, per quam talis humanitas constituatur divina per participationem, & hujusmodi actuum connaturale principium, ut docet D. Thomas hîc art. 1. & constabit ex dicendis disp. sequenti.

11. Objicies secundò: Effectus formalis primarius alicujus formæ, nequit præstari ab alio quàm ab ipsa forma, cùm ab illa non distinguatur, sed sit ipsamet forma ut communicata subjecto: At esse formaliter sanctum, est effectus formalis gratiæ habitualis, ut colligitur ex Tridentino sess. 6. cap. 7. ubi definitur gratiam esse causam formalem nostræ justificationis, subindeque & nostræ sanctificationis: Ergo à dono substantiali à gratia habituali distincto præstari nequit, & consequenter humanitas Christi Domini per solam gratiam habitualem reddirur formaliter sancta.

12. Confirmatur: Quod constituit Christi animam sanctam radicaliter, non potest simul illam constituere talem formaliter: Sed gratia unionis constituit Christi animam sanctam radicaliter: Ergo ipsam non constituit talem formaliter. Minor constat, nam unio hypostatica est radix gratiæ habitualis, quæ sanctificat formaliter Christi animam. Major verò probatur: Nihil potest simul se habere respectu ejusdem effectûs formalis, per modum radicis, & per modum constitutivi formalis illius; unde quia homo per animam rationalem est radicaliter risibilis, non potest per eandem esse formaliter talis, sed solùm per risibilitatem quæ ipsum constituit formaliter risibilem: Ergo quod constituit animam Christi sanctam radicaliter, non potest simul illam constituere talem formaliter.

13. Ad objectionem respondent aliqui, effectum formalem alicujus formæ posse præstari non solùm à tali forma, sed etiam ab alia in qua eminenter contineatur: unde quia natura divina, quæ est sanctitas increata, eminenter continet gratiam habitualem, potest illius effectum formalem humanitati Christi præbere.

Sed hæc solutio displicet, Tum quia si increata sanctitas unita humanitati, illi effectum gratiæ habitualis præberet, ista superflueret in anima Christi. Tum etiam quia Deus per seipsum immediatè posset effectum formalem luminis gloriæ, & habitûs charitatis, intellectui aut voluntati præstare, subindeque vices illarum qualitatum supernaturalium gerere; quod communiter negant Theologi, & probant ex eo quod id quod unitur per modum principij vitalis, sive radicalis, sive proximi, necessariò debet physicè informare subjectum, quæ informatio divinæ perfectioni repugnat.

14. Meliùs ergo respondetur, concessa Majori, distinguendo Minorem: Esse formaliter sanctum sanctitate accidentali, est effectus formalis gratiæ habitualis, concedo Minorem. Esse formaliter sanctum sanctitate substantiali, nego Minorem, & Consequentiam; nam per unionem hypostaticam Christi anima non habet quod sit formaliter sancta sanctitate accidentali, sed substantiali atque personali. Unde ad confirmationem, distinguo Majorem: Quod constituit animam Christi sanctam radicaliter, sanctitate accidentali, non A potest illam constituere talem formaliter, eadem sanctitate accidentali, concedo. Alia sanctitate, scilicet substantiali, & personali, nego. Nihil enim repugnat aliquid esse radicem respectu unius, & simul esse formam constitutivam alterius.

15. Objicies tertiò: Forma unita subjecto, omnem suum effectum formalem illi tribuit: At si Verbũ uniretur naturæ irrationali, eam sanctam non redderet sanctitate substantiali: Ergo talis sanctitas non est effectus formalis gratiæ unionis, subindeque humanitas Christi per tale donum non redditur sancta substantialiter.

16. Respondeo quod licèt forma unita subjecto capaci, omnem suum effectum formalem illi tribuat, secùs tamen quando in subjecto non invenitur capacitas ad omnem effectum formalem formæ quæ ipsi communicatur: ut constat in gratia habituali, quæ non dat Christo ut homini esse filium adoptivum, quia in illo ad hunc effectum non reperitur capacitas. Constat etiam in subsistentia Verbi unita naturæ bruti, quæ illam personatam non redderet, sed tantùm suppositatam, etsi Verbi personalitas utrumque præstare sit potens; quia unius & non alterius effectûs capax est bruti natura. Cùm ergo natura irrationalis non sit capax sanctitatis, Verbum illi unitum non redderet illam sanctam, defectu capacitatis, licèt esse sanctum substantialiter sit effectus formalis gratiæ unionis. Potestque argumentum retorqueri in Adversarios: Nam licèt illi existiment gratiam unionis non habere vim sanctificandi formaliter, fatentur tamen illam sanctificare radicaliter humanitatem Christi, quem effectum sanctitatis radicalis non præbet in genere causæ efficientis, sed in genere causæ formalis; & tamen Verbum naturæ irrationali unitum, non redderet illam radicaliter sanctam: Ergo ex eo quod unitum naturæ irrationali, non redderet eam sanctam formaliter, perperam colligitur talem sanctitatem non esse effectum formalem gratiæ unionis.

17. Dices, Esto effectus formalis secundarius possit separari à forma communicata subjecto, effectus tamen formalis primarius, ab illa inseparabilis est, cùm effectus formalis primarius, nihil aliud sit quàm forma communicata subjecto: Sed esse sanctum substantialiter, si præstatur à gratia unionis, non est secundarius, sed primarius effectus illius; sicut esse sanctum sanctitate accidentali, est primarius effectus gratiæ habitualis: Ergo non poterit à gratia unionis alicui subjecto communicata separari.

18. Respondeo negando Majorem, nam personam constituere est effectus primarius personalitatis Verbi, & relatum esse est effectus primarius filiationis divinæ; & tamen subsistentia Verbi naturæ irrationali unita, personam non constitueret, sed tantùm suppositum; & filiatio Verbi humanitati unita, non refert humanitatem, sed tantùm illam subsistentem reddit: Ergo forma subjecto cõmunicata, potest illi non præbere omnẽ suum effectum formalem, quantumvis primarius sit, ob incapacitatem subjecti; & consequenter quamvis detur quod esse sanctum substantialiter, sit effectus formalis primarius gratiæ unionis, tamen poterit ab ipsa non communicari naturæ irrationali, quia incapax est hujusmodi effectûs. Nec obstat probatio in contrarium, quia effectus formalis primarius, non est forma communicata nisi subjecto capaci.

19. Respondeo secundò, datâ Majori, negando Minorem: sicut enim effectus formalis primarius gratiæ habitualis, est reddere hominem deificatum accidentaliter, seu naturæ divinæ participem; reddere verò illum sanctum & gratum Deo accidentaliter, est effectus duntaxat illius secundarius. Ita reddere naturam deificatam substantialiter, est effectus formalis primarius gratiæ unionis; sanctitas verò substantialis secundariò tantùm ab illa procedit, subindeque ab illa separabilis est de absoluta Dei potentia. A

20. Objicies quartò: Illud solùm sanctificare potest formaliter, ratione cujus subjectum acceptatur ad gloriam: Sed ratione gratiæ unionis subjectum non acceptatur ad gloriam, cùm possit Deus humanitati Verbo Divino hypostaticè unitæ, vitam æternam negare de absoluta potentia: Ergo per gratiam unionis non sanctificatur formaliter. B

21. Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem dicendum quod in casu quo Deus humanitati Verbo hypostaticè unitæ vitam æternam negaret, maneret humanitas ex vi gratiæ unionis acceptata ad vitam æternam in jure, etsi in re & de facto non esset acceptata ad illam, ut petebat quantùm est de se gratia unionis: hoc verò sufficit ut formalis sanctitas sit, ut patet in ipsa gratia habituali, quæ sanctificat hominem formaliter sanctitate accidentali, quia dat jus ad beatitudinem, & facit hominem acceptum ad illam in jure, quamvis de potentia absoluta homo justus, & in gratia constitutus, in re & de facto posset non acceptari ad illam; potest enim Deus homini in gratia constituto vitam æternam negare, imò & illum in æternum punire, suâ utens absolutâ potentiâ. C

22. Dices, Si gratia unionis esset Deo ratio diligendi humanitatem Christi in ordine ad beatitudinem, vel esset ratio illam diligendi in ordine ad beatitudinem, amore necessario, vel amore libero? Primum dici non potest, cùm Deus extrà se nihil necessariò diligat. Nec etiam secundum, nam bonum infinitum (quale est gratia unionis) non liberum, sed necessarium terminat amorem: Ergo gratia unionis non est ratio diligendi humanitatem Christi in ordine ad beatitudinem, nec per consequens illam sanctificat formaliter. D

23. Respondeo negando Minorem, quantùm ad secundam partem, ad cujus probationem dicendum, quod quamvis infinitum bonum in seipso, necessarium terminet amorem in Deo, ut tamen naturæ creatæ communicatum, non terminat amorem necessarium, sed liberum: ut patet in actibus Christi meritoriis & satisfactoriis, qui licèt infinitate quadam morali gaudeant, ut disp. 4. ostendimus, tamen non necessitant voluntatem divinam ad præmium, nec ad pœnæ remissionem, nisi supposito pacto, quia non sunt per essentiam, sed per communicationem infiniti. E

ARTICVLVS II.

A quo sanctificetur formaliter humanitas Christi sanctitate substantiali; an à modo unionis, vel à Verbi Personalitate, vel à sola Natura Divina?

24. OStendimus articulo præcedenti, humanitatem Christi sanctificari formaliter, sanctitate substantiali, per gratiam unionis: Sed quia in tali gratia tria considerari possunt, quæ possent reddere Christi animam formaliter sanctam, scilicet modus unionis humanitatis Christi cum personalitate Verbi, quem aliqui probabiliter admittunt; ipsa personalitas, quæ immediatè tali humanitati conjungitur; & natura divina in ipsa personalitate inclusa, quæ secundariò tantùm, & mediante personalitate, eidem humanitati unitur; difficultas est & controversia inter Theologos, quodnam ex illis tribus sanctificet formaliter humanitatem Christi sanctitate substantiali? Alij enim existimant illam formaliter sanctificari à modo unionis, alij à personalitate Verbi, alij verò à divinitate, prout à personalitate distincta virtualiter.

§. I.

Reijciuntur duæ primæ sententiæ, & tertia ut verior & probabilior eligitur.

DIco primò, sanctitatem substantialem humanitatis Christi, non esse formaliter à modo unionis, quem aliqui inter humanitatem & Verbum constituunt.

Hanc conclusionem probat Vazquez hîc disp. 30. cap. 3. quia si unio esset forma præstans effectum sanctitatis, sequeretur apertè non posse assumi divinitùs naturam irrationalem: nam ubi est impossibilis effectus formalis formæ intrinsecè inhærentis, impossibile est tale formam reperiri: natura autem irrationalis est incapax sanctitatis: non potest igitur recipere unionem, si ab illa tanquam à forma sanctitas in natura assumpta proveniat. 25.

Sed hæc ratio non valet, quia ut articulo præcedenti ostendimus, & variis exemplis declaravimus, licèt forma unita subjecto capaci omnem suum effectum formalem illi tribuat, secùs tamen quando in subjecto non invenitur capacitas ad omnem effectum formalem formæ quæ ipsi communicatur. Unde sicut nihil est quod obstare videatur quominus gratia habitualis collocetur divinitùs in lapide, isque nihilominus non dicatur sanctus, nec fiat objectum amoris amicitiæ divinæ, sed tantùm dicatur habens illam formam quæ in subjecto capaci præstaret effectum illum moralem reddendi sanctum, & objectum dilectionis: ita nihil vetat unionem hypostaticam cum persona Verbi, naturæ irrationali communicari, & in illa esse modo merè physico, & absque eo quod illi tribuat effectum formalem sanctitatis. Hac ergo ratione prætermissâ.

Probatur primò conclusio: Modus unionis non est sanctitas per essentiam, cùm sit aliquid creatum, nec sanctitas per participationem, cùm non sit participatio sanctitatis per essentiam, nempe naturæ divinæ, sub conceptu naturæ, cui soli convenire potest prædicatum sanctitatis per essentiam, ut ex dicendis infrà constabit: Ergo non est sanctitas formalis, & consequenter non potest effectum sanctitatis præstare. 26.

Probatur secundò ratione fundamentali. Si daretur modus unionis inter humanitatem & Verbum, quantùm ad sanctitatem animæ, aliud non faceret quàm applicare & unire ipsi animæ bonum increatum, quod formaliter eam sanctificat, esset enim essentialiter unio & applicatio talis boni: Ergo non potest dici quod sanctificaret formaliter animam Christi; sicut neque propter similem rationem potest dici quod unio gratiæ habitualis cum anima, formaliter eam sanctificet, quod unio albedinis cum pariete, ipsum dealbet 27.

formaliter, vel quod unio animæ rationalis ad corpus, formaliter illud animatum constituat.

Dico secundò: Personalitas Verbi, ratione illius quod addit ad perfectiones absolutas, non sanctificat humanitatem Christi formaliter.

28. Hæc conclusio sequitur ex principiis quæ Thomistæ communiter statuunt in Tractatu de Trinitate, unde non video quomodo Joannes à S. Thoma, Cipullus, & alij ex recentioribus Thomistis, oppositam possint docere sententiam: docent enim communiter Thomistæ in prædicto Tractatu de Trinitate, personalitates divinas ratione illius quod addunt ad essentiam, bonitatem, aut perfectionem non dicere: Sed sanctitas formalis, perfectio & bonitas est, cùm subjectum quod sanctificat, reddat amabile amicabili dilectione, objectum verò amoris sit bonum: Ergo personalitates divinæ, ratione superadditi ad essentiam, sanctitatem non important, sed tantùm ratione essentiæ quam includunt, & consequenter personalitas Verbi, ratione illius quod addit ad essentiam, non sanctificat humanitatẽ Christi.

29. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Ex eo præcipuè probant nostri Thomistæ in Tractatu de Trinitate, relationes divinas perfectionem ad essentiam non addere, quia aliàs darentur in Deo tres perfectiones relativæ, ex quo ulteriùs sequeretur perfectiones divinas inter se comparatas, inæquales esse, & cuilibet ex divinis personis aliquam perfectionem deesse, Patri scilicet perfectionem filiationis, & Filio perfectionem paternitatis: Sed non minùs inconveniens est, multiplicari sanctitates in Deo, & concedere sanctitatum inæqualitatem, & cuilibet ex divinis personis aliquam sanctitatem deesse: Ergo si velint loqui consequenter ad sua principia, negare tenentur relationes divinas, ratione illius quod addunt ad essentiam, dicere sanctitatem, subindeque personalitatem Verbi, ratione illius quod addit ad naturam divinam, seu quatenus ab illa virtualiter distinguitur, non sanctificare humanitatem Christi.

30. Potest etiam suaderi conclusio hac ratione efficaci. Personalitas Verbi, ut virtualiter à natura distincta, non est sanctitas: Ergo prout sic non sanctificat formaliter Christi humanitatem. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur. Si personalitas Verbi, ut virtualiter à natura distincta, esset sanctitas, vel hoc ei conveniret ex conceptu particulari quo ab attributis & aliis divinis formalitatibus distinguitur virtualiter, vel ex conceptu entitatis divinæ transcendentis, transcendentiâ per rationem, omnes Dei perfectiones & formalitates? Sed nullo ex his modis convenit personalitati Verbi ratio sanctitatis: Ergo non est sanctitas ratione illius quod addit ad essentiam. Major patet, Minor etiam pro prima parte nota videtur; non enim apparet ratio, cur personalitas ex proprio conceptu sanctitas sit, & hoc ipsum aliis Dei attributis non competat. Pro secunda verò parte sic ostenditur. Si conceptus sanctitatis conveniret personalitati ratione entitatis divinæ transcendentis prædictâ transcendentiâ, sicut ratio ista entitatis multiplicatur realiter in relationibus, & virtualiter in attributis, etiam sanctitas realiter in relationibus multiplicaretur, & virtualiter in attributis, ac per consequens intellectus, prout à natura & voluntate virtualiter distinctus, sanctitas formalis esset, & idem dicendum esset de omnipotentia, voluntate, & aliis attributis: Consequens est falsum: Ergo &c. Sequela manifesta est, falsitas autem Consequentis probatur, Tum quia aliàs humanitas Christi esset sancta formaliter, non solùm à personalitate & à natura divina, sed etiam ab intellectu divino, à voluntate, ab omnipotentia, & aliis attributis & perfectionibus Dei, quod non admittunt Adversarij. Tum etiam, quia si intellectus Dei v. g. ut à voluntate & natura divina distinctus, esset sanctitas increata formaliter, participatio divini intellectus esset sanctitas participata; sicut quia natura divina, ut ab attributis virtualiter distincta, est sanctitas per essentiam, formalis participatio naturæ divinæ, nempe gratia habitualis, est sanctitas participata: Sed fides, prophetia, lumen gloriæ, & similia, quæ sunt participationes formales divini intellectûs, non sunt sanctitas per participationem; alioquin homo sanctificaretur per donum prophetiæ, & justificaretur per fidem, quod est erroneum, & à Tridentino damnatum: Ergo &c.

31. Dico tertiò, divinitas, prout à personalitate distincta virtualiter, sanctificat humanitatem Christi.

Hæc conclusio colligitur ex suprà dictis. In primis enim juxta SS. Patres articulo præcedenti citatos, eo sanctificatur humanitas Christi, quo ungitur: Sed à deitate ungitur, juxta illud quod ex Nazianzeno ibidem retulimus, *Christus dicitur propter divinitatem, ea enim humanitatis unctio est*: Ergo humanitas Christi à deitate sanctificatur.

32. Secundò, Humanitas Christi, præcedenter ad gratiam habitualem, est substantialiter sancta, ut ibidem monstravimus: Sed non à modo substantiali unionis, nec à personalitate, ratione superadditi ad essentiam, ut præcedentibus conclusionibus ostensum est: Ergo à Deitate, prout à personalitate virtualiter distincta.

33. Tertiò, Divinitas sub conceptu naturæ est sanctitas infinita, tum quia participatio illius, nempe gratia habitualis, sanctitas finita est: Tum etiam quia est prima radix videndi & amandi Deum, in quo ratio sanctitatis consistit: Ergo unita humanitati Christi, formaliter illam sanctificat.

Nec obstat quod illi non uniatur immediatè, sed mediatè tantùm, mediante scilicet personalitate Verbi, cui immediatè conjungitur: Tum quia gratia totum sanctificat hominem, etsi non uniatur toti homini immediatè: Tum etiam, quia divinitas mediatè unita, reddit existentem humanitatem: Ergo & sanctam, non obstante unionis mediatione.

§. II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

34. OBjicies primò contra primam conclusionem: SS. Patres relati à Suare hîc disp. 53. sect. 3. asserunt humanitatem Christi sanctificatam fuisse per unionem ad Verbum, quam idcirco D. Augustinus lib. 13. de Trinit. cap. 19. & in Enchirid. cap. 40. *summam gratiam* appellat: Ergo sanctitas substantialis animæ Christi, est formaliter à modo substantiali unionis, quo humanitas Christi conjungitur personalitati Verbi.

35. Sed nego Consequentiam, nam SS. Patres non loquuntur de modo unionis creato, se tenente ex parte humanitatis (hunc enim non agnoverunt, sed à quibusdam Scholasticis inventus est) sed de unione Verbi increata, id est de communicatione personalitatis Verbi humanitati Christi; hæc enim

talem humanitatem ſanctificat formaliter, non ratione illius quod explicat, ſed ratione prædicati in illa implicitè importati, nempe naturæ divinæ, quæ eſt prima radix videndi & amandi Deum, in quo ratio ſanctitatis conſiſtit, ideòque unionem iſtam, *ſummam gratiam*, vocavit Auguſtinus. A

Dici etiam poteſt, SS. Patres ſolùm velle unione ſanctificari humanitatem Chriſti vialiter, inchoativè, & unitivè, quatenus unio humanitatis ad Verbum, eſt via ad ſanctitatem à divinitate præſtandam, non verò eam ſanctificari à modo unionis formaliter.

36. Objicies ſecundò: Modus unionis hypoſtaticæ cum omni peccato ſive actuali ſive habituali incompoſſibilis eſt, ut dicemus infrà, cùm agemus de impeccabilitate Chriſti: Sed forma expellens peccatum, & cum illo incompatibilis, eſt ſufficiens ad ſanctificandum formaliter: Ergo modus unionis hypoſtaticæ formaliter humanitatem Chriſti ſanctificat. B

37. Reſpondeo primò, conceſsâ Majori, diſtinguendo Minorem: Forma expellens peccatum, & cum illo incompoſſibilis, eſt ſufficiens ad ſanctificandum formaliter, ſanctificatione poſitivâ, nego Minorem: ſanctificatione negativâ, tranſeat Minor. Similiter diſtinguo Conſequens: Modus unionis hypoſtaticæ formaliter humanitatem Chriſti ſanctificat, ſanctitate negativâ, conſiſtente in expulſione peccati, tranſeat: ſanctitate poſitivâ, quæ conſiſtit in hoc quod eſt diligi amicabiliter, & in ordine ad vitam æternam, nego. C

Reſpondeo ſecundò diſtinguendo Majorem: Modus unionis hypoſtaticæ cum omni peccato incompoſſibilis eſt, ratione ſui, & directè, nego Majorem: indirectè, & ratione Divinitatis cui unit humanitatem, concedo Majorem; & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam.

38. Explicatur & illuſtratur ſolutio hoc exemplo: Actus charitatis, in ſententia aſſerente non poſſe elici de potentia abſoluta niſi à gratia habituali, cum peccato incompoſſibilis eſt, quia cum gratia eſſentialiter connectitur, quæ cum peccato habituali incompoſſibilitatem habet; & tamen actus dilectionis non ſanctificat formaliter, quia non pugnat cum peccato directè & ratione ſui, ſed indirectè & ratione alterius, nempe ratione habitualis gratiæ cui connectitur. Ita pariter licèt modus unionis hypoſtaticæ cum peccato incompoſſibilis ſit, quia tamen non pugnat cum illo directè & ratione ſui, ſed indirectè & ratione divinitatis cui unit humanitatem, iſtam non ſanctificat formaliter, ſed vialiter tantùm & inchoativè, quatenus eſt via ad ſanctitatem à Divinitate præſtandã. D

39. Objicies tertiò: Ab illo ſanctificatur formaliter humanitas Chriſti, à quo deificatur formaliter: Sed deificatur formaliter à modo unionis hypoſtaticæ: Ergo ab illo ſanctificatur formaliter. Major patet, Minor probatur. Humanitatem eſſe deificatam, nihil aliud eſt quàm eſſe divinati conjunctam: Sed eſſe conjunctam divinitati, eſt formalis effectus unionis hypoſtaticæ: Ergo humanitatem eſſe deificatam, præſtatur ab unione formaliter. E

40. Reſpondeo, conceſsâ Majori, negando Minorem; nam ſicut eſſe viſum, quamvis explicetur per hoc quod eſt terminare viſionem, non eſt formalis effectus ſeu denominatio terminationis, ſed viſionis terminatæ; & eſſe ſanum in medicina, & urina, quamvis explicetur per hoc quod eſt eſſe cauſam vel ſignum ſanitatis, non eſt tamen formalis denominatio à ſignificatione aut cauſabilitate ſanitatis, ſed ab ipſa ſanitate ſignificata, vel cauſata: ſic eſſe deificatum, tametſi explicetur per hoc quod eſt eſſe deitati conjunctum, non eſt tamen effectus formalis, ſeu denominatio à conjunctione deitatis, ſed ab ipſa divinitate; unde ex eo quod unio hypoſtatica ſit formalis ad deitatem conjunctio, non ſequitur eſſe formam deificantem formaliter, ſicut nec conjunctio cum igne, eſt id à quo lignum conſtituitur ignitum formaliter, ſed ignis ipſe: quo exemplo uſus eſt Damaſcenus ad explicandam deificationem humanitatis à Verbo.

Objicies quartò: Unio hypoſtatica ſeu modus ſubſtantialis unionis, eſt donum nobilius & perfectius gratiâ habituali: Sed gratia habitualis reddit hominem formaliter ſanctum: Ergo à fortiori unio hypoſtatica ſanctificat formaliter Chriſti humanitatem. 41.

Sed nego conſequentiam & paritatem, eſto enim unio hypoſtatica excellentior ſit habituali gratiâ, quia tamen ad diverſos ordines ſpectant; nam gratia in ſuo ordine obtinet rationem naturæ, ſecùs verò unio hypoſtatica, ſeu modus ſubſtantialis unionis, inde fit quod gratia habitualis ſanctificare poſſit formaliter, non autem unio hypoſtatica; illa enim eſt forma ſanctificans quæ eſt radix donorum pertinentium ad ordinem gratiæ, & quæ proinde in tali ordine ſe habet per modum naturæ. 42.

Objicies quintò: Modus ſubſtantialis unionis, verè & propriè gratia eſt, unde Auguſtinus ſuprà citatus, unionem humanitatis ad Verbum, *ſummam gratiam* appellat: Ergo ex vi illius Chriſtus ut homo gratus eſt & Deo acceptus, ac proinde ſanctus formaliter. 43.

Sed nego etiam iſtam conſequentiam, nam omne beneficium nobis à Deo gratuitò conceſſum, gratia eſt, & talis nuncupatur à Theologis, & tamen omne beneficium ſic à Deo nobis conceſſum, non ſanctificat nos formaliter, ut conſtat in fide, quæ beneficium eſt, & gratia ſupernaturalis, & tamen homines per fidem non ſanctificari formaliter, certum de fide eſt, & à Tridentino definitum. Conſtat etiam in dono charitatis ſive actualis, ſive habitualis, quod gratia eſt, & tamen non reddere hominem gratum & ſanctum formaliter, frequentior Theologorum ſententia docet. Conſtat pariter in viſione beatifica, quam eſſe maximam gratiam & donum, nullus inficiari poteſt; & tamen ipſam non ſanctificare formaliter, probabilior tenet ſententia. Non ergo valet iſta conſequentia: Modus ſubſtantialis unionis eſt gratia facta humanitati Chriſti: Ergo reddit illam gratam & ſanctam formaliter. 44.

§. III.

Solvuntur aliæ objectiones, contra ſecundam & tertiam concluſionem fieri ſolitæ.

OBjicitur primò contra ſecundam concluſionem: Gratia unionis, prout gratia unionis eſt, ſanctificat humanitatem Chriſti formaliter, ut articulo præcedenti oſtenſum eſt: Sed perſonalitas Verbi, ratione illius quod addit ad Divinitatem, eſt gratia unionis: Ergo prout ſic ſanctificat Chriſti humanitatem formaliter. Minor probatur: Gratia unionis eſt donum ſubſtantiale perſonaliter communicatum humanitati Chriſti: Sed perſonalitas Verbi, ratione ſuperadditi ad eſſentiam, eſt donum ſubſtantiale perſonaliter communicatum humanitati Chriſti, cùm prout ſic 45.

terminet humanitatem, & illam ſubſiſtentem conſtituat: Ergo perſonalitas Verbi, ratione illius quod addit ad divinam eſſentiam, eſt gratia unionis facta humanitati Chriſti. A

46. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Gratia unionis completè ſumpta, ſanctificat humanitatem Chriſti formaliter, concedo Majorem: incompletè ſumpta, nego Majorem; & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam.

47. Explicatur ſolutio hoc exemplo, ſeu hac inſtantiâ: Modus ſubſtantialis unionis, in ſententia illorum qui illum in humanitate Chriſti admittunt, verè gratia unionis eſt, cùm ſit donum ſubſtantiale, perſonaliter humanitati Chriſti collatum; & tamen quia non eſt gratia unionis completè & adæquatè ſumpta, ſed incompletè tantùm & inadæquatè, non ſanctificat humanitatem Chriſti formaliter, juxta frequentiorem Theologorum ſententiam. Ita pariter, quia perſonalitas Verbi, ut terminans ratione ſui humanitatem, pro priori ad unionem cum divina natura, quæ mediante perſonalitate unitur, non eſt gratia unionis conſummatè & completè, ſed incompletè & vialiter (talis enim gratia completè conſiſtit in unione cum divina natura) ideò perſonalitas Verbi, prout immediatè & ratione ſui unita humanitati, illam non ſanctificat formaliter, ſed ratione naturæ divinæ quam unit, & quæ tranſcendentaliter in ea includitur. B

48. Objicitur ſecundò: Per id ſanctificatur humanitas Chriſti formaliter, quod terminat hypoſtaticum amorem: Sed perſonalitas Verbi ratione illius quod addit ad eſſentiam, terminat amorem hypoſtaticum: Ergo ſanctificatur formaliter per ſubſiſtentiam Verbi, ut virtualiter diſtinctam a natura divina. Minor eſt certa, Major verò ſuadetur. Amor hypoſtaticus eſt major amore adoptivo: Sed per id ſanctificatur homo formaliter, quod terminat amorem Dei adoptivum: Ergo per id etiam ſanctificatur humanitas Chriſti formaliter, quod amorem hypoſtaticum terminat. C

49. Reſpondeo diſtinguendo Majorem, quod terminat amorem hypoſtaticum ultimò, concedo Majorem: non ultimò, nego Majorem, & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Et inſto in modo unionis, ratione cujus terminat humanitas Chriſti amorem hypoſtaticum, in ſententia illorum qui talem modum in humanitate Chriſti admittunt; quia tamen ille modus non eſt terminus ultimus talis amoris, ſed ulteriùs tendit, nempe ad Verbi ſubſiſtentiam, non ſanctificat Chriſti humanitatem. Sic in præſenti, quia amor hypoſtaticus non ſiſtit in ſubſiſtentia Verbi, ſed ulteriùs tendit ad communicandam naturam divinam, non ſubſiſtentia, ſed natura ultimò terminans, humanitatem Chriſti ſanctificat. D

50. Dices, Terminus non ultimus prædeſtinationis adoptivæ, ſanctificat animam juſti, ſcilicet gratia habitualis: Ergo etiam terminus non ultimus prædeſtinationis hypoſtaticæ, ſanctificabit formaliter humanitatem Chriſti.

Sed nego Conſequentiam, nam inter terminos non ultimos prædeſtinationis adoptivæ continetur habitualis gratia, quæ cùm natura ſit in ordine ſupernaturali, eſt ſufficiens ad ſanctificandum formaliter; & ideò ſanctificat, non quia terminus eſt prædeſtinationis adoptivæ, aliàs omnis terminus hujus prædeſtinationis ſanctificaret formaliter, quod eſt falſum, cùm nec auxilia ſufficientia, nec efficacia, nec actus contritionis, nec alia dona gratiæ, imò nec viſio beatifica, quæ terminus ultimus eſt, præbeant ſanctitatem formalem, ſed ideò ſanctificat, quia talis terminus eſt, nempe in quo Dei natura participata invenitur: perſonalitas autem Verbi, ratione illius quod divinitati ſuperaddit, non eſt natura divina nec per eſſentiam nec per participationem; & ideò quamvis terminet non ultimo Chriſti prædeſtinationem, non ſanctificat humanitatem Chriſti formaliter.

Objicitur tertiò: Gratia habitualis ſanctificat formaliter animam, quia illam deificat: Sed perſonalitas Verbi, ut virtualiter à natura diſtincta, perfectiori modo deificat Chriſti humanitatem, cùm deificet illam ſubſtantialiter, gratia verò ſolùm accidentaliter: Ergo à fortiori perſonalitas Verbi, ut virtualiter à natura diſtincta, ſanctificat formaliter Chriſti humanitatem. 51.

Reſpondeo non quamlibet deificationem, ſed illam quæ eſt naturæ ſub conceptu naturæ, eſſe ſanctificationem, cùm forma ſanctificans ſit radix donorum pertinentium ad ordinem gratiæ, & terminet amorem divinum, dando radicaliter vim ad Deum redamandum: unde quia gratia habitualis, ratione ſui deificat deificatione naturæ, quamvis participatæ, perſonalitas autem Verbi, prout à natura diſtinguitur, non deificat deitate naturæ, ſed deitate communi naturæ & omni formalitati divinæ, inde fit quod gratia habitualis ſanctificat formaliter, ſecùs autem Verbi perſonalitas, ratione illius quod ſuperaddit naturæ. Unde ad argumentum in forma reſpondetur, diſtinguendo Majorem: Gratia habitualis ſanctificat formaliter animam, quia illam deificat, deificatione naturæ, concedo Majorem: quia illam deificat quomodocumque, ſeu quacunque deificatione, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: Perſonalitas Verbi ut virtualiter à natura diſtincta, perfectiori modo deificat, deificatione naturæ, nego Minorem. Deificatione communi naturæ & omni formalitati divinæ, concedo Minorem, & nego Conſequentiam. 52.

Objicitur quartò: Per id ſanctificatur humanitas Chriſti formaliter, cui immediatiùs unitur: Sed immediatiùs unitur ſubſiſtentiæ Verbi, quàm naturæ divinæ, cùm iſti mediante ſolùm Verbi perſonalitate conjungatur: Ergo ſanctificatur formaliter per ſubſiſtentiam Verbi, non verò per naturam divinam. 53.

Reſpondeo Majorem eſſe abſolutè falſam, & inſtantiam habere manifeſtam, tum in unione gratiæ habitualis ad animam, cui immediatiùs anima unitur, quàm gratiæ habituali, & tamen non per unionem, ſed per gratiam ſanctificatur formaliter: Tum etiam in modo unionis hypoſtaticæ, quem aliqui inter humanitatem aſſumptam & Verbum Divinum admittunt; illi enim immediatiùs unitur humanitas, quàm ſubſiſtentiæ Verbi; & tamen ab illo non ſanctificatur formaliter, ut in prima concluſione oſtendimus, & tenet frequentior Theologorum ſententia. Major ergo ſolùm eſt vera, quando illud cui immediatiùs unitur humanitas, forma ſanctificans eſt: unde quia perſonalitas Verbi, ratione ſuperadditi ad eſſentiam, ſanctitas formalis non eſt, per illam ſub iſto conceptu, quamvis immediatiùs unitam, non ſanctificatur humanitas Chriſti, ſed per naturam divinam, quæ ratione ſui forma ſanctificans eſt. 54. E

Objicitur quintò contra tertiam concluſionem: Ut Divinitas præſtet humanitati ſanctitatis effectum, requiritur quod ei ut forma phyſica uniatur: Sed divinitas non poteſt per modum formæ phyſicæ humanitati uniri, cùm phyſica informatio 55.

tio dicat imperfectionem naturæ divinæ repugnantem: Ergo divinitas non potest sanctitatis effectum præstare humanitati assumptæ, seu illam sanctificare formaliter.

56. Respondeo, negando Majorem, sicut enim in adversa sententia personalitas sanctificat humanitatem, non per physicam informationem, sed per solam terminationem; ita divinitas illam sanctificare potest, absque eo quod illi per modum formæ informantis physicè uniatur, per hoc solùm quod illi conjungatur per modum terminî ipsam terminantis, non immediatè, & ratione sui, sed mediatè, & ratione subsistentiæ personalis Verbi, in quo transcendentaliter includitur; unio enim mediata divinitatis cum humanitate, sufficit ut ab illa sancta constituatur, ut suprà ostensum est.

57. Ad majorem hujus difficultatis elucidationem, & plurium argumentorum solutionem, Advertendum est, in sanctitate duas includi rationes seu conceptus inadæquatè distinctos, primus est esse radicem physicam actionum vitalium intelligendi & amandi Deum, secundus est esse objectum congruum dilectionis divinæ amicabilis: quamvis autem natura divina non communicetur, nec possit communicari humanitati Christi sub primo conceptu seu formalitate, quia hoc importat imperfectionem formæ physicæ, naturæ divinæ repugnantem, benè tamen secunda, quia talis conceptus seu formalitas, nullam dicit imperfectionem. Sicut in visione beatifica, essentia divina communicatur intellectui beatorum sub ratione speciei, non tamen ut principium intelligendi, quia in conceptu & munere speciei nulla includitur imperfectio, benè tamen in conceptu radicis & principij intelligendi.

58. Dices primò: In gratia isti duo conceptus distinguntur inadæquatè, & tamen non potest communicari sub uno, nisi communicetur sub alio: Ergo pariter in natura divina.

59. Sed nego consequentiam & paritatem, ob duplicem rationem discriminis: Prima est, quia gratia non potest nisi uno modo communicari, scilicet per inhæsionem: eo autem ipso quod sic communicetur, necessariò utrumque munus præstat, redditque hominem objectum congruum divinæ dilectionis, & radix est actionum vitalium intelligendi & amandi Deum. Natura verò divina communicari potest per immediatam & mediatam terminationem, & communicata hoc secundo modo, reddit humanitatem Christi objectum congruum divinæ dilectionis, absque eo quod suppleat in ea radicem physicam actionum vitalium intelligendi & amandi Deum, sed hoc præstatur à gratia habituali animæ ejus infusa; illa enim in Christo, sicut & in aliis sanctis, est principium radicale vitæ supernaturalis, seu actionum vitalium intelligendi & amandi Deum, ut infrà patebit.

60. Secunda, quia omne subjectum capax sanctitatis, est etiam capax vitalitatis illius: non stat autem formam communicari, non communicato omni effectu cujus subjectum est capax: potest autem aliquid esse capax sanctificationis à natura divina, absque eo quod sit capax vitalitatis increatæ illius.

61. Dices secundò: Conceptus radicis est prior in natura divina: Sed impossibile videtur communicari formam sub conceptu posteriori, nisi etiam communicetur sub priori: sicut implicat formam tribuere subjecto effectum suum formalem secundarium, nisi etiam ei communicet primarium: Ergo repugnat deitatem communicari humanitati Christi sub conceptu sanctitatis, nisi etiam ei communicetur sub conceptu radicis vitalis intelligendi & amandi Deum.

62. Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem: Nam ratio speciei posteriùs se habet in natura divina ad rationem radicis, & tamen unitur intellectibus beatorum in ratione speciei, absque eo quod ipsis uniatur sub conceptu radicis: ratio etiam existentiæ, secundùm nostrum modum intelligendi, posteriùs se habet in Deo ad rationem essentiæ, & tamen unitur humanitati Christi sub ratione existentiæ, illam existentem constituendo, absque eo quod ipsi uniatur formaliter sub conceptu quidditatis & essentiæ. Item in personalitate Verbi priùs concipitur ratio productæ, sub qua constituit Verbum; deinde ratio hypostasis, sub qua constituit personam; postremò ratio referentis, sub qua constituit filium; & tamen humanitati Christi non unitur sub ratione Verbi, nec sub ratione referentis, benè tamen sub ratione personæ, vel hypostasis.

DISPVTATIO XII.

De Gratia Christi habituali.

Ad quæstionem 7. D. Thomæ.

COnsideratâ sanctitate Christi substantiali, quæ est à gratia unionis, consequens est ut ejus sanctitatem accidentalem, quæ oritur à gratia habituali, animæ ejus à principio conceptionis infusa, in hac disputatione contemplemur; & quæ S. Doctor quæst. 7 de hujusmodi gratia docet, breviter exponamus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum in anima Christi fuerit gratia habitualis?

FVere quidam Theologi teste Paludano in 3. sentent. dist. 13. quæst. 2. qui existimarunt gratiam habitualem non fuisse in Christo, quia putabant eam omnino in eo superfluam: cùm enim (inquiebant) solùm conferatur ad sanctificandum, & sine illa anima Christi per gratiam unionis perfectissimè sanctificetur, omnino supervacanea videtur in Christo, subindeque non reperitur in illo, cùm ordo gratiæ non minus abhorreat à superfluo, quàm ordo naturæ. Affirmans tamen sententia communis est inter Theologos: eam tenent Commentatores D. Thomæ in præsenti, & Scholastici cum Magistro in 3. dist. 13. oppositam ut hæreticam, vel erroneam, aut saltem ut temerariam proscribentes.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur, & ex Scriptura ac Sanctis Patribus, & triplici ratione Divi Thomæ suadetur.

DIco igitur: in anima Christi Domini fuit gratia habitualis.

Probatur primò ex Scriptura, præsertim ex illo Isaiæ 61. *Spiritus Domini super me, eò quòd unxerit Dominus me:* quæ verba de se dicta exponit

Christus Lucæ 4. & faciunt sensum juxta communem expositionem: ideò Spiritum Sanctum esse in anima Christi per donum gratiæ habitualis, quia ipse per unionem hypostaticam unctus est gratiâ increatâ.

3. Probatur secundò authoritatibus Patrum: Ambrosius enim lib. 1. de Spiritu Sancto cap. 8. exponens illud Psal. 132. *sicut unguentum in capite*, hoc unguentum dicit esse gratiam quæ communis est Christo & nobis, atque adeò habitualis. Augustinus verò lib. 15. de Trinit. cap. 26. loquens de donatione Spiritus Sancti per gratiam sanctificantem: *Dominus ipse Iesus* (inquit) *non solùm Spiritum Sanctum dedit ut Deus, sed etiam accepit ut homo, & propterea dictus est plenus gratiâ, quia unxit eum Deus Spiritu Sancto, non utique oleo visibili, sed dono gratiæ, quod visibili significatur unguento, quo baptizatos ungit Ecclesia.* Ubi sermo est apertè de dono gratiæ creatæ & habitualis. Demum Bernardus homil. 4. in *Missus est*, explicans illa verba Lucæ 1. *Idèoque & quod nascetur ex te sanctum*, sic habet: *Posuit indefinitè sanctum, quia quidquid illud sit, quod Virgo genuit sanctum, proculdubio ac singulariter sanctum fuit, & per Spiritus sanctificationem, & per Verbi assumptionem.* Quibus verbis apertè in Christo duplicem gratiam distinguit, assumptionis videlicet, quæ est increata, & substantialis; & sanctificationis quæ est creata, & accidentalis.

4. Probatur tertiò rationibus D. Thomæ hîc art. 1. Prima est: Quantò aliquod receptivum est proximius causæ influenti, tantò magis de illius influxu participat: Sed Deo qui est causa gratiæ, proximiùs accedit anima Christi, quàm omnes aliæ intellectuales creaturæ, cùm sit illi hypostaticè unita, quæ unio nulli alteri convenit: Ergo in se recipit habitualem gratiam perfectissimè.

5. Secunda: Oportuit ut anima Christi Domini præter physicam unionem ad Verbum, aliam haberet, scilicet per cognitionem & amorem beatificum; aliàs cùm beatitudo in Dei cognitione consistat, beatitudine perpetuò careret: Sed ad connaturalem illorum actuum elicientiam (qualis animam Christi decebat) necessaria fuit gratia habitualis, ut articulo sequenti patebit: Ergo tali gratiâ fuit prædita.

6. Tertia: Perfectio quæ communicatur effectui, præexistit formaliter in causa efficiente, si imperfectionem non dicat repugnantem causæ: Sed anima Christi Domini influit gratiam habitualem in animas justorum, & aliàs gratia habitualis non dicit imperfectionem illi repugnantem, ut constabit ex solutione argumentorum: Ergo illam habuit formaliter.

7. Addo quod, omnis perfectio spiritualis competens hominibus justis, concedenda est humanitati Christi, si nec pugnet cum visione beatifica, nec cum unione hypostatica: Sed gratia habitualis est maxima perfectio spiritualis, cõpetens animabus justorum, & aliàs non pugnat cum visione beatifica, vel cum unione hypostatica, ut etiam ex objectionum solutione patebit: Ergo animę Christi tribuenda est.

§. II.

Solvuntur objectiones.

8. OBjicies primò: Si in Christo ut homine esset gratia habitualis, sequeretur illum esse filium Dei adoptivum: Sed hoc dici nequit, ut docet S. Thomas infrà qu. 23. art. 4. Ergo nec illud. Sequela probatur: Esse filium adoptivum est effectus formalis gratiæ habitualis: Sed forma nequit esse in subjecto sine suo effectu formali: Ergo nec gratia habitualis in Christo, nisi filius Dei adoptivus sit.

9. Confirmatur: Gratia habitualis non potest esse in Christo, nisi ratione illius constituatur spiritualiter genitus: Sed spiritualem generationē consequitur filiationis relatio: Ergo non potest gratia habitualis in Christo constitui, nisi aliquam filiationem illi tribuat, & consequenter adoptivam. Minor patet, Major verò suadetur. Ideò homo purus constituitur per gratiam spiritualiter genitus, quia ratione illius naturam divinam sub conceptu naturæ participat: Sed Christus inquantum homo, si habituali gratiâ exornetur, participat ratione illius Dei naturam, sub conceptu naturæ: Ergo redditur spiritualiter genitus.

10. Ad objectionem nego sequelam Majoris, ad cujus probationem, aliqui cum Cabrera hîc disp. 1. negant absolutè Majorem: cùm enim (inquiunt) effectus secundarius sit propria passio principij & formæ à qua fluit, si forma est aliquid absolutum, etiam effectus secundarius debet esse aliquid absolutum; unde cùm filiatio adoptiva sit relatio prædicamentalis, nequit propriè dici effectus secundarius gratiæ habitualis, sed solùm aliquid consequens illam, in subjecto tamen capaci. Hæc solutio & doctrina probabilitate non caret.

11. Respondeo tamen distinguendo Majorem: Esse filium adoptivum est effectus formalis primarius gratiæ habitualis, nego Majorem: secundarius, concedo Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam: nam licèt à forma subjecto communicata non possit non præstari effectus formalis primarius, effectus tamen secundarius potest separari ab illa, ut patet in Sacramento altaris, ubi est quantitas panis sine extensione locali, quæ est effectus ejus secundarius. Et hoc maximè verum est, quando subjectum formæ est incapax recipiendi effectum secundarium, ut contingit in præsenti: cùm enim adoptio extraneitatem in persona adoptata supponat, & Christus non sit persona extranea à Deo, quia ejus personalitas identificat sibi naturam divinam, in illo est incapacitas ut à gratia habituali recipiat effectum filiationis adoptivæ.

12. Ad confirmationem nego Majorem; ad cujus probationem, distinguenda est Major: Homo purus constituitur per gratiam spiritualiter genitus, quia ratione illius naturam divinam participat sub conceptu naturæ, & ad modum naturæ, concedo Majorem. Præcisè sub conceptu naturæ, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam licèt per gratiam communicetur Christo ut homini Dei natura, sub conceptu naturæ divinæ participatæ, non tamen communicatur ad modum naturæ, sed ad modum proprietatis consequentis gratiam unionis, & ideò Christum ut hominem non constituit spiritualiter genitum: de ratione enim formæ constituētis genitum, & generationem terminantis, non solùm est quod in se sit natura, sed etiam quod per se primò per actionem intendatur; unde quamvis Spiritui Sãcto natura divina per processionē communicetur, quia tamen per se primò non intenditur sub conceptu naturę, illius processio generatio non est. Hęc solutio & doctrina fundamentum habet in D. Thoma infrà qu. 23. art. 4. ad 2. ubi sic air: *Gratia habitualis in Christo non facit de non filio filiũ adoptivum, sed est quidam effectus filiationis naturalis in anima Christi, secundùm illud Ioan. 1. Vidimus*

gloriam ejus quasi unigeniti à Patre, plenum gratiæ & veritatis. Si enim gratia habitualis in Christo non facit filium adoptivum, quia est effectus consequens gratiam unionis, eadem etiam ratione non constituet Christum spiritualiter genitum.

13. Objicies secundò: Implicat Christum esse simul Deum per essentiam, & Deum per participationem: At si habuisset præter gratiam unionis gratiam habitualem creatam, fuisset Deus per essentiam, ratione unionis hypostaticæ, utpote quæ illi communicat subsistentiam cum natura divina identificatam, & simul Deus per participationem, ratione gratiæ habitualis, est enim ipsa formalis participatio naturæ divinæ: Ergo falsum est, quod gratia habitualis creata fuerit in Christo. Major probatur: Esse Deum per essentiam, est esse Deum totaliter & sine limitatione: è contra verò esse Deum per participationem, est esse tale partialiter & limitatè: Sed implicat Christum esse Deum totaliter & partialiter, illimitatè & limitatè: Ergo &c.

14. Respondeo distinguendo Majorem: Implicat Christum secundum idem esse simul Deum per essentiam, & Deum per participationem, concedo. Secundùm diversa, nempe esse Deum per essentiam secundùm subsistentiam divinam, & esse Deum per participationem secundùm naturam humanam cui inhæret gratia habitualis, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem. Si in Christo extitisset gratia habitualis creata, fuisset simul secundùm idem Deus per essentiam & Deus per participationem, nego Minorem: secundùm diversa, nempe Deus per essentiam, ut subsistens subsistentiâ divinâ; & Deus per participationem, ut habens animam præditam gratiâ habituali, concedo Minorem, & nego Consequentiam.

15. Instabis, Non minùs opponuntur esse Deum & sanctum per essentiam & per participationem, quàm esse filium naturalem & adoptivum: Sed quia Christus est Filius Dei naturalis, nequit esse Filius Dei adoptivus, ut suprà ostensum est: Ergo cùm sit Deus & sanctus per essentiam, nequit esse Deus & sanctus per participationem, nec per consequens habere gratiam habitualem, cujus primarius effectus est constituere subjectum in quo residet, Deum & sanctum per participationem.

16. Respondeo negando Majorem, quia cùm Deitas & sanctitas competat supposito ratione naturæ, ad denominationem Dei & sancti per essentiam, & Dei ac sancti per participationem, sufficit naturarum diversitas in eodem supposito, ut secundùm unam, Deus ac sanctus per essentiam sit, & secundùm aliam, Deus & sanctus per participationem: filiatio autem non convenit ratione naturæ, sed ratione suppositi, ut docet D. Thomas infrà quæst. 23. art. 4. unde ad filiationem adoptivam & naturalem requiritur suppositorum diversitas; & quia in Christo cum unitate suppositi est diversitas naturarum, consequens fit quod possit esse Deus & sanctus per essentiam, & Deus ac sanctus per participationem, non autem filius adoptivus & naturalis. Ita D. Thomas in 3. dist. 13. quæst. 1. art. 1. ad 1.

17. Objicies tertiò: Non stat cum eminentiali continentia alicujus formæ, capacitas ad illam formaliter; nam quia Sol v. g. est calidus eminenter, nequit esse calidus formaliter: At gratia habitualis eminenter continetur à gratia unionis, quâ humanitas Christi sanctificatur substantialiter, ut

A disputatione præcedenti ostendimus: Ergo in illa non potest reperiri formaliter gratia habitualis, quæ sanctificationem accidentalem ipsi tribuat.

Respondeoprimò, Majorem non esse universaliter veram, nam Deus continet omnes perfectiones simpliciter simplices eminenter formaliter, & Theologia est eminenter formaliter speculativa & practica, & sensitivum ac vegetativum formaliter simul & eminenter in anima rationali continentur. Denique in natura eminenter effectivè continentur proprietates, & tamen est in potentia ad illarum receptionem secundùm esse formale. Nec Sol ex solo capite continentiæ eminentialis est incapax caloris formaliter, sed quia B est incorruptibilis, subindeque incapax recipiendi qualitates alterativas. 18.

Respondeo secundò, distinguendo Majorem, & illam negando de continentia eminentiali quæ est purè effectiva, illamque concedendo de continentia eminentiali, quæ non solùm est effectiva rei, sed etiam executiva effectuum quas illa potest præstare: gratia autem unionis, licèt effectivè & causaliter seu radicaliter gratiam habitualem contineat, sicut essentia continet suas proprietates, ut infrà dicemus; illam tamen non continet eminenter executivè, hoc est exequendo quod à gratia habituali præstatur; non enim potest animam Christi elevare ad hoc ut radicaliter contineat C actus supernaturales videndi & amandi Deum, quod præstat gratia habitualis, ut articulo sequenti patebit. 19.

§. III.

Corollarium notatu dignum.

EX dictis colligitur, gratiam habitualem fuisse infusam animæ Christi ab initio suæ conceptionis: cùm enim sequatur ad unionem hypostaticam, & ab ipsa ut rivulus à fonte promanet, eodem momento quo Christi anima gratiam unionis habuit, gratiâ quoque habituali ornata fuit. Unde Lucæ 1. dicitur, *quod ex te nascetur* D *sanctum, vocabitur Filius Dei.* Ubi observandum est, quod non dixit Angelus, quod ex te nascetur, erit sanctum, sed quod ex te nascetur sanctum, ut videlicet significaret, Christum ex tempore quo conceptus est, habuisse sanctitatem & gratiam habitualem. Dicitur etiam Isaïæ 11. Spiritum Sanctum requievisse supra florem egredientem de radice Jesse: hoc est super Christum, cùm primùm conceptus est. Eodem modo aptare hîc possumus omnia loca quibus Christus unctus dicitur à Spiritu Sancto, quod de collatione gratiæ factæ animæ Christi, præter terminationem humanitatis, & sanctificationem ejus substantialem, est accipiendum. Ea autem unctio facta est E in primo momento quo Christus est productus, qui idcirco ab eo temporis puncto Christus est dictus, ut Sanctus Damascenus 4. fidei cap. 6. probat ex Nazianzeno, Cyrillo Alexandrino, & Athanasio. 20.

Nec obstat quod D. Hieronymus Isaïæ 61. censuerit prophetiam de Christo ungendo Spiritu Domini, impletam esse in baptismo, cùm Spiritus Sanctus in Christum descendit, columbæ specie: quò refert illud ipsiusmet Christi, qui Lucæ 4. statim à baptismo ingressus Synagogam, & interpretatus de se illud Isaïæ, *Spiritus Domini super me, eò quòd unxit me*, addit: *Hodie impleta est hæc prophetia.* Non obest, inquam, nam ut interpretatur Toletus in cap. 1. Joan. annot. 71. hęc 21.

verba Prophetæ, de Christi sanctitate tunc primum declarata, & officio Prophetæ, ad quod inunctus & destinatus divinitùs erat, ad praxim tunc primùm redacto, intelligenda sunt. Unde Rupertus lib. 1. de operibus Spiritus Sancti cap. 20. *Non ut esset Christus, id est non ut tunc primùm ungeretur qui in primordio suæ conceptionis plenariè fuerat unctus, sed ut manifestaretur in Israël quod esset Christus, idcircò super unctum venit unctio eius; venit visibili specie super Christum ipse Spiritus Sanctus.*

22. Aliter interpretatur hunc locum Isaïæ Augustinus 15. de Trinit. cap. 26. affirmans Christum tunc non accepisse Spiritum Sanctum in seipso, sed in suo corpore mystico. *Dominus ipse Jesus* (inquit) *Spiritum Sanctum non solùm dedit ut Deus, sed etiam accepit ut homo, propterea dictus est plenus gratiâ. Et manifestiùs de illo scriptum est in Actibus Apostolorum, quoniam unxit eum Deus Spiritu Sancto. Non utique oleo visibili, sed dono gratiæ, quod visibili significatur unguento, quo baptizatos ungit Ecclesia. Nec sanè tùc unctus est Christus Spiritu Sancto, quando super eum baptizatum veluti columba descendit. Tunc enim corpus suum, id est Ecclesiam suam, præfigurare dignatus est, in qua præcipuè baptizati accipiunt Spiritum Sanctum: sed istâ mysticâ & invisibili unctione tunc intelligendus est unctus, quando Verbum Dei caro factum est; id est quando humana natura, sine ullis præcedentibus bonorum operum meritis, Dei Verbo est in utero Virginis copulata, ita ut cum illo fieret una persona. Ob hoc eum confitemur natum de Spiritu Sancto, & Virgine Maria. Absurdissimum est enim ut credamus eum cùm iam triginta esset annorum (eius enim ætatis à Ioanne baptizatus est) accepisse Spiritum Sanctum, sed venisse illum credimus ad baptisma, sicut sine ullo omnino peccato, ita non sine Spiritu Sancto. Si enim de famulo eius & Præcursore ipso Ioanne, scriptum est, Spiritu Sancto replebitur iam inde ab utero matris suæ, quoniam quamvis feminatus à patre, tamen Spiritum Sanctum in utero formatus accepit; quid de homine Christo intelligendum est, vel credendum, cuius carnis ipsa conceptio, non carnalis, sed spiritualis fuit?*

23. Quæres primò, an gratia habitualis sequatur in Christo ad gratiam unionis, tanquam vera passio illius, per simplicem quandam dimanationem & resultantiam?

Respondeo negativè, cum Cabrera, Alvare, Asturicensi, Cipullo, & alijs Thomistis communiter. Ratio est, quia in eo ex quo per simplicem resultantiam dimanat aliqua forma, est assignabile aliquid quod sit principium formale quo talis dimanationis, v. g. in igne ex quo per simplicem resultantiam dimanat calor ut octo, ipsa forma ignis est principium formale quo talis dimanationis: Sed in unione hypostatica nihil est assignabile quod se habeat per modum principij quo formalis dimanationis gratiæ habitualis: vel enim esset personalitas Divini Verbi, & humanitas Christi simul sumptæ, vel ipsa humanitas præcisè, vel sola ipsa personalitas Verbi, vel denique natura divina, sive ipse Deus? Non personalitas Verbi & humanitas simul sumptæ, esse enim principium formale quo dimanationis alicujus proprietatis, convenit solùm naturæ: ex humanitate autem & subsistentia Verbi non constituitur una tertia natura. Neque ipsa humanitas præcisè sumpta, implicat enim formam supernaturalem, qualis est gratia habitualis, dimanare ab aliqua re naturali, qualis est humanitas Christi. Neque sola personalitas Verbi, principium enim formale quo, debet uniri subjecto per modum formæ; personalitas autem Verbi non unitur humanitati per modum formæ, sed ad modum puri termini. Neque tandem natura divina, quod enim per simplicem resultantiam ab aliqua natura tanquam à principio quo procedit, non liberè, sed necessariò procedit: à Deo autem, sive à natura divina, nullus effectus creatus, qualis est gratia habitualis, procedit necessariò, sed liberè: Ergo &c.

Confirmatur: Emanatio propriæ passionis à subjecto, cùm sit naturalis, est determinata ad unum, & consequenter procedit à subjecto secundùm ultimum potentiæ: Ergo si gratia habitualis est propria passio fluens ex gratia unionis, sequitur quod ab ea dimanet secundùm ultimum potentiæ; & ita non posset, etiam per absolutam Dei potentiam, produci gratia habitualis in esse qualitatis magis intensa, quàm gratia Christi, cujus oppositum disp. sequenti art. 3. ostendemus. 24.

Sicut ergo in doctrina D. Thomæ, quam habet quæst. 5. de potentia art. 5. motus circularis cœli, quamvis ei naturalis sit, & debitus, non tamen ab eo dimanat per simplicem resultantiam, sed novâ actione ab intelligentia motrice efficitur. Ita similiter, tametsi gratia habitualis titulo connaturalitatis debeatur animæ Christi, virtute unionis hypostaticæ, propter quod duntaxat D. Thomas hîc art. 13. dicit eam consequi ad unionem hypostaticam, sicut proprietatem naturalem; non propterea tamen necessariò infertur ipsam per simplicem resultantiam ab ea dimanare, tanquam veram ejus passionem, sed potuit cum hoc Deus diversa omnino actione ab ea quâ subsistentiam sui Verbi univit humanæ naturæ, eam producere & infundere.

Dices, Ex gratia habituali oriuntur in potentijs animæ per quandam simplicem resultantiam virtutes supernaturales, ut docuimus in Tractatu de gratia: Ergo cùm gratia unionis multò perfectiùs præhabeat in se perfectionem gratiæ, quàm gratia habitualis virtutes infusas, à fortiori, ab unione hypostatica per naturalem resultantiam gratia habitualis in anima Christi dimanat. 25. *Disp. 2. art. 4. §. 3. coroll. 2.*

Sed nego consequentiam & paritatem: Ratio disparitatis est, quia gratia habitualis cùm uniatur animæ per modũ formæ, potest habere rationem principij formalis quo, unde virtutes supernaturales dimanent. Cæterùm Verbum Divinum non unitur humanitati per modum formæ, sed per modum puri termini; ideòque licèt gratia habitualis sit debita animæ Christi, eique ab initio fuæ conceptionis infusa, non potuit tamen ex unione Verbi cum humanitate resultare, sed debuit novâ actione produci.

Quæres secundò: an Christus in primo instanti conceptionis, ad gratiam habitualem consequendam, per actum liberum se disposuerit? 26.

Huic quæsito Bannez 1. p. quæst. 62. art. 3. dubio 2. ad 4. Cabrera 3. p. quæst. 7. art. 13. disput. 2. & Cipullus ibidem dubio 2. negativè respondent, quia (inquiunt) gratia habitualis fuit concessa Christo in primo instanti conceptionis, debito connaturalitatis: quod verò alicui hoc modo confertur, non datur dependenter ab aliquo actu quo liberè se disponat ad illud.

Nihilominus sententia affirmans videtur probabilior, & menti S. Thomæ conformior: nam infrà qu. 34. art. 3. docet ex professo quod Christo

Domino in primo inſtanti data eſt gratiâ habitualis, mediante diſpoſitione liberi arbitrij, ſicut confertur adultis, quia hujuſmodi ſanctificatio eſt perfectior, quàm ſanctificatio parvulorum, quæ fit abſque propria diſpoſitione liberi arbitrij; ſicut eſt perfectior actus, quàm habitus. Unde idem S. Doctor 1. p. quæſt. 95. artic. 1. ad 5. docet Adamum in primo inſtanti conſenſiſſe gratiæ, ſubindeque per motum & conſenſum liberi arbitrij ad eam ſe præparaſſe. Ex eodem principio inferunt communiter Thomiſtæ in Tractatu de Angelis, omnes Angelos accepiſſe gratiam habitualem per propriam diſpoſitionem, & ad eam ſe præparaſſe per actum charitatis quem in primo inſtanti creationis elicuerunt. Cur ergo idem cum proportione de Chriſto dicere non licebit? quamvis enim in primo conceptionis momento gratiam habitualem debito connaturalitatis receperit; hoc tamen non impedit quin eam tunc alio titulo, phyſicæ ſcilicet diſpoſitionis, obtinere potuerit. Nihil enim vetat aliquid pluribus ſimul titulis quaſi totalibus accipi: nam gloria corporis debebatur connaturaliter Chriſto, ſuppoſitâ gloriâ animæ, & tamen Chriſtus eam meruit, ut communiter docent Theologi. Anteceſſio autem temporalis inter diſpoſitionem & formam non requiritur, ſed prioritas naturæ & cauſalitatis ſufficit: ut patet in augmento gratiæ, quod juſtò rependitur eodem momento quo elicitur actus intenſior habitu præexiſtente; & in Angelis, qui (ut ſuprà dicebamus) juxta communiorem & probabiliorem Thomiſtarum ſententiam, per propriam diſpoſitionem juſtificati ſunt in primo inſtanti quo acceperunt eſſe. An verò Chriſtus per actum charitatis in primo inſtanti conceptionis elicitum, gratiam de condigno vel de congruo promeruerit, infrà cùm agemus de merito Chriſti dicemus.

27. Quærunt etiam hîc aliqui, an gratia habitualis Chriſti ſit ejuſdem ſpeciei cum noſtra? Sed reſolutio hujus difficultatis facilè haberi poteſt ex his quæ diximus in Tractatu de gratia: Ibi enim oſtendimus, de potentia Dei abſoluta non poſſe dari plures ſpecies gratiæ ſanctificantis eſſentialiter inter ſe diverſas, quia gratia ſanctificans eſt participatio formalis naturæ divinæ, ut natura eſt: natura verò divina, ut natura eſt, non poteſt niſi uno modo participari, nimirum per modum conſtitutivi, & radicis divinorum attributorum. Unde conſequenter ad principia ibi ſtatuta, dicendum eſt, gratiam Chriſti non differre ſpecie phyſicâ & eſſentiali à noſtra, ſed duntaxat ſpecie morali, quia eſt principium quo meriti & ſatisfactionis infinitæ. Addo quod, caput & membra debent informari formâ ejuſdem rationis; unde cùm Chriſtus ſit caput noſtrum, debet gratia ipſius eſſe ejuſdem rationis & ſpeciei cum noſtra.

Diſp. 2. art. 4. §. 3. coroll. 3.

28. Nec obſtat quod aliquæ ſint in nobis virtutes quæ non ſunt in Chriſto; ut fides, ſpes, & pœnitentia; & è contra aliquæ in Chriſto reperiantur quæ in homine puro eſſe nequeunt, ut juſtitia commutativa in ordine ad Deum: hoc enim non provenit ex parte principij emanativi, ſcilicet gratiæ, ſed ex parte ſubjecti receptivi incapacis talium virtutum: cùm enim Chriſtus eſſet comprehenſor, & ab intrinſeco impeccabilis, erat incapax fidei, ſpei, & pœnitentiæ, vt art. 3. dicemus. Similiter cùm homo purus non poſſit æqualem & condignam ſatisfactionem Deo exhibere pro beneficiis acceptis, vel pro injuriis illatis, non eſt capax juſtitiæ perfectæ & commutativæ, ſed tantùm imperfectæ & potentialis, quales ſunt religio & pœnitentia, vt diſput. 4. art. 5. declaravimus.

ARTICVLVS II.

Ad quid in Chriſto gratia habitualis neceſſaria fuerit?

CONSTAT ex dictis diſputatione præcedenti, gratiam habitualem non fuiſſe neceſſariam in anima Chriſti ad illam ſanctificandam abſolutè, cùm ibi oſtenſum fuerit, ipſam ex vi gratiæ unionis fuiſſe ſanctam formaliter. Unde reſtat hîc examinandum, ad quem finem vel effectum illa in Chriſto neceſſaria fuerit? Qua in re varia ſunt Authorum placita, ſed communis Thomiſtarum ſententia aſſerit, illam ad tria fuiſſe neceſſariam in anima Chriſti, nempe ad completam illius ſanctificationem, ad operandum connaturaliter in ordine gratiæ, & ad connaturali modo merendum præmium ſupernaturale, ut tribus ſequentibus concluſionibus manifeſtum erit. 29

§. I.

Tribus concluſionibus difficultas propoſita reſolvitur.

DICO primò: Gratia habitualis fuit neceſſaria in anima Chriſti, ad completam & conſummatam illius ſanctificationem. Ita communiter Theologi, excepto Vazque, qui hîc diſp. 41. cap. 4. & 5. docet gratiam habitualem nullo modo ad ſanctificationem Chriſti fuiſſe neceſſariam, ſed ſolùm ad connaturalitatem elicientiæ actuum ſupernaturalium.

Probatur tamen concluſio ratione fundamentali: Ut anima Chriſti redderetur formaliter ſancta ſanctitate conſummatâ, neceſſaria illi fuit ſanctitas formalis, non ſolùm ſubſtantialis, ſed etiam accidentalis: Atqui ſanctitas accidentalis eſt ipſa gratia habitualis: Ergo hæc fuit neceſſaria animæ Chriſti, ut eſſet formaliter ſancta ſanctitate conſummatâ. Minor conſtat, Major verò ſuadetur. Ut anima Chriſti diceretur formaliter ſancta ſanctitate conſummatâ, neceſſe fuit quod haberet omnem perfectionem ſibi connaturaliter debitam ex vi ſanctitatis ſubſtantialis, quæ eſt unio hypoſtatica: Sed animæ Chriſti ex vi unionis hypoſtaticæ, debetur titulo connaturalitatis ſanctitas accidentalis: Ergo ut eſſet formaliter ſancta ſanctitate conſummatâ, neceſſaria ei fuit ſanctitas accidentalis. Minor eſt D. Thomæ hîc art. 13. ad 2. ibi enim docet poſt D. Auguſtinum in Enchiridione cap. 40. gratiam habitualem debitam eſſe Chriſto ut homini, titulo connaturalitatis, ex vi unionis hypoſtaticæ. Et ratio eſt, quia ſi animæ ex vi gratiæ habitualis titulo connaturalitatis debeantur charitas & aliæ virtutes infuſæ, nec non dona ſupernaturalia, idque ex eo præcisè quòd gratia habitualis reddat hominem filium Dei adoptivum, ut docent communiter Theologi; à fortiori, titulo ejuſdem connaturalitatis, hæ virtutes & illa dona, ſubindeque gratia ipſa habitualis, quæ eſt eorum radix, debita ſunt animæ Chriſti ex vi unionis hypoſtaticæ, ipſum filium Dei naturalem conſtituentis. Maior verò probatur à ſimili: Ut Petrus v. g. 30

dicatur homo completè & consummatè, non sufficit quod habeat essentiam hominis, sive naturam humanam, sed requiritur insuper quod omnibus potentijs illi naturæ debitis præditus sit. Similiter quamvis in sententia Thomistarum beatitudinem formalem patriæ in visione Dei constituentium, eo ipso quod aliquis videat Deum, dicatur simpliciter & absolutè beatus, hoc tamen non sufficit vt dicatur beatus consummatè, sed opus est præterea quod in eius voluntate sit amor Dei, & in ejus corpore dotes agilitatis, subtilitatis &c. Idque non aliam ob causam, nisi quia ista omnia titulo connaturalitatis beatitudini formali sunt debita. Ergo similiter licèt anima Christi, ex vi præcisè unionis hypostaticæ, præscindendo à gratia habituali, & virtutibus, donisque ipsam concomitantibus, sit simpliciter & sine addito formaliter sancta, ut tamen completè & consummatè dicatur talis, necesse est quod habeat formaliter omnia illa quæ titulo connaturalitatis sibi debentur ex vi unionis hypostaticæ, qualia sunt gratia habitualis, cum virtutibus & donis infusis.

31. Dico secundò, gratia habitualis fuit necessaria in anima Christi, ut connaturaliter actus supernaturales eliceret. Est contra Lorcam hîc disput. 37. est tamen D. Thomæ hîc art. 1. & in 3. dist. 13. qu. 1. art. 1. ad Annibaldum ibidem, & qu. 29. de verit. art. 1. quibus in locis probat gratiam habitualem in anima Christi fuisse necessariam, ut conjungeretur Deo, non solùm secundùm esse quod à gratia unionis præstatur, sed etiam secundùm operationem, quod fit per gratiam habitualem: cùmque necessitas ista essentialis non sit, ut ex dicendis constabit, intelligendus est S. Doctor de necessitate connaturalitatis.

32. Probatur etiam ratione, quam locis citatis insinuat: Tunc agens connaturaliter operatur, quando habet in se formam per quam inclinatur in actum: Sed anima Christi Domini, cùm sit entitativè naturalis, ratione propriæ entitatis non est inclinata ad actus supernaturales: Ergo ut ad illos inclinetur, illosque perfectè & connaturaliter eliciat, indiget aliquâ formâ elevante, quæ non potest esse alia, quàm gratia habitualis.

33. Dices primò: quod licèt hoc argumentum probet necessitatem gratiæ habitualis in animabus justorum, non tamen in anima Christi, quia per gratiam unionis evecta est ad ordinem hypostaticum, in quo eminenter ordo gratiæ continetur, ac proinde ratione huius elevationis, potest ad actus supernaturales inclinari, tametsi ratione suæ entitatis ad illos inclinata non sit.

Sed contra: Id ratione cuius anima Christi inclinatur intrinsecè ad elicientiam actûs, debet esse principium operativum utquo: Sed gratia unionis vi cujus intra hypostaticum ordinem constituitur, non est principium operativum ut quo: Ergo per gratiam unionis non inclinatur anima Christi Domini ad actus supernaturales. Major patet, Minor probatur. In gratia unionis tria solùm reperiuntur, nimirum subsistentia terminans, divinitas unita, & modus substantialis unionis, quem aliqui Recentiores in humanitate Christi admittunt: Sed nullum ex his tribus est operativum ut quod: Ergo nec gratia unionis. Major constat, Minor probatur quantùm ad singulas partes. Et in primis quod subsistentia non sit principium operativum ut quo, patet, quia non est virtus activa, sed purus terminus naturæ, unde solùm per modum conditionis, seu rationis constitutivæ suppositi, & principij quod ad operationem concurrit. Quod etiam divinitas humanitati conjuncta, rationem principij quo respectu actuum supernaturalium habere nequeat, non minùs evidens est: nam principium quo operativum vel debet cum agente quod identitatem habere, vel illud physicè informare, quorum utrumque Divinitati respectu humanitatis repugnat. Denique quòd modus substantialis unionis, etsi daretur, principium quo respectu actuum supernaturalium esse non posset, etiam puto manifestum: non enim esset operativus ut quo, per modum principij proximi, aliàs esset virtus supernaturalis immediatè afficiens potentias, nec per modum principij quo radicalis, quod nullus Theologorum asseruit: Ergo &c.

Dices secundò: Ut anima Christi elevetur & connaturaliter inclinetur ad actus supernaturales, 34. sufficere auxilium aliquod transiens, subindeque ex tali elevatione, & inclinatione connaturali, non rectè probari necessitatem gratiæ habitualis in anima Christi.

Sed contra primò: Inclinatio actualis perfecta ad aliquem finem, ut connaturaliter eliciatur, supponere debet in subjecto à quo elicitur naturam tali fini proportionatam: Ergo ut anima Christi ad actus supernaturales connaturaliter inclinaretur, habere debebat naturam fini supernaturali proportionatam, subindeque habitualem gratiam, cùm in auxilio transeunte, ratio naturæ ordinis supernaturalis salvari nequeat.

Secundò, ut discurrit D. Thomas 1. 2. quæst. 110. art. 2. agens naturale non potest ad suum finem inclinari perfectè, nisi præter actualem motionem inclinetur in suum actum per formam permanentem: quapropter naturæ author agentibus naturalibus, præter actualem motionem, formas permanentes dedit: Ergo pariter ut agens supernaturale perfectâ connaturalitate suos actus actus eliciat, debet ratione formæ permanentis ad illos inclinari.

Dices tertiò: Esto ad actus supernaturales connaturaliter eliciendos, forma aliqua habitualis & permanens requiratur, tamen ad hoc gratia habitualis non exigitur, nam ut agens supernaturale ad actus supernaturales permanenter inclinetur, sufficiunt virtutes infusæ & supernaturales, afficientes immediatè potentias animæ. 35.

Sed contra primò: Actus supernaturales, ut connaturaliter eliciantur, non solùm petunt principium proximum, sed etiam radicale sui ordinis: Sed virtutes infusæ non sunt radicale, sed proximum principium actuum supernaturalium: Ergo illæ non sufficiunt ut actus supernaturales ab anima Christi connaturaliter eliciantur, sed insuper requiritur gratia habitualis, quæ est principium radicale vitæ supernaturalis.

Secundò, Virtus est dispositio perfecti, id est subjecti dispositi secundùm naturam, ut ex Aristotele docet S. Thomas 1. 2. qu. 110. art. 3. Ergo omnis virtus disponit subiectum conformiter ad naturam aliquam præexistentem sui ordinis, & consequenter ut virtutes supernaturales in statu perfecto sint, sibique connaturali, præexistentiam habitualis gratiæ requirunt: Sed virtus non existens in statu connaturali, non potest connaturaliter operari, perfectâ connaturalitate: Ergo sine gratia habituali non eliciuntur actus supernaturales perfectè connaturaliter, & consequenter gratia habitualis ad hunc finem necessaria est.

Dico tertiò: Gratia habitualis neceſſaria fuit in Chriſto ad merendum connaturali modo præmium ſupernaturale; de potentia tamen abſoluta, ſine illa præmium ſupernaturale promereri potuit. A

36. Prima pars huius concluſionis patet ex dictis in præcedenti, meritum enim præmij ſupernaturalis, non poteſt niſi per actus ſupernaturales acquiri: Ergo ſi anima Chriſti egebat gratiâ habituali ut actus ſupernaturales connaturaliter eliceret, illam pariter exigebat, vt connaturali modo præmium ſupernaturale mereretur.

37. Quòd verò de potentia abſoluta illud ſine gratia promereri potuerit, contra Paludanum, & Durandum, oppoſitum docentes, in hunc modum oſtenditur. Præcisâ gratiâ habituali à Chriſto, adhuc ejus anima eſſet formaliter Deo grata, ratione unionis hypoſtaticæ, ut conſtat ex dictis diſputatione præcedenti; inſuper liberè poſſet operari, ut eſt de ſe manifeſtũ, & tandem ratione auxilij actualis ſupernaturalis ordinis, quod poſſet Deus ei conferre, actus intrinſecè ſupernaturales eliceret, ut patet: Ergo & meritorios præmij ſupernaturalis, nihil enim ampliùs requiritur ad tales actus, præter iſta tria, quòd nimirum procedant à perſona Deo grata, quòd liberè eliciantur ab illa, & quòd intrinſecè ordinentur in Deum ut in finem ſupernaturalem, ſive quòd intrinſecè ſint ſupernaturales. B C

§. II.

Solvuntur obiectiones,

38. OBjicies primò contra primam cõcluſionem: Anima formaliter ſancta ſanctitate quæ eminenter continet omnem ſanctitatem à gratia habituali provenientem, non indiget tali gratiâ ut dicatur habere formaliter ſanctitatem omnimodam & conſummatam: Sed anima Chriſti, ex vi præcisè unionis hypoſtaticæ, eſt formaliter ſancta, ſanctitate eminenter continente omnem ſanctitatem à gratia habituali provenientem: Ergo non indiget gratiâ habituali ut dicatur habere formaliter ſanctitatem omnimodam & conſummatam. Minor eſt certa in noſtra doctrina, iuxta illam enim anima Chriſti per unionem hypoſtaticam redditur ſancta formaliter, ſanctitate increatâ Dei, quæ haud dubiè eminenter continet omnem ſanctitatem gratiæ habitualis. Major verò probatur: Ideò non indiget Deus gratiâ habituali ut ſit formaliter ſanctus ſanctitate omnimodâ & conſummatâ, quia ejus ſanctitas eminenter continet quidquid ſanctitatis eſt in gratia habituali: Ergo ſimiliter ſi anima Chriſti, virtute præcisè unionis hypoſtaticæ, ſit formaliter ſancta ſanctitate eminenter continente omnem ſanctitatem gratiæ habitualis, nullo modo indigebat tali gratiâ, ut eſſet omnimodè ſancta. D E

39. Reſpondeo negando Majorem: licèt enim ſanctitas increata Dei, ex vi unionis hypoſtaticæ ſanctificans formaliter animam Chriſti, eminenter ſecundùm ſe contineat omnem ſanctitatem gratiæ habitualis, non tamen formaliter ut talis eſt in anima Chriſti, quia videlicèt poſſidetur ab ea finitè & limitatè. Per quod patet ad probationem Majoris negatæ, falſum enim eſt Antecedens illius, nempe quod ex eo præcisè quod ſanctitas Dei contineat ex ſe eminenter omnem ſanctitatem gratiæ habitualis, non indigeat Deus tali gratiâ ut ſit ſanctus omnimodè; ſed ratio hujus adæquata eſt, quia ſanctitas illa increata eminenter continens omnem aliam creatam, eſt in ipſo Deo modo undequaque infinito, qualiter tamen non exiſtit in anima Chriſti.

40. Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Gratia habitualis operativa non eſt: Ergo non requiritur in anima Chriſti Domini ad eliciendum connaturaliter operationes ſupernaturales.

41. Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Non eſt operativa per modum principij proximi primariò ordinati ad operandum, concedo Antecedens. Per modum principij radicalis, nego Antecedens, & Conſequentiam; nam etiam natura ſubſtantialis non eſt operativa primo ſed ſecundò modo, & tamen natura v. g. humana ad humanas operationes non ſolùm connaturaliter, ſed etiam eſſentialiter requiſita eſt.

42. Objicies tertiò: Ut anima Chriſti eliciat connaturaliter actus ſupernaturales, ſufficiunt virtutes infuſæ reſidentes in potentijs animæ: Ergo gratia habitualis immediatè in anima exiſtens, ad hunc finem non requiritur. Conſequentia videtur manifeſta, Antecedens probatur. Poſſe connaturaliter actus ſupernaturales elicere, eſt poſſe eos producere cum inclinatione ad ipſos per formam permanentem: Sed virtutes infuſæ potentijs animæ in abſentia gratiæ elevarent potentias cum inclinatione permanente: Ergo darent poſſe elicere actus ſupernaturales connaturaliter.

43. Reſpondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, diſtinguo Majorem. Poſſe connaturaliter actus ſupernaturales elicere, eſt poſſe eos elicere cum inclinatione ad illos per formam permanentem, ut connaturaliter & in ſtatu perfecto exiſtentem, concedo Majorem. Per formam permanentem præcisè, nego Majorem, & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Solutio patet ex ſuprà dictis: cùm enim, ut ſuprà dicebamus, virtus ſit diſpoſitio perfecti, id eſt ſubjecti diſpoſiti ſecundùm naturam, omnis virtus diſponit ſubjectum conformiter ad naturam aliquam præexiſtentem ſui ordinis; & conſequenter ut virtutes ſupernaturales ſint in ſtatu perfecto, ſibique connaturali, præexiſtentiam habitualis gratiæ exigunt.

44. Objicies quartò contra ſecundam partem tertiæ concluſionis, in qua diximus Chriſtum de potentia abſoluta potuiſſe ſine gratia habituali mereri ſupernaturale præmium: D. Thomas quæſt. 29. de verit. artic. 5. ad 4. ait quod *licèt meritum Chriſti quandam infinitatis rationem habeat ex dignitate perſonæ, tamen rationem meriti habet ex gratia habituali, ſine qua meritum eſſe non poteſt.* Ergo in doctrina D. Thomæ gratia habitualis fuit ſimpliciter animæ Chriſti neceſſaria, ad eliciendas abſolutè operationes meritorias præmij ſupernaturalis.

45. Reſpondeo intentum D. Thomæ loco citato eſſe tantùm quod ſine gratia habituali non poteſt eſſe connaturaliter meritum, ex quo non ſequitur, quod abſolutè loquendo, & de potentia Dei abſoluta, anima Chriſti cum ſola gratia unionis, & auxilio actuali, ſupernaturali, non potuerit mereri præmium ſupernaturale, ſed tantùm quod id non potuerit connaturaliter.

46. Objicies quintò: Ut aliqua actio meritoria ſit præmij ſupernaturalis, debet eſſe vitalis vitalitate ſupernaturali: Sed non potuit anima Chriſti elicere actiones vitales vitalitate ſupernaturali, ſine gratia habituali: Ergo nec actiones meritorias præmij ſupernaturalis. Major eſt

certa, actio enim meritoria præmij ſupernaturalis, debet tendere modo vitali & ſupernaturali in Deum, ut finem ſupernaturalem. Minor verò probatur: Non potuit anima Chriſti ſine principio radicali vitalitatis ſupernaturalis, elicere actiones vitales vitalitate ſupernaturali, hoc enim implicat: Sed ſola gratia habitualis eſt prima radix vitalitatis ſupernaturalis in anima, ſicut ſola anima eſt principium radicale vitalitatis naturalis; propter quod D. Auguſtinus eam vocat *animam animæ*: Ergo non potuit anima Chriſti ſine gratia habituali elicere actiones vitales vitalitate ſupernaturali. A

47. Reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, diſtinguo Majorem: Non potuit anima Chriſti ſine principio radicali vitalitatis ſupernaturalis, vel ſine auxilio actuali ſupplente ejus vicem, elicere actiones vitales vitalitate ſupernaturali, concedo Majorem. Sine principio radicali vitalitatis ſupernaturalis, ſed tamen ut habens auxilium actuale ſupplens vicem talis principij, qualem habere poſſet anima omni gratiâ habituali deſtituta, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: Sola gratia habitualis eſt principium radicale vitalitatis ſupernaturalis, non ſupplebile de potentia Dei abſoluta per auxilium actuale, nego Minorem. Supplebile per tale auxilium, concedo Minorem, & nego Conſequentiam. Eſt enim manifeſta inſtantia in peccatore fideli, actus ſupernaturales fidei & ſpei, atque adeò vitales vitalitate ſupernaturali, licèt imperfectâ, eliciente, ſine principio radicali vitæ ſupernaturalis, videlicet ſine gratia habituali, cum ſolo auxilio actuali ſupplente concurſum talis principij radicalis in ordine ad illos actus. B C

48. Dices, Actus vitales ordinis naturalis dependent eſſentialiter non ſolùm à principio proximo, ſed etiam à remoto & radicali vitæ naturalis: Ergo actus vitales ordinis ſupernaturalis, ab utroque principio dependent eſſentialiter. Antecedens eſt communis Philoſophorum doctrina, & patet, quia aliàs intellectus ab anima ſeparatus poſſet beatificari, & voluntas ſeparata ab anima poſſet mereri, quod nullus quem viderim docuit. Conſequentia verò probatur à paritate rationis. D

49. Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & paritatem, ob duplicem rationem diſcriminis, quam aſſignat Oxomenſis Epiſcopus in Tractatu de gratia perſonali Chriſti: Prima eſt, quia gratia habitualis, tametſi natura ſit, non tamen adeò rigorosè habet rationem naturæ, ſicut anima rationalis: unde ſicut ob hanc cauſam deficit à ſubiectandis & in ſe immediatè recipiendis proprietatibus ordinis ſupernaturalis, cùm tamen anima rationalis ſuas proprietates immediatè recipiat; ob eandem etiam deficit à terminanda eſſentiali dependentia actuum ſupernaturalium, quamvis actus naturales vitales hominis, ab anima rationali eſſentialiter dependeant. E

50. Secunda ratio diſcriminis eſt, quia anima rationalis eſt ſubſtantialis natura proprietariè & ratione ſui, non ut ad alterius ordinem elevans, & ideò omnis vitalitas hominis petit in ipſam ultimatè reduci: gratia verò eſt natura vitalis veluti ſubſtitutivè & elevativè, per modum formæ ad divinum ordinem elevantis; & quia poteſt Deus hominem diverſimodè ad elicientiam ſupernaturalium actuum elevare, ſcilicet per principia fluida, aut per principia permanentia, proxima & radicalia, conſequens fit quod etſi actus ſupernaturales vitales, à gratia ut à principio connaturali dependeant, non tamen dependeant eſſentialiter ab illa; ideòque licèt connaturaliter & de lege ordinaria actus charitatis qui in ordine ſupernaturali perfectiſſimè vitalis eſt, non poſſit ſine gratia habituali elici, & in prima iuſtificatione peccatoris ab illa procedat, ut in Tractatu de juſtificatione docuimus; nihilominus præternaturaliter, & de potentia abſoluta poſſit ſine gratia & habitu charitatis, beneficio auxilij tranſeuntis elici: ſubindeque Chriſtus per actus charitatis ſic elicitos, de potentia abſoluta, potuit præmium ſupernaturale promereri, quamvis id non potuerit de potentia ordinaria.

51. Dices, Viſio beatifica eſſentialiter dependet ab habitu luminis gloriæ: Ergo pariter actus charitatis eſſentialiter dependet ab habitu charitatis, ſubindeque à gratia habituali, à qua ipſe habitus charitatis dimanat tanquam proprietas.

52. Reſpondeo primò negando Antecedens, nam D. Paulus in raptu fuit elevatus ad viſionem beatificam per lumen gloriæ ipſi datum per modum auxilij & qualitatis fluidæ & tranſeuntis, ut docet Divus Thomas 2. 2. quæſt. 157. artic. 3. ad 2. & ſuper cap. 12. Epiſt. 2. ad Corinth. lect. 1. ubi hæc ſcribit: *Viſio Dei per eſſentiam fit per lumen aliquod, ſcilicet per lumen gloriæ, de quo dicitur in Pſalmis, in lumine tuo videbimus lumen. Sed aliquod lumen communicatur alicui per modum paſſionis, alicui verò per modum formæ inhærentis, ſicut lumen Solis invenitur in carbunculo, & in ſtellis, ut forma inhærens, id eſt connaturalis effecta; ſed in aëre invenitur ut forma tranſiens & non permanens, quia tranſit abeunte Sole. Similiter & lumen gloriæ dupliciter menti infunditur: uno modo per modum formæ connaturalis factæ & permanentis, & ſic facit mentem ſimpliciter beatam..... Alio modo contingit lumen gloriæ mentem humanam, ſicut quædam paſſio tranſiens, & ſic mens Pauli fuit in raptu lumine gloriæ illuſtrata, unde etiam ipſum nomen raptus oſtendit, tranſeundo hoc eſſe factum.*

53. Reſpondeo ſecundò, dato Antecedente, negando conſequentiam & paritatem: Ratio diſparitatis eſt, quia viſioni beatificæ eſſentialis eſt exigentia permanentiæ, ac proinde nequit præcontineri in intellectu, niſi ratione luminis ab intrinſeco permanentis, quod lumen habitus eſt quoad eſſentiam: actus verò charitatis non exigit eſſentialiter & ex ſua ratione ſpecifica permanentiam, cùm ſit indifferens ad liberum & neceſſarium, ideòque poteſt in voluntate præcontineri, ratione formæ ab intrinſeco non permanentis, ſubindeque quæ habitus non ſit quoad eſſentiam.

ARTICVLVS II.

Vtrum omnes virtutes fuerint in Chriſto?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis difficultas reſolvitur.

54. SVppono primò, virtutes eſſe in triplici differentia: aliæ enim ſunt intellectuales, aliæ morales, & aliæ Theologicæ. De intellectualibus non eſt hîc ſermo, tum quia non ſunt ſimpliciter virtutes, nec ſimpliciter denominat hominem ſtudioſum: tum etiam quia de illis agit D. Thomas qu. 9. ſub

9. sub nomine scientiæ, unde solùm quæstio est de virtutibus Theologicis, & moralibus.

55. Suppono secundò ex communi Theologorum doctrina, dari duplex genus virtutum moralium: quædam ordinis naturalis, quæ nostris actibus acquiruntur, & regulantur per dictamen prudentiæ acquisitæ: quædam quæ sunt infusæ, & deserviunt fini supernaturali, & per dictamen prudentiæ supernaturalis regulantur. His præmissis

Dico primò, fuisse in anima Christi Domini omnes virtutes supernaturales & per se infusas, exceptis illis quæ cum statu beatifico, & cum unione humanitatis ad Verbum repugnant: unde ex moralibus virtutibus non fuit in Christo pœnitentia, nec ex Theologicis fides, nec spes.

56. Prima pars hujus conclusionis probatur primò ex SS. Patribus qui illam disertè docent: Ambrosius enim serm. 15. in Psal. 115. docet in anima Christi fuisse virtutum omnium gemmas, quibus ornatur illa corona gloriæ, quâ coronandum Christum prophetaverat Salomon. Hesychius verò lib. 2. in Levit. cap. 8. ait hoc esse rationale judicij duodecim pretiosis lapidibus exornatum. Concinnè item Rupertus lib. 1. de oper. Spiritus Sancti animam Christi vocat paradisum deliciarum, in quo consitæ visuntur omnis generis plantæ frugiferæ. Author etiam Tractatûs de passione apud Bernardum cap. 16. videtur ut omnium florum hortum, animam Christi proponere: *Nam* (inquit) *propterea exinanivit semetipsum formam servi accipiens, & plantatus est in terra nostra, & corporis nostri deformitatem accepit, fronduitque & floruit; & fructus plurimos attulit; ut per hoc quod nostræ humanitati unitus est, suæ divinitati nos uniret. Sed quia sine flore non pervenitur ad fructum, floruit ille benignus Iesus. Qui sunt flores ejus, nisi virtutes?* Numerat paulò post specialiter in his floribus violam humilitatis, lilium castitatis, rosam patientiæ & charitatis, & florem abstinentiæ, quem crocum dicunt.

57. Probatur secundò eadem pars ratione D. Thomæ hîc art. 2. Virtutes supernaturales & per se infusæ consequuntur gratiam habitualem, ut proprietates essentiam, & consequenter illam semper comitantur: Sed in Christo fuit perfectissima gratia habitualis, ut art. 1. ostensum est: Ergo & virtutes supernaturales & per se infusæ.

Ex qua ratione colligitur, constituendas esse hujuscemodi virtutes in Christo à primo instanti conceptionis, & in summo perfectionis gradu, de lege ordinaria possibili, quia ab illo instanti fuit habitualis gratia in anima Christi Domini in summo gradu perfectionis possibili de lege ordinaria, ut infrà ostendemus: proprietates autem semper & pro semper comitantur essentiam, & in perfectione cum illa commensurantur.

58. Secunda verò pars quæ asserit in Christo non fuisse pœnitentiam, neque fidem, & spem, probatur sigillatim quantùm ad singulas partes. Et in primis quod in ipso non fuerit pœnitentia, breviter ostenditur, supponendo primò pœnitentiam esse virtutem specialem distinctam à religione, à justitia vindicativa, & ab omnibus aliis virtutibus, ut docet S. Thomas infrà quæst. 80. art. 2. & cum illo communiter Theologi. Secundò actum primarium & specificativum pœnitentiæ esse aut dolorem peccati ex motivo emendationis, vel intentionem operandi ad deletionem peccati præteriti. Quibus suppositis, probatur habitum pœnitentiæ non fuisse in humanitate Christi: Habitus enim non potest esse in subjecto cui ab intrinseco repugnat actus illius primarius: Sed humanitati Christi, ratione unionis ad Verbum, ab intrinseco repugnat actus pœnitentiæ primarius: Ergo & habitus pœnitentiæ. Probatur Minor: Cui repugnat objectum specificativum actûs, etiam actus ipse repugnat: Sed humanitati Christi, ratione unionis ad Verbum, ab intrinseco repugnat objectum specificans actum primarium pœnitentiæ, cùm illius objectum sit peccatum proprium pœnitentis, ut expiabile, vel emendabile, quod humanitati Christi repugnat, etiam de potentia absoluta, ut infrà cùm agemus de impeccabilitate Christi ostendemus: Ergo Christo repugnat actus pœnitentiæ primarius.

59. Simili ratione probatur in Christo non fuisse fidem: Etenim objectum primarium fidei est divinitas non visa: Sed tale objectum non habet locum in Christo, qui ab instanti conceptionis clarè vidit Dei essentiam: Ergo nec habitus fidei; non enim stare potest habitus in subjecto, cui primarium objectum talis habitûs repugnat. An autem possit simul idem objectum clarè & obscurè videri, diximus in Tractatu de Virtutibus Theologicis disp. 1. art. 6. ubi partem negativam, ut veriorem & probabiliorem elegimus.

Eadem ratio probat in Christo non fuisse virtutem spei, ipsi enim pariter repugnat objectum spei, ratione visionis beatificæ, cùm objectum primarium spei sit Deus ut non possessus, & ex vi visionis beatificæ Deus à Christo possideatur.

60. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Quia objectum primarium fidei est res divina non visa, & Christus clarè videt Deum, excluditur fides ab illo, in communi Theologorum sententia: Sed objectum primarium spei non est quodlibet sperabile, sed res divina, quatenus non possessa, in ordine ad quam cætera attinguntur per spem, ut ostendimus in Tract. de Virtutibus Theologicis, & Christus per visionem beatificam perfectè possidet Deum: Ergo spes non est in illo. *Disp. 9. art. 2.*

61. Ubi obiter est advertenda differentia quam statuit D. Thomas hîc art. 4. in corp. inter fidem & spem, quòd videlicet quia Christus clarè & perfectè cognovit non solùm quæ ad Deum spectant, quæ sunt prima credibilia, sed etiam spectantia ad creaturas, quæ sunt secundariò credenda, nec quoad prima credibilia, nec quoad secundariò credenda, fuit in Christo fidei actus. In spe verò oppositum oppositi de causa contingit; nam Christus licèt perfectè possideat Deum, qui est primarium objectum spei, non tamen alia extra Deum; & ideò circa illa quæ nondum adeptus fuerat, quandiu erat viator & comprehensor, ut gloriam corporis, nominisque exaltationem, habuit Christus actum speranti. Ille tamen actus non fuit verus actus spei, ut à simplici desiderio distinguitur, ut colligitur ex D. Thoma 2. 2. quæst. 18. art. 2. ad 4. ubi docet habentibus gloriam animæ non esse gloriam corporis arduam sufficienti modo, ut terminet actum spei, eò quòd gloria animæ sit sufficiens causa gloriæ corporis: Sed Christus ab initio conceptionis habuit gloriam animæ, ut infrà dicemus: Ergo non expectavit gloriam corporis per actum proprium spei, à simplici desiderio distinctum, etsi ad actum spei proximiùs videatur accedere, quàm simile desiderium beatorum, ut insinuat D. Thomas articulo citato ad 1. eò quòd gloria corporis erat à Christo laboribus obtinenda, non autem ab aliis

beatis ; quia tamen labores illi fuerunt voluntariè susceptì, & in seipso habebat sufficientem gloriæ sui corporis causam, actus ille quo gloriam corporis expectavit, non fuit actus proprius spei, à simplici desiderio distinctus.

62. Si autem quæras, à quo habitu actus ille processerit ? Respondeo breviter, actum sperandi gloriam corporis in Christo & in beatis procedere secundariò ab habitu eliciente fruitionem, qui est habitus charitatis. Ut enim docet S. Thomas 2. 2. quæst. 25. art. 4. homo seipsum per charitatem diligit : Ergo per illam Deum absentem sibi desiderat, & de Deo delectatur quatenus præsenti & possesso, in quo actu beatifica fruitio consistit; & consequenter ab habitu charitatis secundariò elicitur desiderium gloriæ corporis, habens pro motivo formali Deum quatenus possessum. Vide quæ diximus in Tractatu de beatitudine disp. 4. art. 2. & in Tractatu de Virtutibus Theologicis disp. 9. art. 4.

Dico secundò, etiam virtutes naturales, & per se acquisibiles, fuisse in Christo. Ita communiter Theologi contra Lorcam hîc disp. 38. num. 19. & alios quos refert Vazquez disp. 42. cap. 2.

63. Probatur primò conclusio : Licèt intellectus Christi per scientiam beatam & infusam fuerit maximè perfectus circa objecta cognoscibilia, adhuc fuit necesse ipsum habere scientiam acquisitam, ut videlicet per illam modo sibi proportionato & connaturali perficeretur, ut docet S. Thomas infrà quæst. 12. art. 1. Ergo similiter licèt appetitus tam intellectivus quàm sensitivus Christi, fuerint maximè perfecti per virtutes morales per se infusas, fuit tamen necesse ut in illis essent virtutes morales acquisibiles, ut scilicet per illas perficerentur modo sibi connaturali & proportionato, atque sic essent perfecti non solùm in ordine supernaturali, & quoad potentiam obedientialem, verùm etiam in ordine naturali, & quoad potentiam naturalem.

64. Probatur secundò : Christus non solùm actus supernaturales, sed etiam naturales elicuit erga materias virtutum, cùm importent honestatem moralem cum unione hypostatica & beatifica visione non repugnantem, nec humanitati Christi indecentem, & congruum sit quod Christus nullâ honestate morali istius conditionis caruerit: Sed ut istos actus promptè, facilè, & suaviter, qualiter decebat, eliceret, necessariæ erant virtutes per se acquisibiles, cùm effectus formalis hujuscemodi virtutum sit promptum reddere subjectum ad istorum actuum elicientiam: Ergo in Christo fuerunt virtutes naturales & per se acquisibiles.

65. Confirmatur : Appetitus Christi est quantùm ad entitatem ejusdem rationis cum nostro, & consequenter sicut noster appetitus non est ab intrinseco ratione propriæ entitatis, completè & perfectè inclinatus ad actum honestum virtutis, ideòque indiget habitibus virtutum, ut docet D. Thomas 1. 2. quæst. 56. art. 4. ita appetitus sensitivus Christi, non est ratione propriæ entitatis completè & perfectè inclinatus ad actum naturalem honestum, unde ut promptè illum eliciat, formâ superadditâ indiget, quæ non potest esse alia quàm virtus acquisita ; nam unio hypostatica, cùm non sit operativa, non potest esse forma inclinans in actus honestos ; gratia verò habitualis, & virtutes infusæ ipsam consequentes, solùm in actus supernaturales inclinant.

66. Respondet Lorca negando Majorem principalis argumenti, cùm enim (inquit) Christus fuerit supremus operans in genere virtutis, oportuit ut semper perfectissimè operaretur, quod est operari ex supernaturali motivo, ac proinde non decuit ut actus entitativè naturales eliceret.

Sed contra primò : Sicut Christus est perfectissimum operans in linea virtutis appetitivæ, ita & in linea virtutis intellectivæ : Sed ex hac secunda præstantia non sequitur ipsum nunquam exercuisse actus naturalium scientiarum : Ergo nec ex prima rectè infertur, illum nullum actum honestum entitativè naturalem habuisse. 67.

Secundò, D. Thomas infrà quæst. 9. art. 4. probat fuisse in intellectu Christi scientiam acquisitam naturalem, ne facultas abstractiva specierum competens intellectui agenti, in Christo redderetur frustranea : At si nunquam actus honestos naturales elicuisset, etiam redderetur inutilis & frustranea facultas naturalis voluntatis quam habet ad operandum honestè, cùm per actus supernaturales hujusmodi facultas non reducatur ad actum: Ergo ut hoc inconveniens vitemus, concedi debet Christũ elicuisse actus naturales honestos. 68.

Tertiò, Si hæc responsio & doctrina Lorcæ vera esset, sequeretur Christum Dominum non elicuisse actum alterius virtutis per se infusæ, quàm charitatis, subindeque in illo non fuisse aliam virtutem per se infusam, quàm charitatem: Consequens est falsum, & repugnans Scripturæ, quæ humilitatem, obedientiam, patientiam Christi, aliasque ejus virtutes commendat : Ergo &c. Sequela patet, nam inter omnes actus virtutum, perfectissimus est actus charitatis : Ergo si ex eo quod Christus est supremum operans in linea virtutis, & actus naturales non adæquant perfectionem supernaturalium, colligitur nunquam naturales actus, sed solùm supernaturales elicuisse, inferri etiam debet, ipsum non elicuisse actum alterius virtutis per se infusæ, quàm charitatis. 69.

Denique, licèt ex eo quòd Christus sit perfectissimum operans in linea virtutis, rectè inferatur decuisse ut semper operaretur ex motivo supernaturali, tanquam ex fine operantis, non tamen rectè colligitur ipsum debuisse operari semper ex motivo supernaturali, ut fine intrinseco cujuscunque actûs vel operis: Sed ut actus naturalium virtutum eliceret, sufficiebat ipsum operari ex motivo naturali, ut fine intrinseco operis : Ergo ex eo quod Christus fuerit supremum operans in linea virtutis, perperam infert Lorca, ipsum actus honestos naturales non elicuisse. 70.

Respondent secundò alij, concessa Majori, negando Minorem, quæ asserit virtutes naturales & per se acquisibiles fuisse necessarias in Christo ut actus naturales honestos, promptè, facilè, & suaviter eliceret : quia in Christo (inquiunt) nulla erat difficultas vincenda circa actus naturales honestos; nam cùm in illo ex vi unionis hypostaticæ non solùm ligatus fuerit, sed etiam extinctus fomes, resistentia virium inferiorum rationi, ex qua nascitur in nobis difficultas in benè operando, impossibilis fuit. 71.

Sed contra primò : Virtutes per se acquisitæ fuerunt in Adamo in statu innocentiæ, & similiter in Beata Virgine ; & tamen in illis non poterat inferior appetitus superiori resistere, cùm in eis fomes non fuerit, vel quia ligatus, vel quia extinctus fuit : Ergo ex eo quod appetitus inferior non potuerit in Christo superiori resistere, non sequitur in illo non fuisse virtutes per se acquisibiles. 72.

73. Secundò, Sicut in Christo, ratione conjunctionis animæ ejus ad Verbum, non potuit esse fomes peccati, ita nec in illo potuit esse error tam speculativus, quàm practicus; & tamen non obstante hac impossibilitate erroris, ponuntur in ejus intellectu scientiæ acquisitæ naturales, ad actum scientificum faciliter eliciendum, ut infrà patebit: Ergo pariter, non obstante impossibilitate fomitis in Christo, in eo poni debent virtutes per se acquisitæ, ad faciliter eliciendum actum naturalem honestum.

§. II.

Solvuntur objectiones.

74. OBjicies primò contra primam conclusionem: Virtutes infusæ in Christo sunt superfluæ: Ergo non dantur. Consequentia patet, etenim gratia non minùs abhorret à superfluo, quàm natura. Antecedens verò probatur. Virtutes infusæ ponuntur in potentiis animæ, ut facultatem præstent bene operandi in ordine supernaturali: Sed Christi anima hanc facultatem perfectissimè habuit ex unione ad Verbum, cùm ex illa reddita fuerit impeccabilis: Ergo virtutes infusæ in Christo sunt superfluæ.

75. Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, concessâ Majori, nego Minorem: ut enim Verbum Divinum præstaret illud quod virtutes infusæ præstant, & facultatem ac facilitatem præberet potentiis animæ Christi benè operandi in ordine supernaturali, deberet ipsis uniri in ratione principij operativi quo, subindeque illas informare, quod implicat, ut articulo præcedenti ostensum est.

76. Objicies secundò contra secundam conclusionem: In Christo non fuerunt illæ virtutes quæ habent repugnantiam cum statu beatitudinis: Sed virtutes morales acquisitæ sunt hujusmodi: Ergo non fuerunt in Christo. Major patet, Christus enim ab instanti suæ conceptionis fuit beatus. Minor probatur. Illæ virtutes habent repugnantiam cum statu beatitudinis, quæ non remanent in patria; cùm enim beatitudo sit status omnium bonorum aggregatione perfectus, beati possident omnem perfectionem statui beatitudinis non repugnantem: Sed virtutes morales acquisitæ non remanent in patria, ut docet S. Thomas in 3. dist. 33. quæst. 1. art. 4. & ad Annibaldum ibidem qu. unicâ art. 5. Ergo cum statu beatitudinis repugnantiam habent.

77. Respondeo, concessâ Majori, negandò Minorem, ad cujus probationem, negatur etiam Minor; nam ut docet S. Thomas 1. 2. quæst. 67. art. 1. virtutes morales manent post hanc vitam in patria. Ibi autem S. Doctorem loqui de virtutibus naturalibus & per se acquisibilibus, manifestũ est, nam loquitur ibi de virtutibus cognitis à Philosophis, qui nihil de supernaturalibus cognoverunt. Ratio etiam suffragatur: licèt enim in patria non remaneat id quod materialiter se habet ad virtutem moralem, ut delectationes ciborum & venereorum, neque timor aut audacia circa pericula mortis, neque etiam distributiones & commutationes rerum quæ veniunt in usum præsentis vitæ; remanet tamen id quod est formale in ipsa virtute, nempe electio recta secundùm ordinem rationis, circa honestatem & medium talium passionum; seu ut alij dicunt, remanet quantùm ad actum primarium & internum illius, non verò quoad secundarium, & externum. Et in hoc sensu intelligendus est D. Thomas cùm locis citatis asserit, virtutes morales non remanere in beatis; hoc enim verum est de virtutibus moralibus, quãtùm ad id quod de materiali se habet in illis, vel quantùm ad actum illarum secundarium; non verò quoad id quod de formali important, & quoad actum primarium & internum ipsarum.

78. Objicies tertiò: Virtutes morales acquisitæ ponuntur ad refrænandas passiones immoderatas: Sed hæ passiones nunquam fuerunt, imò nec potuerunt esse in Christo, cùm illæ oriantur à fomite, qui in Christo nec fuit, nec esse potuit: Ergo in Christo non fuerunt virtutes morales acquisitæ.

79. Respondeo virtutes morales acquisitas poni ad refrænandas passiones secundariò & ex consequenti, ut si videlicet eas in subjecto immoderatas invenerint, moderentur: per se primò verò solùm disponere appetitum ad faciliter & promptè eligendum in propriis materiis conformiter ad rationem. Unde in primis parentibus in statu innocentiæ fuerunt hujusmodi virtutes per accidens infusæ, in quibus tamen in eo statu nulla erat immoderata passio, cùm per donum integritatis pars inferior esset perfectè subjecta superiori. Quamvis ergo passiones immoderatæ in Christo non fuerint, nihilominus in ipso fuere virtutes morales acquisitæ, vel acquisibiles, ut de temperantia docet S. Thomas hîc art. 2. ad 3. his verbis: *Concupiscentias pravas Christus omnino non habuit, nec propter hoc tamen excluditur quin habuerit temperantiam, quæ tantò perfectior est in homine, quantò magis pravis concupiscentiis caret. Unde secundùm Philosophum 7. Ethic. temperatus in hoc differt à continente, quòd temperatus non habet pravas concupiscentias, quas continens patitur.*

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

80. EX dictis infertur fuisse quidem in Christo magnificentiam, & liberalitatem, justitiam vindicativam, eutropeliam, & philotimiam, sed non virtutem piæ affectionis ad credendum.

Primum docet D. Thomas hîc art. 2. ad 3. & probat hac ratione: Liberalitas & magnificentia versantur erga divitias, non solùm illas distribuendo, prout, quomodo, & quando oportet, sed etiam illas penitùs contemnendo, quod Christus perfectissimè fecit: exercuit etiam exteriorem liberalitatis actum, modo sibi convenienti, cùm jussit pauperibus erogari quæ sibi dabantur, & actum magnificentiæ, quando pavit quinque millia hominum in deserto. Magnificentiam quoque prodidit in structura præcellentissimi operis, quale nemo eorum qui magnificentissimi audierunt, unquam perfecit, nempe Ecclesiæ sanctæ.

81. Quod etiam justitia vindicativa fuerit in Christo, sic ostenditur. Justitiæ vindicativæ (ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 108. art. 1. & 2.) duplex est actus: primus petere à legitimo judice ultionem peccati; secundus, injurias suas vel Dei defendendo propulsare: Sed neuter ex his actibus repugnat Christo, imò utrumque exercuit: primum cùm Joan. 8. petiit adulteram lapidari, dicens: *Qui sine peccato est vestrùm, primus in eam lapidem mittat.* In quo dicto Christum observasse justitiam docet Augustinus Tract. 33. in Joan. de justitia vindicativa necessariò intelligendus. Secundum verò exercuit, cùm Judæis Christo improperantibus quòd dæmonium haberet, & quòd

in Beelsebuth ejiceret dæmonia, respondit: *Ego Dæmonium non habeo* &c. ubi Theophilactus ait, *Christum honorasse Patrem suum ulciscendo.* Dei etiam injuriam propulsavit, cùm facto ex funiculis flagello, de templo vendentes & ementes ejecit: Ergo &c. A

82. Major difficultas est de eutropelia, quæ cùm circa jocos & ludos ut propriam materiam versetur, sicut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 168. art. 2. non videtur fuisse in Christo, qui jocos & ludos nunquam exercuit. Nihilominus dicendum est, etiam istam virtutem in Christo fuisse: Tum quia sicut materia liberalitatis sunt pecuniæ non solùm ut distribuendæ, sed etiam ut omnimodè contemnendæ; ita dici potest materiam eutropeliæ esse jocos & ludos, non solùm ut exercendos, sed etiam ut contemnendos: Christus verò jocorum & ludorum exercitium contempsit. Tum etiam, quia esto joci & ludi ut exercendi, sint materia eutropeliæ, & Christus eos efficaciter nunquam elegerit, absolutè tamen electio efficax illorum, Christo non repugnabat; & de facto habuit actum conditionatum quo jocos & ludos sub conditione elegit, quod sufficiens est ut ipsi talis virtus conveniat. Ratio autem ob quam non elegit jocos efficaciter, est quia de rebus magnis agentem, ut Christus revera agebat, joci & ludi non decent. Ex quo infert Cajetanus, graviter peccare prædicatores, qui prædicationi Evangelicæ ridicula & jocos admiscent; quia ut ait S. Doctor loco citato, in resp. ad 1. *Doctrina sacra maximis rebus intendit, secundum illud Proverb. 8. Audite quoniam de rebus magnis locutura sum.* B C

83. Quarta etiam pars corollarij, quæ asserit philotimiam fuisse in Christo, breviter suadetur. Ei non repugnat habitus virtutis Philotimiæ, cui proprius illius actus non repugnat: At Christo proprius actus Philotimiæ non repugnabat: Ergo nec habitus illius. Major patet, Minor probatur. Proprius actus Philotimiæ est parvos honores appetere, ut docet S. Thomas 1. 2. quæst. 60. art. 5. & 2. 2. quæst. 129. art. 2. & quæst. 130. art. 2. ad 2. Sed hoc ab intrinseco non repugnabat Christo, licèt enim ejus actibus ex dignitate personæ magni honores deberentur, ex aliis tamen capitibus poterant parvi honores illis actibus deberi, subindeque poterat Christus eos acceptare, eosque de facto acceptavit, cùm turbæ clamarunt: *Osanna Filio David, Benedictus qui venit in nomine Domini:* Ergo proprius actus philotimiæ non repugnabat Christo, sed ipsum aliquando exercuit. D

84. Tandem probatur ultima pars in qua dicitur non fuisse in Christo virtutem piæ affectionis ad credendum: Tum quia in voluntate viatoris ad piam illam affectionem eliciendam non requiritur virtus seu qualitas habitualis, sed auxilium actuale sufficit, ut in Tractatu de virtutibus Theologicis probatum est. Tum etiam, quia esto talis virtus admittenda esset, illa tamen non potest reperiri nisi in eo in quo reperitur fides, cùm essentialiter ordinetur ad determinandum intellectum ad credendum: At ista non potuit esse in Christo, ut primâ conclusione ostendimus: Ergo nec illa. E

Disp. 6. art. 1.

ARTICVLVS IV.

Vtrum Christus virtutes morales per se acquisibiles, propriis actibus comparaverit, vel eas per infusionem acceperit?

SVpposito quod Christus habuerit virtutes naturales & per se acquisibiles, ut articulo præcedenti ostensum est, restat explicandus modus quo illas accepit, & declarandum, an eas per infusionem habuerit in primo instanti suæ conceptionis, sicut docent communiter Theologi de Adamo, an verò eas propriis actibus sibi comparaverit? Hoc enim in Schola Thomistarum problematicum est, aliis asserentibus virtutes illas fuisse à Christo propriis actibus acquisitas; aliis è contra affirmantibus illas fuisse infusas animæ Christi à primo instanti conceptionis. Primum tenent Cabrera, Nazarius, Aravius, Cipullus, & Herrera in manuscriptis de Incarnatione: alterum defenditur à Medina, Alvare, Vincentio Asturicensi, Joanne à S. Thoma, & ab illustrissimo Oxomensi Episcopo, in manuscripto ejusdem tractatûs. Huic etiam adhærent sententiæ Suarez, & Vazquez, & alij ex modernis; illeque dicendi modus videtur probabilior, & dignitati ac perfectioni animæ Christi favorabilior. Unde sit 85

§. I.

Sententia affirmans virtutes morales per se acquisibiles, Christo fuisse in primo instanti suæ conceptionis infusas, ut verior & probabilior eligitur.

DIco igitur: multò probabilius est virtutes morales per se acquisibiles, Christo fuisse à primo instanti suæ conceptionis infusas.

Hanc conclusionem probat Suarez hîc disp. 19. sect. 2. hoc discursu. Adamo, quia erat caput morale omnium hominum, fuerunt à primo suæ formationis instanti infusæ per accidens omnes virtutes morales: Sed Christus fuit multò perfectiùs caput totius generis humani, quàm Adamus: Ergo à fortiori fuerunt illi infusæ omnes virtutes morales à primo conceptionis instanti. 86

Sed hoc argumentum non urget, ut enim docet D. Thomas 1. p. quæst. 94. art. 3. Adamo in primo instanti fuerunt infusæ per accidens species repræsentativæ omnium, & tamen ut idem S. Doctor hîc quæst. 9. art. 4. asserit, species istæ non fuerunt infusæ Christo à primo instanti conceptionis: Ergo ex Adamo ad Christum non potest efficax argumentum desumi. Unde

Vazquez conclusionem nostram aliter suadere nititur, hoc nimirum argumento: Si Christus ab initio conceptionis non habuisset omnes virtutes morales infusas, difficultatem habuisset in ordine ad bonum honestum: At inconveniens videtur difficultatem istam in voluntate Christi admittere: Ergo concedendæ sunt virtutes per se acquisibiles in anima Christi Domini ab instanti conceptionis, per quas summam promptitudinem ad bonum honestum habet. 87

Sed hæc etiam ratio, nisi aliunde juvetur, non videtur efficax: Nam licèt inconveniens sit voluntatem Christi Domini habere positivam difficultatem ortam ex habitu vitioso, vel ex passionibus inordinatis appetitûs, quod tamen difficultatem negativam haberet, ortam ex carentia habituum, non videtur inconveniens, nec à prædicto Autho-

re probatur, quod tamē necessariū erat ostendere. A

Confirmatur argumento ad hominem: Intellectus Christi non habuit ab initio conceptionis scientias omnes naturales, & consequenter difficultatem negativam habebat in ordine ad verum, quod est objectum intellectûs, ut fatetur Vazquez, neque hoc inconveniens reputat: Ergo nec inconveniens debet censere, quòd voluntas Christi difficultatem negativam in ordine ad bonum habuerit.

88. His ergo argumentis prætermissis, unica, ut existimo, suppetit ratio quâ nostræ sententiæ probabilitas efficaciter suadetur, & quæ ab illustrissimo Episcopo Oxomensi, loco citato, sub hac forma proponitur. Christo debemus concedere id quod dignius & perfectius est: Sed habuisse à primo instanti conceptionis infusas omnes B virtutes morales, dignius & perfectius est, quàm illas decursu temporis suis actibus comparasse: Ergo asserere debemus fuisse omnes virtutes morales per accidens Christo infusas in primo instanti conceptionis. Major est certa, ex hoc enim principio infert S. Thomas infrà quæst. 19. art. 3. Christum non meruisse gratiam habitualem, nec beatitudinem animæ, quia ad hoc requirebatur, quod illis aliquando caruisset: dignius autem & perfectius est, gratiam & beatitudinem semper habere, quàm eis carere per tempus, & per meritum comparare.

Minor verò probatur ex doctrina ejusdem S. C Doctoris ibidem: Quando perfectionis carentia magis dignitati subjecti præjudicat, quàm per illius acquisitionem accrescat, melius est illam à primo instanti habere ab alio, quàm habere illam à se, & per aliquod tempus eâ carere: Sed virtutum moralium carentia, magis præjudicat dignitati Christi, quàm accrescat ex illarum acquisitione: Ergo melius & perfectius est, habuisse illas à primo instanti infusas, quàm decursu temporis propriis actibus comparare. Major patet, Minor verò in qua est difficultas, ostenditur ex alia doctrina quam tradit idem Doctor Angelicus 1. 2. quæst. 56. art. 3. in corp. ubi hoc inter virtutes morales & purè intellectuales statuit discrimen, quòd illæ sunt virtutes simpliciter, quia D non solùm præbent facultatem agendi, sed etiam benè agendi, beneque utendi habitâ facultate, ex quo fit quod habentem simpliciter bonum reddunt: virtutes autem purè intellectuales, solùm dant facultatem agendi, non autem benè utendi facultate habitâ; unde non reddunt habentem simpliciter bonum, nec sunt virtutes simpliciter, sed tantùm secundùm quid. Ex qua doctrina sic probatur Minor. Ex carentia virtutum moralium acquisitarum redderetur Christus non bonus simpliciter, cùm per illas bonus simpliciter constituatur: Sed Christum non esse bonum simpliciter, magis ejus dignitati præjudicat, quàm ei accrescat ex illarum acquisitione habita per proprios actus, ex qua tantùm redditur bonus secundùm E quid, scilicet quoad modum habendi illas virtutes à se: Ergo istarum virtutum carentia magis dignitati Christi præjudicat, quàm proveniat dignitatis ex illarum virtutum acquisitione per proprios actus habita.

89. Respondent Adversarij: virtutes per se acquisitas non fuisse necessarias in Christo, ut per illas redderetur bonus simpliciter, cùm per gratiam unionis, & gratiam habitualem, ac virtutes infusas, bonus simpliciter foret, quamvis virtutibus acquisitis careret.

Sed contra: Quamvis humanitas Christi ex vi gratiæ unionis reddatur sancta simpliciter, sanctitate ordinis hypostatici, eminenter continente quamvis aliam sanctitatem; quia tamen gratia habitualis præstat sanctitatem supernaturalis ordinis, inconveniens reputat D. Thomas infrà quæst. 19. art. 3. quod eâ Christus aliquando caruerit, censetque quod gratiæ habitualis carentia, magis præjudicat dignitati Christi, quam ex illius merito accrescat: Ergo quamvis per gratiam & virtutes infusas constituatur Christus bonus simpliciter, bonitate ordinis supernaturalis; quia tamen virtutes per se acquisitæ præstant bonitatem simpliciter ad ordinem naturæ spectantem, inconveniens debet reputari, quòd Christus illis aliquando caruerit, & sentiendum est, illarum carentiam magis perfectioni Christi præjudicare, quàm ex illarum acquisitione ei dignitatis & perfectionis proveniat.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: 90. Virtutes per se acquisitæ, etsi non constituant subjectum bonum simpliciter, bonitate omnis ordinis, dant tamen bonitatem simpliciter in ordine naturali: Ergo licèt ex illarum carentia non reddatur subjectum non bonum simpliciter in omni ordine bonitatis, redditur tamen non bonum simpliciter bonitate ordinis naturalis: Sed non solùm est inconveniens, Christum aliquando fuisse non bonum simpliciter bonitate ordinis supernaturalis; sed etiam hac bonitate suppositâ, inconveniens est quod fuerit non bonus simpliciter bonitate morali ad ordinem naturæ spectante: Ergo ut hoc inconveniens vitemus, constituendæ sunt in Christo à primo instanti conceptionis virtutes per se acquisitæ, per quas bonus simpliciter in tali ordine constituatur, & carentia bonitatis simpliciter in ordine naturali excludatur.

Dices cum Herrera, & Cabrera: hoc argumento 91. suaderi quidem, Christum virtutes morales acquisitas ab initio conceptionis habuisse, sed non probari quod fuerint illi tunc per accidens infusæ, cùm potuerit illas in primo instanti conceptionis propriis actibus comparare.

Sed contra: Christus non potuit habere illas virtutes in primo instanti conceptionis per proprios actus: Ergo si illas ab initio conceptionis habuit, per infusionem à Deo illas recepit, non verò per proprios actus acquisivit. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur. Christus in primo conceptionis momento non potuit se exercere in actibus omnium virtutum moralium: Sed hoc necessarium erat, ut virtutes omnes propriis actibus acquireret: Ergo Christus non potuit omnes virtutes morales per proprios actus acquirere in primo instanti conceptionis. Minor est evidens, Major probatur: Tum quia actus intellectûs & voluntatis Christi erant dependentes à sensibus, qui operantur per motum corporalem, & dependentem à motu alterationis: motus autem non potest esse in instanti. Tum etiam, quia non potuit Christus actus omnium virtutum moralium elicere, nisi præsentes haberet per intellectum & cognitionem proprias materias illarum virtutum, simulque per naturalem prudentiam de omnibus agēdis circa illarū objecta judicaret, ac deniq; electiones intensissimas circa illa eliceret: Sed evidens est, quod hæc omnia in unico instanti, & in primo conceptionis momento, Christus præstare non potuit; unde enim habuisset species tot rerum & objectorum sensibilium, præsertim intra matris

uterum clausus, ubi certissimum est tot objecta sensibilia quorum species reciperet in promptu non habuisse? Nec fuerunt tunc illi species istæ infusæ à Deo, ut docet S. Thomas infrà quæst. 9. art. 4. Ergo Christus non potuit in primo conceptionis momento actus omnium virtutum moralium elicere.

92. Nec valet si dicas, quod licèt Christus hoc non potuerit connaturaliter, & de potentia ordinaria, benè tamen miraculosè & supernaturaliter, ac de potentia absoluta. Non valet, inquam, Tum quia nullum adest fundamentum astruendi hoc miraculum. Tum etiam, quia ideò Adversarij volunt Christum actus omnium virtutum moralium in primo conceptionis momento elicuisse, ut defendant virtutes morales per se acquisibiles, fuisse à Christo ab initio conceptionis connaturaliter habitas: Sed ad connaturalem illarum acquisitionem, miraculosa actuum elicientia non conducit: Ergo &c.

§. II.

Solvuntur objectiones.

93. OBjicies primò: Scientiæ acquisitæ seu naturales non fuerunt per accidens infusæ Christo, sed proprijs actibus eas acquisivit, ut docet S. Thomas, infrà quæst. 12. art. 2. Ergo similiter debuit proprijs actibus acquirere virtutes morales naturales, & per se acquisibiles, non verò eas per infusionem à Deo immediatè recipere.

94. Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem, ob duplicem rationem discriminis, quæ inter sceintias & virtutes acquisitas seu naturales reperitur. Prima est, quia scientiæ naturales non reddunt subjectum bonum simpliciter, sed tantùm secundùm quid, ac proinde ex illarum carentia non constituitur non bonum simpliciter in aliquo ordine; ex quo ulteriùs fit, non plus derogari perfectioni Christi per carentiam scientiarum naturalium ad tempus, quàm ei accrescat ex connaturali illarum acquisitione; cujus oppositum in virtutibus acquisitis contingit, ut ex suprà dictis constat.

Secunda ratio discriminis est, quia si scientiæ per se acquisibiles fuissent humanitati Christi per accidens infusæ à primo instanti suæ conceptionis, intellectus agens animæ Christi perpetuò mansisset privatus suo proprio munere & officio, quod est abstrahere species intelligibiles à sensibilibus, illustrando phantasmata, ut docent Philosophi in libris de anima: erat autem magnum inconveniens, quod aliqua potentia maneret in anima Christi perpetuò privata actu proprio & sibi connaturali. Ex hoc verò quòd Christus receperit per infusionem omnes virtutes morales à primo instanti suæ conceptionis, non sequitur syndieresim, vel aliam potentiam animæ Christi, fuisse in eo otiosam, & perpetuò privatam suo proprio munere: quia potentiæ animæ Christi, virtutibus illis semel informatæ, actus ejusdem speciei circa materias virtutum moralium produxerunt, quos per virtutes morales à se comparatas elicuissent.

95. Dices, Voluntas humanitatis Christi habet vim naturalem acquisitivam virtutum: Sed si virtutes omnes habuisset ab initio infusas, redderetur ista potentia frustranea, cùm nunquam reduceretur in actum acquirendi virtutes: Ergo sequeretur idem inconveniens, ac si omnes scientiæ naturales per accidens illi fuissent infusæ.

Respondeo distinguendo Majorem: Voluntas humanitatis Christi habet vim naturalem acquisitivam virtutum, per se primò ad talem actum ordinatam, & per actum distinctum ab actu virtuoso & honesto, nego Majorem. Non per se primò ordinatam, & per actum indistinctum, concedo Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam. Nam inconveniens in infusione specierum, seu scientiarum naturalium, consistit in eo quod intellectus agens, cujus actus adæquatus, & ad quem primariò ordinatur, est specierum abstractio, à tali actu perpetuò suspensus maneret: in parte autem appetitiva non damus potentiam quæ per se primò ordinetur ad acquisitionem virtutum, sed eadem voluntatis potentia est volitiva primariò, & ex vi actuum volendi, est secundariò acquisitiva virtutum, si in subjecto non præexistant: unde ex eo quod in actualem virtutum acquisitionem nunquam prorumpat, non sequitur potentiam aliquam appetitivam, actu sibi adæquato, & ad quem primariò ordinatur, perpetuò privatam existere, sed tantùm aliquo sui actûs exercitio secundario.

96. Objicies secundò: Perfectius & nobilius est habere virtutes acquisitas à se, quàm illas habere ab alio: Sed Christo debemus tribuere quod nobilius & perfectius est: Ergo non habuit virtutes morales infusas à Deo, sed à se acquisitas. Minor constat, Major verò sic ostenditur. Agere est quid perfectius quàm pati: Sed habere virtutes acquisitas à se, est agere: habere autem illas ab alio, est passivè comparari ad illas: Ergo perfectius est habere virtutes à se, quàm habere illas infusas ab alio.

97. Respondeo Majorem veram esse, si cætera paria sint, secùs autem si paritas non servetur, ut in præsenti contingit; nam habere virtutes comparatas à se, importat carentiam illarum per aliquod tempus, ex quo sequitur, humanitatem Christi fuisse aliquo tempore non bonam simpliciter bonitate morali ordinis naturalis: quod magis derogat dignitati Christi, quàm ei accrescat ex acquisitione virtutum; & ideò melius fuit Christo illas habere infusas ab extrinseco, numquam illis carendo, quàm eas per proprios actus acquirere, cum carentia illarum per aliquod tempus. Solutio est D. Thomæ infrà quæst. 19. art. 3. in corp. ubi sic discurrit: *Habere aliquod donum per se, est nobilius quàm habere illud per aliud, semper enim causa quæ est per se, potior est ea quæ est per aliud.... Quia autem omnis perfectio & nobilitas Christo est attribuenda, consequens est quod ipse per meritum habuerit illud quod alii per meritum habent, nisi sit tale quod eius carentia magis dignitati Christi & perfectioni præiudicet, quàm per meritum accrescat. Vnde nec gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem animæ, nec divinitatem meruit: quia cùm meritum non sit nisi eius quod nondum habetur, oporteret quod Christus aliquando istis caruisset, quibus carere magis diminuit dignitatem Christi, quàm augeat meritum.*

98. Dices, Melius fuit Christo gloriâ corporis per aliquod tempus carere, illam obtinendo per merita, quàm illam habere à principio sine proprijs meritis: Ergo pariter melius esset Christo, virtutes morales proprijs actibus acquirere, eis carendo per aliquod tempus, quàm illas habere per infusionem à principio conceptionis.

Sed nego consequentiam & paritatem, Chri-

ſtus enim gloriâ corporis per aliquod tempus carere debuit, quia ejus carentia ad finem redemptionis conducebat, & illi concedi debet quod melius & perfectius eſt, niſi oppoſitum ad finem redemptionis conducat; hæc autem ratio in virtutibus acquiſitis locum non habet, quia illarum carentia ad redemptionis finem non conducit.

99. Objicies tertiò: Prudentia per ſe acquiſibilis non fuit Chriſto per accidens infuſa ab initio conceptionis: Sed virtutes naturales ſine prudentia eſſe nequeunt: Ergo non fuere per accidens Chriſto infuſæ à primo inſtanti conceptionis. Minor eſt D. Thomæ 1. 2. quæſt. 58. art. 4. Major verò probatur. Prudentia dependet à ſpeciebus intelligibilibus rerum ſingularium, nam ad illam pertinet judicare de actibus ſingularibus, & conſtituere medium rationis in illis: Sed anima Chriſti non habuit à principio ſpecies intelligibiles rerum ſingularium ſibi infuſas, ſed eas miniſterio intellectûs agentis ſucceſſu temporis acquiſivit, ut docet S. Thomas infrà quæſt. 9. art. 4. Ergo non habuit à principio prudentiam ſibi infuſam.

100. Reſpondet Vazquez hîc diſp. 42. cap. 2. num. 5. quod quando dicitur Chriſtum habuiſſe à primo inſtanti conceptionis omnes virtutes morales infuſas, excipi debet prudentia naturalis, quæ ob rationem in objectione adductam, non fuit tunc infuſa Chriſto per accidens, ſed ſucceſſu temporis propriis actibus comparata, ſicut ſcientiæ naturales. Loco tamen illius (inquit) repræſentavit ſcientia infuſa Chriſto objecta virtutum moralium, & ſupplevit vices prudentiæ naturalis, pro illo tempore.

101. Sed hæc ſolutio & doctrina ſtare non poteſt cum fundamentis ſuprà ſtatutis: Ideò namque conſtituimus virtutes naturales morales ab initio conceptionis in humanitate Chriſti, quia cùm habentem illas bonum ſimpliciter reddant, ex earum carentia redderetur Chriſti humanitas non bona ſimpliciter, bonitate morali ordinis naturalis: Sed idem inconveniens ſequitur ex negatione prudentiæ naturalis in Chriſto in primo inſtanti conceptionis, cùm etiam prudentia virtus ſimpliciter ſit, imò & regina virtutum moralium: Ergo ut conſequenter loquamur ad noſtra principia, prudentia naturalis in anima Chriſti Domini, ab initio conceptionis, unà cum aliis virtutibus moralibus ordinis naturalis conſtituenda eſt. Unde hac ſolutione prætermiſsâ.

102. Ad objectionem reſpondeo, negando Majorem, ad cujus probationem dicendum eſt, quod quamvis non fuerint infuſæ animæ Chriſti ſpecies ſcientiarum, ſeu rerum ſcibilium per ſcientias merè ſpeculativas, nihilominus infuſæ fuerunt ei per accidens ſpecies intelligibiles circa proprias materias virtutum moralium, quæ præſupponuntur & requiruntur ad judicium prudentiale, ut virtus prudentiæ, quæ princeps eſt inter virtutes morales, ſtatim poſſet in ſuum actum prodire, & medium conſtituere. Unde non eſt eadem ratio de ſpeciebus intelligibilibus pertinentibus ad intellectum practicum, ac de his quæ pertinent ad intellectum ſpeculativum; primæ enim fuerunt animæ Chriſti ab initio ſuæ conceptionis per accidens infuſæ, non autem ſecundæ, ut relinqueretur locus miniſterio intellectûs agentis.

ARTICVLVS V.

Vtrum in Chriſto fuerint dona Spiritus Sancti, & gratiæ gratis datæ?

103. DIco primò: in anima Chriſti Domini fuerunt omnia Spiritus Sancti dona.

Concluſio eſt certa de fide, conſtatque ex illo Iſaiæ 11. *Requieſcit ſuper eum Spiritus Domini, Spiritus ſapientiæ, & fortitudinis* &c. Ubi fieri ſermonem de Chriſto ſecundùm humanitatem, eſt communis Patrum & Scholaſticorum conſenſus; cùmque ibi enumerentur quatuor Spiritus Sancti dona pertinentia ad intellectum, & tria ad voluntatem, omnia Spiritus Sancti dona fuiſſe in Chriſto, indubiâ fide tenendum eſt.

104. Ratio etiam id ſuadet: Primò quia dona Spiritus Sancti conſequuntur gratiam & charitatem, ut docet D. Thomas 1. 2. quæſt. 68. art. 5. Sed in Chriſto fuit gratia perfectiſſima, & per conſequens charitas intenſiſſima: Ergo fuerunt in illo perfectiſſimè Spiritus Sancti dona.

105. Secundò, ut diſcurrit idem S. Doctor hîc art. 5. Dona Spiritus Sancti ſunt perfectiones quædam potentiarum, ſecundùm quod natæ ſunt moveri à Spiritu ſancto: Sed anima Chriſti perfectè movebatur à Spiritu Sancto, juxta illud Lucæ 4. *Jeſus autem plenus Spiritu Sancto regreſſus eſt à Jordane, & agebatur à Spiritu in deſertum.* Ergo in Chriſto fuerunt omnia Spiritus Sancti dona.

106. Tertiò eadem veritas declaratur explicando actus quos habuit in Chriſto quodlibet donum in particulari, cauſa enim non poteſt meliùs quàm ex effectibus ejus manifeſtari. Donum ergo ſapientiæ ad hoc Chriſtum diſponebat, ut facilè à Spiritu Sancto moveretur ad ferendum certum judicium de rebus æternis per altiſſimas cauſas. Donum verò intellectûs id Chriſto tribuebat, ut rectè ac ſtatim penetraret quæ divinitùs proponebantur. Donum conſilij, ut ejus animus rationem ſtatim inveniret agendorum, & de illis certitudinem haberet. Donum ſcientiæ, ut ſecundùm rationes inferiores certiſſimè & evidenter de rebus quæ occurrebant judicaret. Donum fortitudinis expellebat ab eo ut viatore mortis & cruciatuum formidinem, ut ſic ad exitum perduceret opus redemptionis humanæ, fiduciam illi conferendo de imminentium periculorum evaſione. Donum verò pietatis diſponebat Chriſtum ut Deum reſpiceret ac coleret, non quidem tanquam filius adoptivus, ut alij juſti, ſed tanquam filius ejus naturalis. Hæc ſunt certa & indubitata apud omnes.

107. Sed difficultas eſt, quomodo donum timoris in Chriſto fuerit, ſeu quem actum in ipſo habuerit? Ratio verò dubitandi eſt, quia timor propriè acceptus eſt fuga mali apprehenſi & imminentis, ac difficilè vitabilis, ut docet Divus Thomas 1. 2. quæſt. 41. art. 2. & quæſt. 42. art. 3. Sed Chriſto non fuit imminens malum pœnæ propter culpam propriam, quod eſt objectum timoris ſervilis; nec fuit imminens malum culpæ, aut ſeparationis à Deo, quod eſt objectum timoris caſti & filialis, cùm non potuerit de potentia abſoluta peccare, nec per conſequens propter culpam puniri: Ergo non fuit in eo timor ſervilis nec caſtus, ſubindeque in ipſo nullus fuit actus propriam obtinens rationem timoris.

108. Pro reſolutione hujus difficultatis, notandum

eſt, donum timoris habere duplicem actum: alterum primarium, qui eſt ſubjectio reverentialis ad Deum, ob divinam eminentiam, non inſpectam abſolutè, ſed ut potentem infligere malum poſitivè, aut permiſſivè: alterum ſecundarium, qui eſt refugere malum culpæ poſſibile, aut pœnæ propter culpam. Ita colligitur ex D. Thoma hîc art. 6. ad 1. ubi ſic ait: *Habitus virtutum & donorum propriè & per ſe reſpiciunt bonum, malum autem ex conſequenti; pertinet enim ad rationem virtutis ut opus bonum reddat, ut in 2. Ethic. dicitur; & ideò de ratione doni timoris non eſt illud malum quod reſpicit timor, ſed eminentia illius boni, ſcilicet divini, cujus poteſtate aliquod malum infligi poteſt.* Ex quibus verbis hoc poteſt deduci argumentum: Habitus cujus primarium objectum eſt bonum, non elicit primò fugã, ſed proſecutionẽ, cùm fuga non terminetur primariò ad bonum, ſed ad malum: At objectum primarium doni timoris eſt bonum, ut docet S. Thomas loco citato: Ergo primarius actus doni timoris, non eſt fuga mali, ſed ſubjectio reverentialis ad Deum, ob divinam eminentiam, non inſpectam abſolutè (cùm revereri Deum abſolutè conſideratum, ad humilitatem, vel ad religionem pertineat) ſed ad Deum ut potentem infligere malum. Hoc præmiſſo, pro reſolutione difficultatis propoſitæ.

Dico ſecundò: Donum timoris fuit in Chriſto, ſaltem quoad actum primarium, imò probabile eſt in ipſo fuiſſe actum ejus ſecundarium, nempe fugam mali culpæ & ſeparationis à Deo, ut poſſibilis naturæ humanæ inſpectæ ſecundùm ſe.

109. Prima pars hujus concluſionis certa eſt, & ab omnibus Theologis, uno excepto Durando, admittitur: conſtat enim ex Scriptura, donum timoris quoad habitum in Chriſto fuiſſe, ut colligitur ex verbis illis Iſaïæ cap. 11. *Et requieſcet ſuper eum Spiritus Domini:* quibus omnia dona fuiſſe in Chriſto permanenter, ſubindeque quoad habitum, inſinuatur: unde ſententia Abailardi donum timoris relegantis à Chriſto, ab omnibus ut hæretica reputatur. At ſi in Chriſto non eſſet actus ſaltem primarius doni timoris, habitus illius otiosè & fruſtraneè in illo conſtitueretur, cùm habitus ſit propter actum primarium à quo ſpecificatur: certum eſt igitur actum primarium doni timoris, qui eſt ſubjectio reverentialis ad Deum, ob infinitam illius eminentiam, eſſe in Chriſto. Idem dicendum de beatis: de Angelis enim dicitur Job 26. *Columnæ cœli pavent & contremiſcunt ad nutum ejus.* Ubi per columnas cœli intelliguntur Angeli beati, ut explicat Gregorius 17. moralium cap. 15. dicens: *Columnæ cœli contremiſcunt, & pavent ad nutum eius: ipſæ enim Virtutes cœleſtium quæ Deum ſine ceſſatione conſpiciunt, in ipſa contemplatione contremiſcunt. Sed idem tremor ne eis pœnalis ſit, non timoris eſt, ſed admirationis; quia ſcilicet admirantur Deum, ut ſupra ſe exiſtentem, & in eis incomprehenſibilem.* Item Eccleſia in præfatione Miſſæ canit: *Per quem majeſtatem tuam laudant Angeli, adorant Dominationes, tremunt Poteſtates.* Et in hymno Aſcenſionis Domini: *Tremunt videntes Angeli.*

110. Secunda verò pars, quæ aſſerit probabile eſſe in Chriſto fuiſſe etiam actum doni timoris, qui eſt fuga mali culpæ & ſeparationis à Deo, ut poſſibilis naturæ humanæ inſpectæ ſecundùm ſe, docetur à multis, & inſinuatur à Cajetano hîc art. 6. poteſtque ſuaderi ex eo quod fuga futuritionis culpæ apprehenſæ ut poſſibilis naturæ ſecundùm ſe, nullam imperfectionem Chriſto repugnantem importat: unde D. Thomas 2. 2. quæſt. 19. art. 11. in corp. hunc actum conſtituit in beatis, nam de malo culpæ quod eſt objectum amoris caſti loquens, ſic ait: *Hoc autem malum creaturæ rationali ſecundùm ſuam naturam conſideratæ poſſibile eſt, propter naturalem liberi arbitrij flexibilitatem; ſed in beatis fit non poſſibile per gloriæ perfectionem. Fuga ergo hujus mali ut poſſibilis naturæ, impoßibilis autem beatitudini, erit in patria.* Undè quando idem S. Doctor hîc art. 6. in corpore ait, quod *in Chriſto fuit timor Dei, non quidem ſecundùm quod reſpicit malum ſeparationis à Deo per culpam, nec etiam ſecundùm quod reſpicit malum punitionis pro culpa, ſed ſecundùm quod reſpicit eminentiam divinam:* ſolùm intendit excludere habitudinem timoris ad malum culpæ, ut undequaque poſſibile, qualiter reſpicitur à timore caſto in via, non autem reſpectum timoris ad malum culpæ, ut poſſibile naturæ rationali ſecundùm ſe ſpectatæ, & ex divina permiſſione, ut ſecundùm ſe poſſibili.

Ex his patet reſponſio ad rationem dubitandi ſuprà adductam. In primis enim dicendum eſt, quod licèt timor, ut eſt paſſio, malum imminens ut proprium objectum reſpiciat, objectum tamen primarium timoris, ut eſt donum Spiritus Sancti, non eſt malum, ſed bonum, ſcilicet eminentia boni divini, cujus poteſtate aliquod malum infligi poteſt; unde primarius actus doni timoris, non eſt fuga mali, ſed ſubjectio reverentialis ad Deum. 111.

Secundò reſpondetur, quod quando dicitur timorem propriè acceptum eſſe fugam mali imminentis, hoc verum eſt de timore anxio cauſante ſolicitudinem, & à malo præcavente, non autem de timore ſecuro, qualis ſolùm reperitur in Chriſto, & in beatis. Hos verò duos timores eſſe diſtinguendos, patet ex Auguſtino 14. de civit. cap. 9. ubi ſic ait: *Timor ille caſtus permanens in ſæculum ſæculi, ſi erit in futuro ſæculo, non erit timor exiens à malo quod accidere poteſt, ſed tenens in bono quod amitti non poteſt. Vbi enim boni adepti amor immutabilis eſt, profecto, ſi dici poteſt, mali cavendi timor ſecurus eſt. Timoris quippe caſti nomine, ea voluntas ſignificata eſt, quâ nos neceſſè erit nolle peccare, & non ſolicitudine infirmitatis, ne fortè peccemus, ſed tranquillitate charitatis cavere peccatum.* Idem colligitur ex D. Thoma 2. 2. quæſt. 19. art. 11. ad 1. ubi cùm ſibi objeciſſet Proverb. 1. dicitur, *Abundantiâ perfruetur, timore malorum ſublato*, quod intelligitur de homine jam ſapientiâ perfruente in beatitudine æterna: Sed omnis timor eſt alicujus mali, quia malum eſt objectum timoris: Ergo nullus timor erit in patria. Reſpondet quod *in authoritate prædicta excluditur à beatis timor ſolicitudinem habens, & de malo præcavens, non autem timor ſecurus, ut Auguſtinus dicit 14. de civitate Dei.* Sentit ergo S. Doctor non eſſe de ratione omnis timoris ad malum terminari apprehenſum ut futurum, ſed tantùm de ratione timoris anxij & ſoliciti, ac de malo præcaventis: ad rationem autem timoris ſecuri & tranquilli ſufficere quod ſit fuga mali apprehenſi non ut omnino poſſibilis, ſed ut poſſibilis naturæ ſecundùm ſe. 112.

Dico tertiò: in Chriſto fuerunt excellentiſſimè omnes gratiæ gratis datæ. Ita D. Thomas hîc art. 7. ubi ſic diſcurrit: Gratiæ gratis datæ ad hoc communicantur, ut Evangelij doctor fidem quam annuntiat ſignis confirmet, & verbis perſuadeat: 113.

Ergo

Ergo in perfectiſſimo & excellentiſſimo Evangelij Prædicatore & Doctore, qualis fuit Chriſtus, omnes illæ gratiæ reperiri debent.

114. Confirmatur: Omnes gratiæ quæ fuerunt diſperſæ in aliis, debuerunt eſſe, & in perfectiſſimo gradu, in Chriſto; hoc enim decet perfectionem ejus, & dignitatem capitis, de cujus plenitudine omnes acceperunt: At in Apoſtolis & aliis ſanctis fuerunt plures gratiæ gratis datæ: Ergo in Chriſto fuerunt omnes. Hinc Auguſtinus in Epiſtola ad Dardanum ait, quod ſicut in capite ſunt omnes ſenſus, ita & in Chriſto fuerunt omnes gratiæ. Addo quod, cùm gratiæ gratis datæ perfectionem dicant ſine imperfectione repugnante viſioni beatificæ, aut hypoſtaticæ unioni, in Chriſto ſunt admittendæ.

115. Poteſt etiam ſuaderi concluſio diſcurrendo per ſingulas gratias gratis datas. Et in primis fuiſſe in Chriſto ſermonem ſapientiæ, atque ſcientiæ, patet; nam ſermo ſapientiæ eſt gratia quâ Doctor cognitionem habens divinorum, fit potens alios congruè & facilè de divinis inſtruere. Sermo verò ſcientiæ eſt quâ Doctor habet facultatem, & idoneitatem manifeſtandi divina, per hæc humana: has autem gratias fuiſſe in Chriſto conſtat ex Scriptura, præſertim ex illo Matth. 7. *Admirabantur turbæ ſuper doctrina ejus: erat autem docens eos ſicut poteſtatem habens, & non ſicut Scribæ eorum & Phariſæi.* Et ex illo Lucæ 4. *Mirabantur in verbis gratiæ quæ procedebant ex ore ipſius.*

116. Secundò fuit in eo gratia fidei, nam per gratiam fidei non ſignificatur quædam excellentia virtutis fidei, quæ non fuit in Chriſto, ut articulo præcedenti oſtenſum eſt, ſed vel excellentia quædam cognitionis verſantis circa objecta fidei, ſive illa cognitio ſit clara, ſive obſcura, ut colligitur ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 111. art. 4. Vel facilitas quædam data dono Spiritus Sancti ad proponendas res fidei ſimpliciter & accommodatè, ita ut etiam à rudibus & ignorantibus percipi poſſint, ut explicat idem S. Doctor 1. ad Corinth. 12. lect. 2. Utramque verò excellentiam fuiſſe in Chriſto, manifeſtum eſt, & ex variis Evangelij teſtimoniis colligitur, præſertim ex illo Joan. 3. *Quod ſcimus loquimur, & quod vidimus teſtamur.* Et ex illo Matth. 13. *Aperiam in Parabolis os meum, eructabo abſcondita à conſtitutione mundi.*

117. Tertiò in Chriſto fuiſſe gratiam ſanitatum, teſtantur quàm plurimi languores à Chriſto ſanati, quos narrant ſacri Evangelij ſcriptores. Similiter fuiſſe in eo gratiam virtutum, oſtendunt innumera miracula facta à Chriſto ob ſolam manifeſtationem divinæ poteſtatis, ut cùm comminatus eſt vento, & dixit mari obmutesce; & ceſſavit ventus, & facta eſt tranquillitas magna; & cùm ſeptem panibus ſatiavit quinque millia virorum in deſerto.

118. Quartò in illo fuit diſcretio ſpirituum, quâ quis habet cognoſcere ſecreta cordium, ut patet ex illo Matth. 9. *Cùm vidiſſet Jeſus cogitationes eorum dixit, ut quid cogitatis mala in cordibus veſtris?* Et cap. 12. *Jeſus autem ſciens cogitationes eorum.*

119. Quintò in illo fuit gratia linguarum, cùm enim habuerit omnium ſcientiam, non eſt dubium, quin etiam habuerit notitiam omnium generum linguarum; ac per conſequens donum ſeu gratiam linguarum. Utrum verò uſus illâ exteriùs fuerit, loquendo diverſis idiomatibus, eſt difficultas inter Theologos. Suarez enim, Sylvius, Nazarius, & Puteanus, exiſtimant quod licèt Chriſtus in publicis concionibus non fuerit uſus hoc dono, benè tamen in privatis colloquiis, ſecundùm quod ſeſe obtulit opportunitas utendi variis linguis, ut cùm erat in Ægypto, vel cùm ad Gentiles loquebatur, vel cùm ſcripſit illam Epiſtolam ad Abagarum Regem Edeſſenorum Syriacâ linguâ, quam ex Euſebio & aliis refert Baronius tomo 1. annal. Eccleſiaſt. anno 31. Sed licèt hac in re nihil certi haberi poſſit, probabilior tamen videtur ſententia negans Chriſtum diverſis idiomatibus fuiſſe uſum, quam amplectitur S. Thomas hîc art. 7. ad 3. ubi ſic diſcurrit: *Donum linguarum datum eſt Apoſtolis, quia mittebantur ad docendas omnes Gentes, Chriſtus autem, in una ſola gente Judæorum voluit perſonaliter prædicare ſecundùm quod ipſe dicit Matth. 15. Non ſum miſſus niſi ad oves quæ perierunt domûs Iſraël, & Apoſtolus dicit ad Roman. 15. dico Jeſum Chriſtum miniſtrum fuiſſe circumciſionis, & ideò non oportuit quod loqueretur pluribus linguis.*

120. Sextò fuiſſe in Chriſto interpretationem ſermonum (quæ gratia, ut docet S. Thomas 1. 2. quæſt. 111. art. 4. eſt facultas quædam proponendi & explicandi ſecundùm legitimum ſenſum, doctrinam iis qui erudiendi ſunt) conſtat ex Evangelica hiſtoria Matth. 5. 12. & 22. Marci 12. & Lucæ 4. ubi dicitur Chriſtum Scripturarum ſenſum aperuiſſe.

121. Hęc ſunt certa & indubitata apud omnes Theologos, ſed difficultas eſt, an etiam gratia prophetiæ fuerit in Chriſto propriè & formaliter, vel impropriè tantùm & eminenter? Ratio dubitandi eſt, Primò quia prophetia non ſtat cum beatitudine & clara Dei viſione, unde Apoſtolus 1. ad Corinth. 13. loquens de ſtatu beatorum in patria dicit quod tunc *prophetiæ evacuabuntur, & lingua ceſſabunt.* Et infrà: *Ex parte cognoſcimus & ex parte prophetamus: cùm autem venerit quod perfectum eſt, evacuabitur quod ex parte eſt.* Sed Chriſtus à primo inſtanti conceptionis fuit beatus, & clarâ Dei viſione potitus eſt: Ergo gratiam prophetiæ non habuit.

122. Secundò, de ratione prophetiæ eſt, quod detur per modum motionis, & coruſcationis tranſeuntis: unde 4. Regum 3. dicitur, quod quàndo Elizæus voluit prophetare, petiit ut adduceretur ei pſaltes, ut per illius harmoniam & pſalmodiam in extaſim raperetur, & in ſua extaſi irrueret in eum Spiritus Domini, qui rem de qua erat quæſtio illi revelaret: quod argumento eſt, ipſum non habuiſſe donum prophetiæ ex habitu, ſed tantùm per motionem quandam actualem & tranſeuntem. Hinc Gregorius homil. 9. ſuper Ezechiel. ait quod Spiritus Sanctus Sapient. 1. ſtabilis ſimul ac mobilis appellatur: *Quia in ſanctorum cordibus, juxta quaſdam virtutes ſemper permanet, juxta quaſdam verò receſſurus venit, & venturus recedit: in fide enim & ſpe, atque charitate, & in bonis aliis ſine quibus ad cœleſtem patriam non poteſt veniri, ſicut eſt humilitas, juſtitia, atque miſericordia, perfectorum corda non deſerit; in prophetiæ verò virtute, doctrinæ facundia, miraculorum exhibitione, electis ſuis aliquando adeſt, aliquando ſe ſubtrahit.* At illuſtratio vel cognitio quam habuit anima Chriſti de rebus futuris, & de cogitationibus cordium, quæ eſt prophetiæ donum, non fuit illi communicata per modum tranſeuntis, cùm hoc imperfectionem aliquam importet: Ergo non fuit prophetica.

123. Tertiò, Prophetia eſt cognitio obſcura & ænigmatica, ut docet S. Thomas 1. 2. quæſt. 174.

art. 2. ad 3. unde 2. Petri 1. vocatur *lucerna lucens in caliginoſo loco*. At cognitio quam Chriſtus habuit de rebus futuris, non fuit obſcura & ænigmatica, ſed clara & evidens, aliàs fuiſſet in eo fides: Ergo talis cognitio ad donum prophetiæ non pertinuit, ſed ad viſionem beatam, vel ſcientiam infuſam animæ Chriſti.

124. Propter hæc & ſimilia argumenta, Abulenſis in cap. 11. Numer. quæſt. 64. & Matth. 16. quęſt. 4. docet prophetiam non fuiſſe in Chriſto propriè & formaliter, ſed impropriè tantùm ac eminenter; & ipſum non fuiſſe verè prophetam, ſed tantùm ſecundùm vulgi æſtimationem. Cui ſententiæ favere videtur Tertullianus lib. 4. contra Marcionem cap. 22. Nihilominus

125. Dicendum eſt cum S. Thoma hîc art. 8. in Chriſto fuiſſe verè & propriè donum ſeu gratiam prophetiæ. Quod probat primò ex variis Scripturæ locis, in quibus Chriſtus vocatur Propheta, ut Lucæ 7. *Propheta magnus ſurrexit in nobis*. Et 24. *Qui fuit vir Propheta, potens in opere & ſermone*. Quin etiam ipſemet Chriſtus Matth. 13. ſeipſum vocavit Prophetam, dicens: *Non eſt Propheta ſine honore, niſi in patria ſua*. At hæc Scripturæ teſtimonia impropriè & metaphoricè intelligere, nihil cogit, ut ex ſolutione argumentorum patebit: Ergo, &c.

126. Probatur deinde hoc diſcurſu: Ille dicitur Propheta, qui ea præcognoſcit & annuntiat quæ procul ſunt ab aliorum viatorum notitia, cum quibus ipſe habitat: nam Propheta dicitur quaſi *procul fans*, vel *procul videns*, ut dicit Auguſtinus lib. 16. contra Fauſtum: Sed Chriſtus Dominus quàm plurima cognovit & annuntiavit, quæ procul erant à ſenſibus viatorum cum quibus ipſe habitabat; fuit enim viator ſecundùm corpus paſſibile, quamvis ſecundùm partem ſuperiorem fuerit comprehenſor: Ergo Chriſtus verè & propriè propheta fuit. Unde

127. Ad primum in contrarium quod in ratione dubitandi adducitur, reſpondetur diſtinguendo Majorem: Prophetia non ſtat cum beatitudine & clara viſione illius qui eſt totaliter comprehenſor, concedo Majorem. Cum beatitudine & clara viſione illius, ſi ſimul eſt viator, nego Majorem; & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam.

128. Explicatur ſolutio ex doctrina quam tradit S. Doctor hîc art. 8. ubi docet quod ut aliquis ſit Propheta, non ſufficit quod revelet utcumque ea quæ procul ſunt ab hominum cognitione; ſi enim Deus vel Beatus manifeſtaret nobis aliquid quod procul eſt à noſtra cognitione, non eſſet propterea Propheta; ſed ultra requiritur quod Propheta convictum habeat cum illis quibus prophetat, ſeu quod cognoſcat, ſive annuntiet quæ tam ab ipſo ſecundùm ſuum ſtatum, quàm ab aliis longè diſtant. Licèt autem Chriſtus fuerit beatus atque comprehenſor, cùm tamen fuerit etiam viator, ſecundùm quem ſtatum plura quæ revelabat, longè diſtabant non ſolùm ab aliis, ſed etiam ab ipſo, potuit in eo eſſe prophetia, quamvis non poſſit eſſe in aliis beatis, quia illi nullo plane modo pertinent ad Eccleſiam militantem, neque ullum commercium vel convictum cum aliis viatoribus habent.

129. Ad ſecundum dicendum non eſſe de ratione prophetiæ quod detur per modum motionis, & coruſcationis tranſeuntis, ſed hoc illi competere per accidens ratione ſubjecti in quo eſt: unde licèt fuerit hoc modo communicata aliis Prophetis, in Chriſto tamen, ratione conjunctionis animæ ejus ad Verbum, fuit prophetia permanenter: Chriſtus enim prophetabat quando volebat, ut diſertè docet Chryſoſtomus homil. 3. in Matth. Unde Iſaïæ 11. dicitur: *Requieſcet ſuper eum ſpiritus Domini*. Ubi verbum illud *requieſcet*, innuit omnia Spiritus Sancti dona, ſubindeque prophetiam, in Chriſto fuiſſe permanenter, & quoad habitum; non verò per modum motionis & auxilij tranſeuntis, ſicut in aliis Sanctis & Prophetis.

Ad tertium ſimiliter reſpondetur, obſcuritatem non eſſe de eſſentia prophetiæ, ut docet S. Thomas hîc art. 8. ad 1. & Cajetanus 2. 2. quæſt. 171. art. 5. ſed per accidens illi conjungi ratione ſubjecti; ſicut non eſt de eſſentia noſtræ Theologiæ quod innitatur principiis obſcurè cognitis, vel evidenter, ſed ratione ſtatûs in quo innititur principiis fidei, ut in nobis, vel principiis evidenter cognitis, ut in beatis; unde in diſputatione proœmiali Theologiæ diximus illam remanere in patria. Quando ergo D. Thomas 2. 2. quæſt. 174. art. 2. ad 3. dicit prophetiam eſſe cognitionem obſcuram, non intendit obſcuritatem illi convenire per ſe & eſſentialiter, ſicut competit fidei, ſed per accidens tantùm & accidentaliter, vel ut alij dicunt permiſſivè: ita ut prophetia de ſe neque obſcuritatem neque claritatem importet, ſed utramque permittat; de ratione enim prophetiæ ſolùm eſt ut ſit cognitio eorum quæ longè diſtant ab hominum ſenſibus, atque ab ordinaria cognitione viatorum, ut docet idem S. Doctor hîc art. 8. in corp. Ad teſtimonium verò D. Petri in contrarium adductum, dicendum eſt, prophetiam vocari ab Apoſtolo, *Lucernam lucentem in caliginoſo loco*, quia illuminat eos qui non ſunt comprehenſores, & datur ad utilitatem eorum qui in hac vita ambulant cum obſcuritate fidei. 130.

DISPVTATIO XIII.

De perfectione gratiæ Chriſti.

POſt conſtitutam veritatem gratiæ habitualis creatæ afficientis animam Chriſti, expendenda ſequitur ejus perfectio ſeu quantitas; & declarandum ſupereſt, an illa poſſit ſub aliqua ratione dici infinita ſimpliciter, & in anima Chriſti augeri, de quo S. Doctor art. 11. & 12. quæſtionis ſeptimæ.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum gratia Chriſti habitualis infinita ſit?

PRo reſolutione hujus difficultatis, notandum eſt, gratiam Chriſti tripliciter conſiderari poſſe, Primò ut eſt accidens ſeu qualitas phyſica, & penes ordinem quem dicit ad ſubjectum in quo recipitur. Secundò in eſſe gratiæ, & penes ordinem ad effectus ad quos ſe extendit. Tertiò in eſſe moris, & ſecundùm valorem, & moralem æſtimationem quam habet. His præmiſſis ſit

§. I.

Difficultas propoſita triplici concluſione reſolvitur.

2. DIco primò : Gratia Chriſti, ut eſt accidens phyſicum, ſeu qualitas in ſubjecto recepta, non eſt infinita gradualiter, ſeu intenſivè. Eſt contra Majorem in 3. diſt. 13. quæſt. 3. ubi aſſerit gratiam Chriſti eſſe ſimpliciter infinitam ſecundùm intenſionem, hancque fuiſſe olim plurium Doctorum Pariſienſium ſententiam, teſtatur Almainus ibidem quæſt. 2. concluſ. 1. Ex Recentioribus verò illam docent Maldonatus Lucæ 2. verſu 40. & Hurtadus diſp. 13. Phyſ. §. 47.

3. Noſtra tamen concluſio communis eſt apud B Theologos, eamque tradit S. Doctor hîc art. 11. his verbis : *Gratia habitualis Chriſti ſecundùm quod eſt quoddam ens, neceſſe eſt quod ſit ens finitum, eſt enim in anima Chriſti ſicut in ſubjecto: anima autem Chriſti eſt creatura quædam, habens capacitacem finitam ; unde eſſe gratiæ cùm non excedat ſuum ſubjectum, non poteſt eſſe infinitum.* Ubi nota quod D. Thomas per ens aut per eſſe gratiæ intelligit quamcumque rationem ejus phyſicam, nam probatio procedit de quacumque illa. Quando autem ſubdit, quod capacitas etiam obedientialis creaturæ eſt finita, loquitur de capacitate ad actu habendum, nam ad habendum in potentia, ſeu ſyncategorematicè, eſt infinita ; quia C datâ quacunque intenſione actuali formæ in infinitum intenſibilis, poteſt illam magis intenſam habere, nunquam tamen poteſt illam habere actu infinitam.

4. Deinde idem S. Doctor 1. part. quæſt. 7. negat abſolutè poſſe dari extra Deum aliquod infinitum, ſive ſecundùm eſſentiam, ſive ſecundùm magnitudinem, ſive ſecundùm multitudinem, ſive ſecundùm intenſionem. Et quamvis aliquod infinitum, ſecundùm aliquam ex his perfectionibus ſeu rationibus, de potentia abſoluta eſſet poſſibile, tamen nullum de facto dari ex Scriptura colligitur, quæ aſſerit Sapient. 11. Deum omnia feciſſe in numero, pondere, & menſura.

5. Tertiò, Gratiæ infinitæ correſpondet gloria infinita, cùm gratia ſit ſemen gloriæ : Sed non poteſt admitti gloria infinita in Chriſto, inquantum eſt homo, quia ſi in ejus intellectu eſſet lumen gloriæ infinitum, viſio beatifica ei correſpondens eſſet infinita ſimpliciter, & ita adæquaret infinitam Dei viſibilitatem, ac Deum comprehenderet, quod nullus concedit, ut patebit infrà cùm agemus de ſcientia beata animæ Chriſti : Ergo nec gratia infinitè intenſa.

6. Confirmatur : Sicut Deus à creatura videri nequit quantùm viſibilis eſt, ita nec amari quantùm diligibilis eſt : At ſi gratia Chriſti eſſet gradualiter & intenſivè infinita, anima Chriſti diligeret Deum quantùm diligibilis eſt : Ergo &c. Minor probatur: Charitas infinita inclinat ad amandum Deum modo infinito, atque adeò quantùm amabilis eſt : Sed ſi gratia Chriſti ſit intenſivè & gradualiter infinita, etiam charitas ejus ab ipſa dimanans infinita erit, cùm proprietas proportionari debeat eſſentiæ à qua dimanat: Ergo ſi gratia Chriſti ſit infinitè intenſa, ejus anima diliget Deum quantùm diligibilis eſt.

7. Denique ſuaderi poteſt concluſio hac ratione. Implicat gratia habitualis cui ab intrinſeco repugnet ſui augmentum mereri : Sed illud repugnaret gratiæ infinitè intenſæ : Ergo talis gratia implicat. Minor patet, nam gratiæ infinitè intenſæ A repugnaret ab intrinſeco augeri, cùm infinito, in eo genere in quo eſt infinitum, additionem fieri repugnet, aliàs daretur unum infinitum majus alio in eo genere in quo eſt infinitum, quod implicat, ſicut & unam lineam alterâ majorem eſſe, eo ipſo quod in ratione lineæ infinita ſit : Ergo gratiæ infinitè intenſæ, repugnaret ab intrinſeco ſui augmentum promereri. Major verò ſuadetur : Gratiæ habituali convenit ab intrinſeco eſſe principium meriti incrementi ſui ipſius, ſicut viventibus naturalibus convenit ab intrinſeco proprium augmentum cauſare : Ergo implicat habitualis gratia, cui ab intrinſeco repugnet ſui augmentum mereri. 8.

Dices, gratiæ convenire eſſe augmentativam ſui ex prædicato ſpecifico, quod autem gratiæ infinitè intenſæ repugnet augmentum ſui mereri, provenire ex infinita intenſione, quæ eſt extra eſſentiam, & ex diverſis principiis prædicata oppoſita eidem poſſe convenire.

Sed contra: Intenſio gratiæ eſt ejuſdem rationis cum gratia : Ergo quod convenit gratiæ ratione ſuæ eſſentiæ, ex qualibet magna intenſione ipſi repugnare nequit.

Dico ſecundò : gratia Chriſti in ratione gratiæ 9. infinita eſt. Ita D. Thomas hîc art. 11. ubi ſic diſcurrit : *Alio modo poteſt conſiderari gratia ſecundùm propriam rationem gratiæ, & ſic gratia Chriſti poteſt dici infinita, eò quòd non limitatur, quia ſcilicet habet quidquid poteſt pertinere ad rationem gratiæ, & non datur ei ſecundùm aliquam certam menſuram, id quod ad rationem gratiæ pertinet, eò quòd ſecundùm propoſitum Dei cujus eſt gratiam menſurare, gratia confertur animæ Chriſti, ſicut cuidam univerſali principio gratificationis in humana natura, ſecundùm illud Epheſ. 1. Gratificavit nos in dilecto Filio ſuo : ſicut ſi dicatur lucem Solis eſſe infinitam non quidem ſecundùm ſuum eſſe, ſed ſecundùm rationem lucis: quia habet quidquid ad rationem lucis pertinere poteſt.* Quibus verbis S. Doctor concluſionem noſtram & docuit & probavit : Nam gratia ſub ratione D gratiæ penſatur per ordinem ad effectus ad quos ſe extendit vel extendere poteſt : Sed gratia Chriſti, quantùm eſt de ſe, poteſt ſe extendere ad infinitos effectus, nempe ad infinitorum hominum redemptionem, & ſanctificationem, eò quòd in illo gratia reperiatur tanquam in capite : Ergo gratia Chriſti, in ratione gratiæ conſiderata, infinita dici poteſt.

Confirmatur exemplo quod D. Thomas adducit : Quia enim lux eſt in Sole, tanquam in univerſali principio, quod poteſt illuminare infinitos homines, ſaltem ſucceſſivè, & habere omnes effectus lucis, in ratione lucis infinita dicitur : Ergo ſimiliter cùm gratia ſit in Chriſto tanquam in capite, & in univerſali principio, & poſſit ſe extendere ad infinitos effectus, & ſanctificare infinitos homines, ſi darentur, debet dici infinita in ratione gratiæ. E

Confirmatur ampliùs : Gratia data fuit humanitati Chriſti ſine menſura, juxta illud Joan. 3. 11. *Non ad menſuram dat Deus Spiritum Filio*, quod intelligendum eſſe non ſolùm de gratia unionis, ſed etiam de gratia habituali, docet S. Thomas hîc art. 11. ad 1. & ſuper cap. 3. Joan. lect. 4. hancque interpretationem præferendam cenſet qu. 29. de verit. art. 3. cùm tamen aliis ad menſuram detur gratia, juxta illud Pauli ad Epheſ. 4. *Unicuique noſtrûm datur gratia, ſecundùm menſuram donationis Chriſti.* Ergo gratia Chriſti habitualis, ſub

aliqua ratione ſine menſura intelligitur: Sed quod A extremorum infinitè diſtantium. Addit etiam
eſt ſine menſura, infinitum eſt, nam omne finitum quartam quam habuit in ratione gratiæ, quia
menſuram habet: Ergo gratia Chriſti habitualis, quidquid fuit de ratione gratiæ, totum illi fuit
ſub aliqua ratione infinita eſt; unde cùm ſub ra- collatum.
tione entis vel qualitatis, non ſit infinita, ut con- Quæres, an gratia Chriſti debeat dici infinita 14.
cluſione præcedenti oſtendimus, ſaltem in ratio- ſimpliciter, vel tantùm ſecundùm quid?
ne gratiæ infinita dici debet. Pro reſolutione hujus quæſiti, obſervandum

Dico tertiò: Gratia habitualis Chriſti, in eſſe eſt cum D. Thoma 2. 2. quæſt. 58. art. 10. ad 2.
12. moris conſiderata, ſeu ſecundùm quandam dig- & infrà quæſt. 50. art. 5. aliquid poſſe dici ſim-
nitatem moralem quam habet à ſuppoſito Verbi pliciter tale duobus modis, uno modo ſecundùm
Divini cui conjungitur, infinita dici debet. quod ſimpliciter idem eſt ac abſolutè & ſine ad-
dito; alio modo ſecundùm quod ſimpliciter,
idem ſonat quod totaliter & omnibus modis.
Hoc præmiſſo.

Probatur concluſio ex fundamentis diſp. 4. ſta- Dicendum eſt, gratiam habitualem Chriſti 15.
tutis: Nam, ut ibi oſtendimus, gratia habitualis B poſſe dici infinitam ſimpliciter, primo modo, non
Chriſti Domini, propter habitudinem ad perſo- verò in ſecundo ſenſu.
nam Verbi infinitè dignam, cui conjuncta eſt, Prima pars hujus reſolutionis probatur primò
fuit principium quo operationum infiniti valoris, ex communi modo loquendi SS. Patrum, qui ab-
ratione cujus fuerunt meritoriæ præmij infiniti, ſolutè & ſine addito vocant gratiam Chriſti infi-
& ſatisfactoriæ, etiam de toto rigore juſtitiæ, pro nitam. Secundò, quia ut gratia Chriſti habitua-
debito infinito generis humani: Sed gratia habi- lis dicatur infinita ſine addito, ſufficit quod ſit in-
tualis Chriſti non potuiſſet eſſe principium quo finita in genere ſuo, & in eſſe gratiæ, nec eſt ne-
operationum infiniti valoris, niſi fuiſſet in eſſe ceſſarium quod omnibus modis ſit infinita: nam
moris infinita, & infinitum valorem & dignita- linea quæ ſecundùm longitudinem eſſet infinita,
tem ex perſona Verbi cui conjungitur recepiſſet; abſolutè & ſine addito diceretur linea infinita,
effectus enim non eſt perfectior causâ, nec actus quia in genere ſuo eſſet infinita: Sed gratia Chri-
ſecundus poteſt excedere primum: Ergo gratia ſti in eſſe gratiæ infinita eſt, ut 2. concluſione
habitualis Chriſti, in genere moris, & ſecundùm oſtendimus: Ergo ſine addito dici poteſt infinita.
valorem & moralem æſtimationem quam habet C Tertiò, Meritum Chriſti & ejus ſatisfactio ſunt
ex conjunctione ad Verbum, infinita dici debet. ſimpliciter infinita, ut diſp. 4. dictum eſt, cùm
Hic autem valor infinitus non fundatur in ſola de ſatisfactione Chriſti ageremus: Ergo & gra-
extrinſeca acceptatione talis gratiæ & ejus meri- tia Chriſti quæ erat principium infiniti meriti &
tis, ad præmium ſimpliciter infinitum, ut docuit ſatisfactionis, ſine addito infinita dici poteſt.
Marſilius in 3. diſt. 10. art. 1. aliàs enim cùm
Deus potuerit acceptare gratiam etiam purę crea- Secunda verò pars, quæ aſſerit gratiam Chriſti
turæ ad infinitum præmium, & ad ſatisfaciendum in ſecundo ſenſu, id eſt omnibus modis, infinitam
pro infinitis peccatis, ſi eſſent, nihil ampliùs ad dici non poſſe, manifeſta eſt; tum quia non eſt
perfectam reparationem generis humani contu- infinita in genere entis, neque in eſſe qualitatis,
liſſet incarnatio Verbi, quàm quod conferre po- ut concluſione 1. oſtenſum eſt: tum etiam, quia
tuiſſet meritum puræ creaturæ, ut loco citato fusè ſolus Deus omnibus modis infinitus eſt.
expendimus: ſed deſumitur ex habitudine & or-
dine tranſcendentali ad perſonam Verbi, cui ut
principio quod actionis meritoriæ & ſatisfacto-
riæ conjungitur.

§. II.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

Ex his intelliges, gratiam habitualem Chriſti, D
13. triplici titulo debere dici infinitam. Primò mo-
raliter, quia eſt conjuncta cum ipſo ſuppoſito di- OBjicies primò contra primam concluſio- 16.
vino, ex qua conjunctione dignitatem quandam nem: Gratia habitualis Chriſti fuit ſumma
& excellentiam habet infinitam; nam ratione hu- & immenſa, nam Chriſtus illam ſine menſura
jus conjunctionis habet quod ſit principium quo recepit, juxta illud Joan. 3. *Non enim ad menſu-*
operationis infinitè meritoriæ & ſatisfactoriæ. *ram dat Deus Spiritum Filio:* Sed quod eſt ſum-
Secundò, gratia Chriſti habitualis poteſt dici in- mum & immenſum, eſt intenſivè infinitum in
finita, veluti extenſivè, quia ſcilicet ita meritoria his quæ ex natura ſua poſſunt creſcere in infini-
erat gratiæ & redemptionis hominum, ut non li- tum: Ergo gratia habitualis Chriſti intenſivè in-
mitaretur ad aliquos homines, ſed quantùm eſt finita eſt.
de ſe poterat ſe extendere ad infinitorum homi-
num redemptionem. Tertiò dici poteſt infinita, Reſpondeo negando Majorem, ad cujus pro- 17.
quia ut oſtendemus articulo ſequenti, habuit to- bationem dicendum verba adducta ex Evangeli-
tam plenitudinem & intenſionem, quæ de poten- E ſta tripliciter intelligi & exponi poſſe. Primò ra-
tia Dei ordinaria poſſibilis eſt: quare, ut infrà di- tione doni quod Pater dedit Filio ab æterno, ſcili-
cemus, ſuperat in intenſione omnem gratiam An- cet ratione Divinitatis, quæ donum infinitum eſt;
gelis & hominibus conceſſam, etiam collectivè unde Gloſſa interlinearis ait: *Vt tantus ſit Filius,*
ſumptam; & hoc quia ordinatur ad unionem hy- *quantus Pater*, quod ſolùm de Chriſto ut Deo
poſtaticam, quæ eſt maxima omnium unionum, verificari poteſt, nam ut homo minoratus eſt pau-
per modum diſpoſitionis, non quidem antece- lominus ab Angelis. Secundò ratione doni quod
dentis, ſed concomitantis talem unionem, ut humanitati in Incarnatione conceſſum eſt, ratio-
diſp. 10. art. 2. declaravimus. Unde S. Thomas ne ſcilicet unionis hypoſtaticæ, quæ eſt gratia
3. ad Annibal. diſt. 13. art. 3. triplicem infinitatem ſimpliciter infinita. Tertiò ratione gratiæ habi-
gratiæ Chriſti concedit, primam quantùm ad tualis, non quia ſit phyſicè & intenſivè infinita,
actum, quia concurrebat ad actum infinitæ po- ſed quia moraliter & extenſivè infinita dici po-
tentiæ cui conjuncta erat. Secundam quantùm teſt, & ſumma de potentia Dei ordinaria, ut ſe-
ad eos in quos poterat operari. Tertiam quoad cundâ & tertiâ concluſione declaravimus.
rationem medij, quia diſponebat ad unionem Objicies ſecundò: Gratiæ habituali Chriſti ex 18.
conjunctione ad Verbum competit eſſe ſanctifi-

cativam ſine termino, hoc eſt cauſativam gratiæ infinitorum hominum, ſi darentur, non ſolùm meritoriè & moraliter, ſed etiam efficienter phyſicè: Atqui vis effectiva, ſyncategorematicè infinita, non poteſt convenire formæ non infinitæ intenſivè: Ergo gratia habitualis Chriſti intenſivè infinita eſt. A

19. Reſpondeo diſtinguendo Majorem, illamque concedendo de phyſica efficientia inſtrumentali, negando autem de efficientia principali; & ſub eadem diſtinctione Minoris, negando Conſequentiam. Nam ut gratia Chriſti ſit inſtrumentaliter cauſativa gratiæ ſanctificantis ſine termino, non eſt neceſſarium quod aliquâ formâ phyſicâ permanente afficiatur, ratione cujus actu omnem gratiam quam cauſare poteſt contineat, ac per conſequens non requiritur quod actu infinita ſit, ſed ſufficit quod ſit potens elevari per motionem tranſeuntem à cauſa principali impreſſam. B

20. Inſtabis, Gratiæ habituali Chriſti convenit ex conjunctione ad Verbum eſſe in actu cauſativam phyſicè gratiæ ſanctificantis ſine termino: Ergo nulla ſolutio. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Calor ex conjunctione ad ignem eſt in actu cauſativus phyſicè inſtrumentaliter ignis: Ergo pariter gratia habitualis Chriſti, ex conjunctione ad Verbum, eſt in actu conſtituta ad cauſandam phyſicè inſtrumentaliter gratiam ſanctificantem ſine termino. C

21. Reſpondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, nego conſequentiam, & paritatem. Ratio diſcriminis eſt, quia calor ſeipſo phyſicè dimanat ab igne, eique ſubordinatur, & ideo eſt potens ad producendum ignem in virtute ignis, intranſitivè, non tranſitivè, ut loquitur Cajetanus: id eſt non per virtutem à calore realiter diſtinctam, derivatam ab igne; ſed quia calor ſuâ entitate eſt virtus ignis, eique ſubordinatur, ut docent noſtri Thomiſtæ in Philoſophia: Gratia autem habitualis Chriſti non ſic comparatur ad Verbum, & ideò per ſeipſam non eſt conſtituta in actu ad producendam phyſicè inſtrumentaliter gratiam in hominibus, ſed ad hoc indiget motione divinâ, per quam elevetur, & conſtituatur in actu ad illam phyſicè inſtrumentaliter cauſandam. D

22. Addo quod, conjunctio caloris ad ignem eſt conjunctio formalis, quia eſt conjunctio formæ accidentalis & inferioris ad formam ſubſtantialem & ſuperiorem, cui intrinſecè ſubordinatur, ac per conſequens ab ea participat intrinſecam virtutem ad producendum ignem. Conjunctio autem gratiæ habitualis Chriſti ad Verbum, non eſt conjunctio formalis, ſed ſolùm ſecundùm ſuppoſitum, vel in ſuppoſito, quæ conjunctio ſuppoſitalis appellari poteſt, quia Verbum non habet rationem formæ, ſed ſuppoſiti, & termini complentis naturam humanam: ſuppoſitum autem terminans, in ratione terminantis, non conſtituit in actu primo potens ad cauſandum, ſed ſolùm complet naturam, & conſtituit principium operativum ut quod. E

23. Objicies tertiò: Chriſtus non potuit eſſe magis gratus Deo, nec magis illi unitus, quàm ſit de facto: Sed ſi gratia ejus habitualis eſſet gradualiter & intenſivè finita, Chriſtus poſſet eſſe magis gratus Deo, illique magis unitus: Ergo gratia habitualis Chriſti gradualiter & intenſivè finita non eſt. Major patet, quia Pater æternus Filium ſuum unigenitum infinitè diligit: Ergo non poteſt illi eſſe magis gratus & acceptus. Minor verò probatur: Effectus formalis gratiæ ſanctificantis eſt reddere hominem Deo gratum & acceptum: Sed ſi gratia Chriſti ſit intenſivè finita, potuit augeri, & fieri major, ſeu intenſior: Ergo Chriſtus potuit eſſe magis gratus Deo, illique magis acceptus.

24. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Chriſtus non potuit eſſe magis gratus Deo, gratitudine perſonali, concedo Majorem, gratitudine formali, nego Majorem, & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Solutio patet ex ſuprà dictis: Chriſtus enim (ut ſuprà oſtendimus) duplici titulo fuit gratus Deo, illique unitus; ratione ſcilicet unionis hypoſtaticæ, ſeu divinæ perſonalitatis, humanitati illius ſubſtantialiter conjunctæ; & ratione gratiæ habitualis & ſanctificantis, quæ eſt qualitas creata animæ inhærens. Ex primo capite Chriſtus eſt infinitè gratus Deo, & infinito modo illi unitus, non autem ex ſecundo, præſertim ſi gratia in eſſe phyſico duntaxat conſideretur; cùm enim ſub hac conſideratione finita ſit, etiam conſtituit Chriſtum gratum finito modo, gratitudine formali: quia tamen conſiderata in eſſe moris, infinita eſt, ob conjunctionem cum gratia unionis, ut concluſione 3. declaravimus, in illo ordine efficit ſuum ſubjectum infinitè gratum, redditque operationes Chriſti infinitè meritorias & ſatisfactorias.

25. Objicies quartò: Si gratia Chriſti eſſet intenſivè finita, purus homo poſſet ad illius perfectionem ſeu intenſionem pertingere, imò & illam ſuperare, cùm gradus finitus cujuſlibet formæ adæquabilis & ſuperabilis ſit: Sed hoc videtur abſurdum, & gratiæ Chriſti injurioſum: Ergo & illud.

Hoc argumento ducti Begardi affirmabant olim deveniri in hac vita ad certum charitatis & gratiæ terminum, ultra quem homo progredi nequeat benè faciendo atque merendo: timebant enim ne ſi hoc darent, ſequeretur aliquem purum hominem excedere Chriſtum charitate & gratiâ ſanctificante. Sed hic metus vanus planè fuit, quia menſura gratiæ ſanctificantis ad quam de facto quis perventurus eſt, non obtinetur niſi juxta vires & auxilia, quæ à Deo ſupernaturaliter exhibentur: illis autem Deus ex ſua infinita providentia certum terminum præfixit, ſicque datur terminus extrinſecus gratiæ & charitatis per puros homines obtinendæ, qui nunquam terminum & perfectionem gratiæ & charitatis Chriſti attinget.

26. Objicies quintò contra ſecundam concluſionem: Nihil poteſt eſſe majus infinito: Sed per potentiam Dei abſolutam, poteſt dari major gratia, etiam in eſſe gratiæ, quàm ſit gratia Chriſti habitualis: Ergo hæc in ratione gratiæ infinita non eſt. Minor probatur. Gratia Chriſti non ſe extendit ad merendam Incarnationem Patris, vel Spiritus Sancti, nec etiam ad cauſandam gratiam Angelis & primis parentibus in ſtatu innocentiæ, ut infrà oſtendemus, nec ſimiliter ad ſalvandos reprobos: Sed Deus potuit conferre gratiam quæ ſe extenderet ad omnes illos effectus: Ergo potuit cauſare gratiam majorem in eſſe gratiæ, quàm ſit ea quæ humanitati Chriſti communicata fuit.

27. Reſpondeo negando Minorem, ad cujus probationem dicendum eſt, gratiam Chriſti, quantùm eſt ex parte ſua, habuiſſe ſufficientem virtutem ad merendam Incarnationē Patris & Spiritus

Sancti, & similiter ad causandam gratiam in Angelis & primis parentibus; quia tamen Christus Dominus de facto non ordinavit propria merita ex gratia procedentia ad tales effectus, de facto non se extendit ad illos.

28. Objicies sextò: Gratia in esse gratiæ reddit hominem acceptum ad gloriam: Sed gratia habitualis Christi non reddit illum acceptum ad gloriam infinitam: Ergo non est infinita in ratione gratiæ.

29. Respondeò primò, acceptationem ad gloriam per modum hæreditatis, præstari à gratia habituali, prout qualitas physica est, subindeque gloriam, ut hæreditatem, debere commensurari cum physica entitate illius, posse tamen dari alteram acceptationem ad gloriam per modum præmij & coronæ, quæ actibus meritoriis correspondet; & istam reddere Christum acceptum ad gloriam infinitam, cùm in actibus meritoriis Christi, quantùm est de se, condignitas infinitæ gloriæ detur.

30. Secundò responderi potest cum Joanne à S. Thoma, concessa absolutè Majori, negando Minorem: sicut enim gratia Christi, ut conjuncta Verbo, est infinita moraliter, ita dat acceptationem ad gloriam infinitam, non quidem physicè & intensivè, sed moraliter & appretiativè; quia etiã ipsa gloria Christi habet infinitum valorem & æstimabilitatem ex conjunctione ad Verbum, & ex eo quod actibus meritoriis Christi, qui in genere moris sunt valoris infiniti, correspondet.

31. Objicies septimò: D. Thomas hîc art. 11. docet gratiam Christi posse dici infinitam, sicut lux Solis infinita dicitur: Sed lux Solis non est infinita simpliciter in ratione lucis, aliàs omnem lucis perfectionem contineret: Ergo pariter gratia habitualis Christi non est infinita simpliciter in ratione gratiæ, vel in esse moris.

32. Respondeo illam similitudinem D. Thomæ non tenere in omnibus, sed in hoc quod sicut lux Solis non determinatur ad hunc vel illum effectum in particulari, sed generaliter se extendit ad omnes effectus lucis; ita gratia Christi generaliter se extendit ad omnes effectus possibiles gratiæ, ut suprà dictum est. Differentia tamen est inter gratiam Christi, & lucem Solis, quoad hoc quod lux Solis habet solùm esse physicum, nec participat aliquam dignitatem moralem ex subjecto in quo est: At verò gratia Christi non solùm habet esse physicum, ratione cujus est finita in genere physico; sed etiam participat dignitatem quandam moralem ex suppositio divino in quo est; & quia hæc dignitas est simpliciter infinita, gratia Christi, in esse gratiæ, vel in esse moris spectata, dicenda est simpliciter infinita; lux autem Solis non est dicenda simpliciter infinita, sed tantùm cum addito, vel secundùm quid.

§. III.

Corollarium notatu dignum.

33. EX dictis inferes, quod si non repugnaret qualitas infinitæ intensionis in actu, gratia Christi hanc infinitatem habuisset.

Probatur primò hoc corollarium: Si Christus suis meritis assecutus fuisset gratiam, foretque possibilis infinita intensio illius, eam suis meritis obtinuisset; nam illius merita, cùm essent valoris infiniti, ad gratiam infinitè intensam haberent condignitatem, & aliàs absque fundamento solido pactum ex parte Dei, & ordinatio ex parte Christi ad illam promerendam negarentur: Ergo licèt Christus absque meritis gratiam obtinuerit, si tamen foret possibilis infinita intensio gratiæ, de facto fuisset ei infusa. Patet Consequentia, aliàs melius fuisset Christo gratiam per merita quàm sine meritis obtinere, & isto excessu sine causa fuisset privatus, quod asserendum non est.

Probatur secundò: Gratia infinitè intensa humanitatem Christi, ob illius conjunctionem ad Verbum, deceret, cùm sit dispositio illam concomitans, ut disp. 10. ostensum est: Ergo si illa esset possibilis, de facto fuisset humanitati Christi collata. 34.

Confirmatur: Deus taliter erga Christum se gessit, ut omnia dona unioni hypostaticæ, & visioni beatificæ non repugnantia ipsi concesserit, & hoc ob dignitatem Verbi terminantis humanitatem: Sed gratia infinitè intensa, nec visioni beatificæ, nec unioni hypostaticæ repugnaret, imò istam maximè deceret: Ergo si gratia infinitè intensa esset possibilis, de facto fuisset humanitati Christi concessa, ob dignitatem Verbi terminantis humanitatem. Sicut etiam si possibilis esset omnium possibilium cognitio, de facto Christus omnia possibilia cognosceret; quia similiter omnium possibilium cognitio humanitatem Christi deceret, ob dignitatem Verbi illam terminantis.

Dices, Gratia infinitè intensa ad finem redemptionis necessaria non est, utpote cùm non ex illa, sed ex gratia unionis infinitas meritoria & satisfactoria in operationibus Christi sumatur: Ergo cùm gratia non minùs abhorreat à superfluo quàm natura, etsi gratia infinitè intensa foret possibilis, non fuisset tamen humanitati Christi collata. 35.

Sed contrà: Infusio gratiæ habitualis in primo instanti conceptionis, ad finem redemptionis non fuit necessaria; & tamen quia humanitatem Christi ob dignitatem Verbi decebat, Theologi fatentur eam ab initio conceptionis habuisse: Ergo similiter, quamvis gratia infinitè intensa ad finem redemptionis necessaria non esset, quia tamen humanitatem Christi, ob dignitatem Verbi, deceret; si fuisset possibilis, de facto humanitati Christi concessa fuisset. Addo quod, si hæc instantia valeret, sequeretur non fuisse infusam Christo gratiam habitualem, illa enim ad finem redemptionis non erat necessaria simpliciter, cùm non ex illa, sed ex gratia unionis, seu infinita dignitate personæ divinæ, infinitas meritoria & satisfactoria in operationibus Christi sumatur.

ARTICVLVS II.

Vtrum in Christo sit gratiæ plenitudo, subindeque gratia tam intensa, ut omnem gratiam Angelorum & hominum collectivè sumptam excedat?

§. I.

Quibusdam præmissis, prima difficultas resolvitur.

SVppono primò ex D. Thoma hîc art. 9. duplicem posse dari gratiæ plenitudinem: alteram intensivam, quæ sumitur ex intensione illius in anima; alteram extensivam, quæ est ex virtute operativa illius, quâ ad omnes ejus effectus se extendit. 36.

Suppono secundò ex eodem S. Doctore art. 10. plenitudinem intensivam gratiæ adhuc esse du- 37.

plicem : alteram formalem quæ ſe tenet ex parte ipſius gratiæ, quando ſcilicet habetur in maxima excellentia & intenſione quæ poteſt haberi de potentia ordinaria : alteram ſubjectivam, ſe tenentem ex parte ſubjecti ; quando nimirum ſubjectum habet omnem gratiam ad ſuum ſtatum ſeu officium pertinentem, & à divina providentia & ſapientia omnia in numero, pondere, & menſura diſponente & producente, præordinatam & præparatam.

38. Suppono tertiò, quod licèt gratia Chriſti intenſivè finita ſit, ut articulo præcedenti oſtendimus, tam copioſa tamen & intenſa eſt, ut non modò eam nullius puræ creaturæ gratia exceſſerit, ſed ne æquaverit quidem. Unde Gregorius Magnus lib. 18. Moral. cap. 34. exponens verba illa Job : *Non adæquabitur ei topazium*, ad ſanctos homines aptat, qui quantâlibet ſanctitatis prærogativâ præfulgeant, Chriſto æquari vel comparari non poſſunt, quia omnes quotquot ſtillicidium aliquod ſanctitatis ſunt adepti, è Chriſti fonte hauſerunt gratiam. *Dum in Deum* (inquit) *converſa gentilitas credidit, ex ea multi ita ſunt dono Spiritûs locupletati, ut quaſi multis coloribus, ſic multis virtutibus luceant. Sed ne acceptis quiſquam virtutibus extollatur, à ſancto viro nunc dicitur : Non adæquabitur ei topazium de Æthiopia, ac ſi apertè dicat : Nullus ſanctorum, quibuſlibet virtutibus plenus, ex iſta tamen nigredine mundi collectus, æquari ei poteſt de quo ſcriptum eſt, quod naſcetur ex te ſanctum, vocabitur Filius Dei.* Et exponens illud Canticorum 1. *Nolite me conſiderare quod fuſca ſim, quia decoloravit me Sol*, hoc refert ad ſponſam, ſeu animam, quæ à Chriſto vero juſtitiæ Sole profitetur ſe decoloratam. *Sol* (inquit) *eam decoloravit, quia quantumlibet fulgeat anima, in comparatione Chriſti fulgorem amittit. Sunt quippe nonnulli qui in hac nocte mundi, velut ſtellæ hominibus fulgent, & luminaria proximis apparent : ſed mox ut juſtitiæ Chriſti ſe comparant, quaſi ſine luce ſunt, qui benè incomparabiliter priùs hominibus lucebant.*

39. Hæc ſunt certa & indubitata apud omnes, unde ſolùm difficultas eſt, an in anima Chriſti ſit gratiæ plenitudo, eaque tanta, ut non ſolùm intenſionem gratiæ cujuſlibet hominis, vel Angeli, ſed omnem etiam gratiam Angelorum & hominum collectivè ſumptam excedat ? Pro reſolutione

Dico primò : in Chriſto eſt plenitudo gratiæ, tam intenſiva, quàm extenſiva, ſecundùm potentiam Dei ordinariam ; nec tantùm ea quæ ſe tenet ex parte ſubjecti, & ſubjectiva dicitur, ſed etiam quæ ſe tenet ex parte ipſius gratiæ, & formalis appellatur.

40. Prima pars hujus concluſionis patet : Tunc enim habetur plenitudo gratiæ, tam intenſiva, quàm extenſiva, ſecundùm potentiam Dei ordinariam, quando habetur in ea intenſione quâ major dari non poteſt ex divina ordinatione, & ſe extendit ad omnes effectus gratiæ, juxta eandem ordinationem poſſibiles : Sed talis eſt gratia Chriſti, ut ſtatim dicetur : Ergo in Chriſto eſt plenitudo gratiæ, tam intenſiva, quàm extenſiva, ſecundùm potentiam Dei ordinariam.

41. Secunda verò pars ſuadetur. Et in primis quod in Chriſto ſit plenitudo gratiæ ſe tenens ex parte ſubjecti, manifeſtum eſt : Tunc enim aliquis dicitur habere plenitudinem gratiæ ex parte ſubjecti, quando habet omnem gratiam ſtatui & officio ad quod à Deo eligitur neceſſariam, ut in ſecunda ſuppoſitione declaravimus : Sed Chriſtus habet gratiam neceſſariam ad dignitatem Capitis & Redemptoris, ad quam à Deo electus eſt, cùm Deus unicuique det gratiam juxta exigentiam officij ad quod eligitur, quia eligendo aliquem ad aliquod officium, non ſupponit, ſed reddit ipſum idoneum : Ergo in Chriſto eſt plenitudo gratiæ ſe tenens ex parte ſubjecti.

42. Quod autem etiam in eo ſit plenitudo gratiæ ſe tenens ex parte ipſius, probatur triplici ratione D. Thomæ hîc art. 9. Prima eſt : Quantò aliquod receptivum propinquius eſt cauſæ influenti, tantò abundantiùs ipſius influxum recepit : Ergo anima Chriſti, quæ propinquiùs conjungitur Deo inter omnes rationales creaturas, ratione unionis hypoſtaticæ, maximam recipit influentiam gratiæ ejus.

43. Secunda : Anima Chriſti gratiam recepit, ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios : Ergo oportuit quod haberet maximam gratiam ; ſicut ignis qui eſt cauſa caloris in omnibus calidis, eſt maximè calidus. Quam rationem eleganter expendit Novatianus in libro de Trinit. cap. 19. his verbis : *Spiritus Sanctus habitat in Chriſto plenus & totus, nec in aliqua menſura aut portione mutilatus, ſed cum tota ſua redundantia cumulatè diſtributus & miſſus ; ut ex illo delibationem quandam gratiarum cæteri conſequi poſſint, totius Sancti Spiritus in Chriſto fonte remanente, ut ex illo donorum atque operum venæ ducerentur, Spiritu Sancto in Chriſto affluenter habitante.*

44. Tertia : Anima Chriſti habuit gratiam ad omnes operationes vel effectus gratiæ, quia ei fuit data tanquam cuidam univerſali principio in genere habentium gratiam : Sed virtus primi principij alicujus generis, univerſaliter ſe extendit ad omnes effectus illius generis ; juxta Dionyſium 4. de divin. nomin. & Philoſophum dicentem quod primum in unoquoque genere eſt cauſa cæterorum illius generis : Ergo in Chriſto eſt plenitudo gtatiæ formalis, & tenens ſe ex parte gratiæ.

45. Aliam rationem inſinuat idem S. Doctor art. 12. in corp. ubi ſic diſcurrit : *Sicut aliarum formarum eſt ex divina ſapientia determinata propria menſura, ita & gratiæ, ſecundùm illud Sapient. 11. Omnia in numero & pondere & menſura diſpoſuiſti. Menſura autem unicuique formæ præfigitur per comparationem ad ſuum finem : ſicut non eſt major gravitas, quàm gravitas terræ, quia non poteſt eſſe inferior locus loco terræ. Finis autem gratiæ eſt unio creaturæ rationalis ad Deum : non poteſt autem eſſe nec intelligi major unio creaturæ rationalis ad Deum, quàm quæ eſt in perſona ; & ideò gratia Chriſti pertingit ad ſummam menſuram gratiæ.*

46. Hanc gratiæ Chriſti plenitudinem diligenter enucleat Toletus in cap. 2. Joan. annot. 47. & in cap. 1. Lucæ annot. 104. eamque eleganter expreſſit Laurentius Juſtinianus, libro de caſto connubio Chriſti & animæ cap. 10. his verbis : [Multimodè cognoſcitur illius gratiæ plenitudo, in Chriſto namque fuit *gratia ſufficientiæ*, quæ in juſto quolibet reperitur. Fuit *gratia copiæ*, quæ Apoſtolis donata eſt, Spiritu Sancto ſuper ipſos deſcendente, ſicut ſcriptum eſt, *repleti ſunt omnes Spiritu Sancto.* Fuit *gratia univerſitatis*, quæ eſt in Eccleſia, cui nullum deeſt donum. Fuit *gratia excellentiæ*, quæ Beatæ Virgini conceſſa eſt. Fuit *gratia ſupereffluentiæ*, de qua dicitur, *plenum*

gratiæ & veritatis. Fuit quoque in ipso mediatore à sui conceptione *gratia capitis.* Non solùm autem inquantum Deus caput est Ecclesiæ, sed etiam inquantum homo, & influit motum & spiritum gratiæ in cunctos qui illi copulantur per fidem rectam, vel fidei sacramentum. Fuit etiam gratia unionis, de qua suprà dictum est.] Hæc Justinianus de plenitudine gratiæ Christi. Sed cave ne putes hanc tantam diversitatem gratiarum, ex quibus hanc plenitudinem conflat, constare ex multiplicibus formis supernaturalibus specie diversis; unica enim gratia Christi habitualis, vel unio hypostatica, ad illa omnia sufficit.

§. II.

Duo corollaria notatu digna.

47. EX dictis inferes primò, plenitudinem gratiæ formalem esse propriam Christo, non verò plenitudinem subjectivam.

Prima pars hujus corollarij patet ex suprà dictis, solus enim Christus habet gratiam, & in maxima excellentia seu intensione quæ haberi potest de lege Dei ordinaria, & in maxima extensione ad omnes gratiæ effectus.

Secunda etiam manifesta est: Tunc enim aliquis dicitur habere plenitudinem gratiæ subjectivam, seu ex parte subjecti se tenentem, quando habet omnem gratiam ad suum statum seu officium pertinentem; & secundùm mensuram ei à Deo præfixam „ut in secunda suppositione declaravimus: At non solùm Christus, sed etiam sancti habent gratiam intensam secundùm mensuram à Deo præfixam, juxta illud Pauli ad Ephes. 4. *Vnicuique nostrûm data est gratia secundùm mensuram donationis Christi.* Similiter plures sancti habuerunt omnem gratiam ad eorum statum & officium pertinentem, unde idem Apostolus ad Ephes. 3. *Mihi omnium Sanctorum minimo data est gratia hæc illuminare omnes* &c. Ergo plenitudo gratiæ subjectiva, non est propria Christi, sed pluribus Sanctis convenit. Quare S. Doctor hîc art. 10. ad 1. *Beata Virgo dicta est plena gratiâ, non ex parte ipsius gratiæ, quia non habuit gratiam in summa excellentia quâ potest haberi, nec ad omnes effectus gratiæ, sed dicitur fuisse plena gratiâ per comparationem ad ipsam, quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum ad quem erat electa à Deo, ut esset scilicet mater unigeniti ejus. Et similiter Stephanus dicitur plenus gratiâ, quia habebat gratiam sufficientem ad hoc quod esset idoneus minister & testis Dei, ad quod erat electus. Et idem dicendum de alijs. Harum tamen plenitudinum una est plenior alterâ, secundùm quod aliquis est divinitùs præordinatus ad altiorem vel inferiorem statum.* Unde inter omnes sanctos Beatissima Virgo, utpote ad dignitatem matris prædestinata, plenitudinem gratiæ subjectivam perfectissimè habuit, ut disertè declarat D. Bernardus homil. 3. super *Missus est*, his verbis: *Legimus in Actibus Apostolorum, Stephanum plenum gratiâ & Apostolos fuisse repletos Spiritu Sancto, sed longè dissimiliter à Maria. Alioquin nec in illo habitavit plenitudo divinitatis corporaliter, quemadmodum in Maria; nec illi conceperunt de Spiritu Sancto, quomodo Maria.*

48. Inferes secundò, In Christo plenitudinem gratiæ formalem, coincidere cum plenitudine gratiæ subjectiva: quia est in illo in summo secundùm determinationem divinæ voluntatis & sapientiæ; nam inter gradus gratiæ quos Deus impertiri decrevit, supremum Christo concessit. Non sic in alijs sanctis, & ideò in illis plenitudo gratiæ subjectiva, cum plenitudine formali non coincidit, sicut in Christo.

§. III.

Alia difficultas expeditur.

49. DIco secundò: gratia Christi habitualis intensione superat totam gratiam Angelorum omnium simul sumptorum. Ita Alvarez disp. 37. & Suarez disp. 22. sect. 2. in fine, & alij, sequiturque ex jam dictis: Nam si anima Christi gratiam recepit, ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios; & si de plenitudine ejus omnes creaturæ rationales accipiunt quasdam tantùm gratiæ particulas, nunquam adæquabunt, etiam simul collectæ, ejus plenitudinem, sed illa totam gratiam Angelorum omnium & hominum simul sumptorum intensione superabit. Et certè ita sentire decet de vero justitiæ Sole, & gratiarum omnium fonte. Sicut enim Sol plus solus lucis habet, quàm quævis lucida inferiora; ita & Christus plus sanctitatis & gratiæ fortitur solus, quàm simul omnes sancti in cœlo & in terra, habentes de plenitudine ejus exiguam participationem. Item sicut fons plus aquæ habet, quàm rivi omnes ad quos ab ipso aqua defluit; ita & Christus, quem pulcherrimè fonti gratiæ comparat S. Bernardus serm. de nativit. Deiparæ, uberiorem gratiam sanctificantem adeptus est, quàm omnes simul qui ab eo gratiam hauriunt. Et hoc quia est unigenitus, & Filius naturalis: propterea dicitur ad Hebræos 1. *Tantò melior Angelis effectus* (non solùm in gratia unionis, sed etiam in gratia habituali) *quantò differentiùs præ illis nomen hæreditavit: cui enim dixit aliquando Angelorum filius meus es tu, ego hodie genui te?* Unde Cyrillus lib. 1. in Joan. cap. 17. *Sancti veluti vernæ in domo sunt, filius autem in domo sua versatur.* Ex quo infert quod *alij Sancti habuerunt quædam gratiæ munera, Christus amplam & totam hæreditatem.* Et Hieronymus in cap. 11. Isaïæ: *Quia in ipso complacuit omnem plenitudinem divinitatis habitare corporaliter, nequaquam per partes, ut in cæteris Sanctis, sed juxta Evangelium quod Hebræo sermone conscriptum legunt Nazarei, descendit super eum omnis fons Domini.* Ergo Scripturæ & SS. Patribus consonum est asserere, gratiam Christi habitualem, totam gratiam Angelorum & hominum, simul & collectivè sumptam, intensione superare.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

50. OBjicies primò contra primam conclusionem: Gratia Christi non fuit infinita intensivè, sed potuit augeri, ut dicemus articulo sequenti, & similiter non produxit in Christo omnes virtutes quæ ab ea solent emanare, nimirum fidem, spem, & pœnitentiam: Ergo nec intensiva nec extensiva plenitudo gratiæ fuit in anima Christi.

51. Respondeo, cõcesso Antecedente, negando Consequentiam, licèt enim gratia Christi intensivè finita fuerit, fuit tamen summa quæ ex Dei ordinatione danda erat, quod sufficit ut anima Christi plenitudinem gratiæ habere dicatur, & collectionem

lectionem totius gratiæ omnibus alijs tum Angelis tum hominibus collatæ excedere. Ad illud quod subjungitur de fide & spe, quæ non fuerunt in Christo, respondet D. Thomas hîc art. 9. ad 1. quod *fides & spes nominant effectum gratiæ cum quodam defectu qui est ex parte recipientis gratiam, inquantum scilicet fides est de non visis, & spes de nõ habitis: unde non oportet quod in Christo, qui est author gratiæ, fuerint defectus quos importãt fides & spes, sed quidquid est perfectionis in fide & spe, in Christo est multò perfectius. Sicut in igne nõ sunt omnes modi caloris defectivi ex defectu subiecti, sed quidquid pertinet ad perfectionem caloris.*

52. Objicies secundò contra secundam conclusionem: Gratia habitualis fuit collata Christo à principio suæ conceptionis, juxta dispositionem liberi arbitrij, per actum charitatis, ut disp. præcedenti art. 1. §. 3. dictum est: Sed videtur impossibile quod unicus actus charitatis in illo instanti conceptionis elicitus, fuerit tam intensus vt excederet intensionem actuum charitatis Angelorum, subindeque exigeret intensiorem gratiam, quàm sit in omnibus illis collectivè sumptis: Ergo gratia habitualis Christi Domini, non excedit in intensione omnem gratiam Angelorum & hominum simul sumptam.

53. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: Christus enim à primo conceptionis momento ardentissimam charitatem erga Deum exercuit, eamque usque adeò intensam, ut præ ea non modò sanctorum quorumlibet virorum tantopere inter nos celebrati ardores, sed etiam Cherubinorum & Seraphinorum incendia, planè frigescant, ut luculenter ostendit Joannes Avila Tractatu in illud *Audi filia*, cap. 78. 79. & 80. latinè expresso à Rossignolio lib. 3. discip. Christ. perfectionis cap. 26. Ratio etiam id suadet, Nam perfectio charitatis in Deum, ex perfectione & charitate notitiæ quâ cognoscitur, metienda est, cùm cognitio intellectûs sit regula actuum voluntatis: At Christus per scientiam infusam, & visionem beatificam, Dei vultum & infinitam eius pulchritudinem, à primo conceptionis momento clarissimè conspexit: Ergo actus charitatis quem tunc elicuit (sive illius regula dicatur esse visio beata, sive actus scientiæ infusæ) ferventissimus fuit, & adeò intensus, ut omnium actuum charitatis Angelorum & hominum intensionem ac fervorem excesserit. Ex quo infert S. Thomas infrà qu. 35. ar. 4. quod *Christus in primo instanti suæ conceptionis accepit non solùm tantam gratiam quantam comprehensores habent, sed etiam omnibus comprehensoribus majorem.*

54. Objicies tertiò: Si quæ ratio suaderet ponere tam intensam gratiam in Christo, maximè quia est caput Angelorum & hominum; & sic in ipso tanquam in capite debet contineri omnis gratia in membra derivanda: At ex ratione seu dignitate capitis non rectè colligitur tanta intensio gratiæ, sed potiùs oppositum: Ergo &c. Major patet ex suprà dictis, Minor verò suadetur. Debet esse proportio & analogia inter caput naturale & morale, & inter corpus naturale & mysticum: Sed in corpore naturali esset magna improportio, si caput excederet in quantitate molis totum corpus: Ergo similiter in corpore mystico erit improportio, & veluti monstruositas, si gratia Christi ut capitis, excedat vel adæquet secundùm intensionem omnem gratiam totius corporis collectivè sumptam.

55. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, ad cujus probationem dicendum est, quod illa analogia & similitudo corporis mystici Ecclesiæ ad corpus naturale, non debet tenere in omnibus, sed in aliquibus; quadrat enim illa similitudo quoad influxum qui à capite derivatur in membra, & quoad eminentiam ejus supra alia membra, & quia sicut in capite sunt omnes sensus, ita & in Christo fuerunt omnes gratiæ, ut ait Augustinus Epistolâ ad Dardanum. Deficit tamen in hoc, quod quia in naturalibus, præsertim in viventibus, forma substantialis vendicat sibi determinatam quantitatem, tum in capite, tum in membris, ut suas operationes vitales exercere valeant, necesse est ut caput naturale minorem quantitatem molis habeat, quàm totum corpus. Cæterùm gratia habitualis, quæ est forma quâ vivificatur corpus mysticum Ecclesiæ, non vendicat sibi determinatam intensionem, sed potest augeri in infinitum, ut articulo sequenti dicemus. Unde in capite corporis mystici, potest reperiri magis intensa gratia, quàm sit in omnibus alijs, absque eo quod influxus capitis in membra impediatur; quin potiùs ad dignitatem & excellentiam capitis pertinet, vt in tanta abundantia fuerit ei collata gratia habitualis.

56. Objicies quartò: Plures Sancti in Scriptura dicuntur pleni gratiâ, sicut & Christus, vt B. Virgo, D. Stephanus, & Apostoli: Ergo gratia Christi habitualis, totam gratiam Angelorum & hominum simul sumptam, non videtur in intensione excedere; nulla enim major intensio vel abundantia concipi potest, quàm plenitudo.

57. Sed negatur Consequentia, ut enim suprà dicemus, cùm aliqui Sancti in Scriptura pleni gratiâ dicuntur, hoc de plenitudine subjectiva, quæ solùm importat omnem gratiam ad statum & officium ad quod à Deo vocati sunt pertinentem, intelligendum est. Cùm verò Christus plenus gratiâ appellatur, hoc de plenitudine non solùm subjectiva, sed etiam formali intelligi debet, id est de gratia existente in summa intensione quæ de lege & potentia Dei ordinaria haberi potest, ut suprà declaravimus. Unde bellè Origenes homil. 29. in Lucam: *Quando legis in Evangelio, Iesus autem plenus Spiritu Sancto reversus est, & in Actibus Apostolorum ubi dicitur quod repleti fuerunt Spiritu Sancto, vide ne æquales putes esse Apostolos Salvatori: sed & Iesum, & Apostolos, & alium quemlibet Sanctorum, plenos Spiritu Sancto agnosce, secundùm mensuram vasculi sui. Et quomodo v. g. si volueris dicere, hæc vasa plena sunt vino & oleo, non statim indicas quod æquali mensurâ plena sint: siquidem aliud sextarium capere potest, aliud urnam, aliud amphoram: eodem modo & Iesus & Paulus pleni erant Spiritu Sancto; sed multò vas Pauli minus erat vase Iesu, & tamen erat secundùm mensuram utrumque completum.*

§. V.

Duo Corollaria notatu digna.

58. EX dictis inferes primò, gratiam habitualem in Christo habere statum perfectum & sibi connaturalem: ut enim aliqua forma in statu perfecto & connaturali esse dicatur, tria potissimùm requiruntur, nempe quòd nihil habeat admixtum de suo contrario, quòd sit conjuncta suo principio & fonti à quo derivatur, & quod habeat omnem intensionem & plenitudinem sibi connaturaliter debitam. Sicut lux in Sole, & calor in igne,

dicuntur habere connaturalem ſtatum & modum, quia ibi ſunt coniuncta ſuo proprio principio à quo dimanant, & nihil admittunt de ſuo oppoſito, habentque totam plenitudinem & intenſionem gradualem ſibi connaturaliter debitam: Sed gratia habitualis Chriſti habet hæc tria: Ergo in ipſo ſtatum perfectum & ſibi connaturalem habet. Major patet, Minor verò quoad ſingulas partes declaratur. In primis enim gratia habitualis Chriſti eſt conjuncta gratiæ unionis, & in ea radicatur veluti proprietas in eſſentia, unde habet proprium fontem gratiæ, ſcilicet Verbum, ſibi conjunctum. Deinde habet ex tali conjunctione carere omni ſuo oppoſito, id eſt peccato, cùm Chriſtus per gratiam unionis conſtituatur ab intrinſeco impeccabilis. Item in Chriſto habet totam intenſionem & plenitudinem connaturaliter, ſeu de lege Dei ordinaria, ſibi debitam, ut ſuprà oſtendimus: Ergo habet omnia ad connaturalem ſtatum & modum alicujus formæ requiſita.

59. Inferes ſecundò, hanc gratiæ plenitudinem & abundantiam, quam deſcripſimus, Chriſtum non habuiſſe particulatim & cum ſucceſſione, ſicut nos, ſed in primo conceptionis ſuæ momento; quo benedicta ejus anima creata eſt, ita ut deinde nullum prorſus in gratia ſanctificante incrementum fecerit. Ratio eſt, quia plenitudo illa gratiæ habitualis in Chriſto, à gratia unionis, ut rivus à fonte manavit, unde Joan. 1. dicitur: *Vidimus gloriam eius quaſi unigeniti à Patre, plenum gratiæ & veritatis:* At Chriſtus à primo inſtanti conceptionis gratiam vnionis habuit: Ergo & plenitudinem gratiæ habitualis. Unde Iſaïæ 11. Spiritus Domini, hoc eſt, interprete ibi D. Hieronymo, fons Spiritus Sancti, & tota gratia Chriſto aliquando obventura, dicitur requietura ſuper florem egredientem de radice Jeſſe; hoc eſt ſuper Chriſtum, cùm primùm conceptus eſt. Hinc Abbas Guerricus ſerm. 2. de Annunt. belliſſimè obſervat, Chriſtum in Scriptura appellari germen, & florem, & fructum, quia ſine gradu profectus, ab initio conceptûs ſui, omni virtute & gratiâ in ſeipſo extitit perfectus. Hinc etiam D. Bernardus ſerm. 2. ſuper *Miſſus eſt*, Chriſtum ſub ſpecie viri à fœmina circundati deſcribens, ait: *Sive igitur latens in utero, ſive vagiens in præſepio, ſive iam grandiuſculus interrogans Doctores in templo, ſive jam perfectæ ætatis docens in populo, æquè profectò plenus fuit Spiritu Sancto: nec fuit hora in quacunque ætate ſua, quâ de plenitudine illa, quam in ſui conceptione accepit in utero, aliquid minueretur, vel aliquid eidem adiiceretur; ſed à principio perfectus, à principio, inquam, plenus fuit Spiritu ſapientiæ & intellectûs, Spiritu conſilii & fortitudinis, Spiritu ſcientiæ & pietatis, & ſpiritu timoris Domini.*

Nec obſtant verbailla Lucæ 2. *Ieſus autem proficiebat ſapientiâ & ætate & gratiâ.* Illa enim in primis poſſunt referri ad gratiam corporis & ſpecioſitatem pueri Jeſu, ut ſenſus ſit puerum Jeſum in dies pulchriorem corpore & ſpecioſiorem apparuiſſe: frequens namque eſt, ut vox gratiæ ſumatur pro pulchritudine corporis, iuxta illud, *fallax gratia & vana eſt pulchritudo.* Nec obeſt quod talis gratia, *gratia Dei*, vel *coram Deo*, ab Evangeliſta appelletur. Hoc enim videtur poſſe accipi iuxta idioticſmũ Hebræum, uſurpatum à S. Luca, tametſi Græcè ſcribente, tamen inter Hebræos tãdiu verſato, ſcripturis aſſueto; ita ut idem ſit gratia Dei, quod ſumma & exquiſita pulchritudo: ſicut eminentiſſimi montes, & arbores proceriſſimæ, *Montes Dei*, & *Cedri Dei*, in Scriptura appellantur.

Quod ſi gratiam pro interna gratia accipiamus, quæ videtur pervulgata interpretatio tradita à SS. Patribus, dicendum eſt cum S. Thoma hîc art. 12. ad 3. Chriſtum profeciſſe in ſapientia & gratia, non ſecundùm ipſos habitus ſapientiæ & gratiæ augmentatos, ſed tantùm ſecundùm effectus; quia ſcilicet, ætate creſcẽte, opera perfectiora faciebat. Eandem interpretationem adhibet D. Bernardus homil 2. ſuper *Miſſus eſt*, ubi poſtquam oſtendit ſummam Chriſti gratiam & ſapientiam, nullum incrementum ſucceſſu temporis ſuſcepiſſe, addit. *Nec te moveat quod de illo legis in alio loco: Ieſus autem proficiebat ſapientiâ & ætate & gratiâ apud Deum & homines. Nam quod de ſapientia & gratia hîc dictum eſt, non ſecundùm quod erat, ſed ſecundùm quod apparebat, intelligendum eſt. Non quia videlicet aliquid ei novum accideret, quod ante non haberet, ſed quod accidere videretur, quando volebat ipſe ut videretur. Tu homo cùm proficis, non quando, nec quantùm vis, proficis, ſed te neſciente tuus moderatur profectus, tua vita diſponitur. At verò puer Ieſus, qui diſponit tuam, ipſe diſponebat & ſuam, & quando volebat, & quibus volebat ſapiens apparebat; quando & quibus volebat, ſapientiſſimus. Similiter & cùm omni gratiâ ſemper plenus fuiſſet, ſive quã apud Deum, ſive quam apud homines habere deberet, pro ſuo tamẽ arbitrio, eam nũc plus, nunc minus oſtentabat, prout cernentium vel meritis congruere, vel ſaluti expedire ſciebat. Conſtat ergo, quia ſemper Ieſus virilem animam habuit, etſi ſemper in corpore vir non apparuit.*

61. Ad majorem hujus interpretationis elucidationem, obſervat Toletus in eiuſdem Lucæ locum, quod in Scriptura nomine ſapientiæ & gratiæ, non intelliguntur ſolùm ipſi habitus ſcientiæ & gratiæ ſanctificantis, ſed ipſa etiam opera & verba, quæ à ſapientia & gratia procedunt, ut 2. Paralip. 9. & 3. Regum 10. & Lucæ 11. dicitur Regina Saba vidiſſe ſapientiam Salomonis. Et Eccleſiaſtis 10. *Verba ſapientis gratia*, id eſt gratioſa. Et Jacobi 1. *Hæc eſt religio viſitare pupillos*, id eſt hæc ſunt opera religionis. Quando ergo dicitur ab Evangeliſta, quod Chriſtus proficiebat ſapientiâ & gratiâ, tale incrementum, non ad ipſos habitus ſapientiæ & gratiæ, ſed ad opera ipſa & verba referri debet; quia nimirum ſecundùm ætatis incrementum, Chriſtus opera ſapientiora edebat, ſapientiora quoque verba loquebatur, & perfectioribus gratiæ & ſanctitatis operibus incumbebat.

62. Dices, Eodem modo dicitur Chriſtus profeciſſe in gratia, quo in ætate & ſapientia: Sed verè in ætate profecit, & non ſolùm in operibus ætati proportionatis; verè etiam in habitu ſapientiæ profecit, quia eſto ſcientia infuſa Chriſti non fuerit magis intenſa, decurſu tamen temporis, habitus ſcientiæ naturalis acquiſivit, juxta D. Thomam infrà quæſt. 9. art. 4. Ergo etiam in habitu gratiæ crevit.

63. Reſpondeo quod licèt eiſdem verbis de gratia, ætate, & ſapientia, Evangeliſta loquatur, non tamen eodem ſenſu, eò quòd incrementum ætatis & profectus in habitibus acquiſitis, non obſtent ſtatui comprehenſoris, exiſtẽtis jam in termino, ſicut obſtat incremẽtum gratiæ intrinſecum: gratia enim cùm eſt in termino, incrementũ non ſuſcipit, unde in beatis gratia non augetur intrinſecè, quia in termino eſt: Ergo cùm Chriſtus à primo inſtanti cõceptionis eſſet beatus & comprehenſor

ejus gratia nullum incrementum intrinsecum poterat suscipere.

64. Non desunt etiam aliqui ex SS. Patribus, qui ut à prædicto Evangelistæ testimonio faciliùs se expediant, docent quod Christus dictus est per ipsa ætatis incrementa crescere in gratia, sicut in sapientia, non in sua persona, sed in suo corpore mystico, cujus perfectio dicitur fuisse Christi, quia Scriptura sæpe tribuere solet capiti, quæ membris ipsis conveniunt. Ita Damascenus libro 3. de fide cap. 22. & Dionysius Alexandrinus contra Paulum Samosatenum in responsione ad quæstionem 5. ipsius Samosateni.

ARTICVLVS III.

Vtrum gratia habitualis Christi, de potentia Dei absoluta, augeri possit?

65. DIxi *gratia habitualis*, quia certum & indubitatum est, sanctitatem à gratia unionis provenientem augeri non posse, tum quia est infinita simpliciter, tum etiam quia est donum substantiale, & consequenter incapax incrementi. Addidi, *de potentia Dei absoluta*, quia cùm in Christo sit gratiæ plenitudo tam intensiva quàm extensiva, de lege Dei ordinaria possibilis, ut articulo præcedenti ostensum est; & gratia ejus sit comprehensoris existentis jàm in termino, manifestum est, illam de lege & potentia Dei ordinaria augeri non posse. Unde solùm restat difficultas & controversia inter Theologos, an de potentia saltem absoluta, major intensivè esse possit?

66. Negativam partem docuerunt Durandus, Scotus, D. Bonaventura, Ricardus, & ex Thomistis Cajetanus, & Nazarius. Sed opposita sententia multò videtur probabilior, & doctrinæ D. Thomæ conformior, eamque docent communiter Theologi, tam domestici, quàm extranei, unde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur: Gratia Christi habitualis potest esse major intensivè, de potentia absoluta.

67. Probatur primò ex D. Thoma infrà quæst. 10. art. 4. ad 3. ubi sic ait: *Dicendum quod sicut suprà dictum est de gratia, quod non potest esse major gratia Christi, per respectum ad unionem Verbi, idem etiam dicendum est de perfectione divinæ visionis, licèt absolutè considerando possit esse aliquis gradus sublimior secundùm infinitatem divinæ potentiæ.* Ex quibus verbis hoc potest deduci argumentum: Eadem ratio est, quoad augmentum intensivum, de gratia habituali, & de visione beatifica; cùm gratia habitualis, ut est in patria, sit radix luminis gloriæ, & visionis beatificæ: Sed visio beatifica terminum augmenti non habet respectu potentiæ Dei absolutæ, cùm, datâ quacũque visione, *possit esse aliquis gradus sublimior secundùm infinitatem divinæ potentiæ*, ut asserit Sanctus Thomas: Ergo etiam gratia habitualis terminum augmenti non habet, sed potest quacunque datâ in infinitum augeri, subindeque gratia habitualis Christi potest esse major intensivè, de absoluta Dei potentia. Unde idem S. Doctor hîc art. 12. ait quod *virtus divina potest facere aliquid majus & melius, quàm sit habitualis gratia Christi.* Ubi loquitur de gratia Christi in esse qualitatis, ut patet ex argumento ad quod respondet, quod sic procedebat: *Augmentum gratiæ sit per virtutem divinam: Sed virtus divina, cùm sit infinita, nullo termino coarctatur: Ergo videtur quod gratia Christi potuerit esse major.*

68. Probatur secundò conclusio: Eadem est ratio de augmento gratiæ, ac de augmento charitatis: Sed charitas Christi, de potentia absoluta, potest esse major intensivè: Ergo & ejus gratia. Major patet, cùm enim charitas consequatur gratiam, ut proprietas essentiam, charitate crescente, ipsa gratia crescere debet. Minor verò probatur ex D. Thoma 2. 2. quæst. 24. art. 7. in corp. ubi sic discurrit: *Ipsa charitas secundùm rationem propriam speciei, terminum augmenti non habet, est enim participatio quædam infinitæ charitatis. Similiter etiam causa agens charitatem est infinitæ virtutis, scilicet Deus. Et similiter etiam ex parte subjecti terminus præfigi non potest, quia semper charitate crescente, superexcrescit habilitas ad hujusmodi augmentum:* Ergo charitas terminum augmenti non habet, sed datâ quâlibet quantumcumque intensâ, potest ampliùs & ampliùs intendi; & per consequens ipsa charitas Christi, quamvis intensissima, de potentia absoluta, potest esse major intensivè.

69. Respondet Cajetanus 2. 2. quæst. 24. art. 7. Divum Thomam loqui de charitate viatoris, de qua verum est, posse in infinitum crescere, non autem de charitate absolutè respectu omnis statûs; cùm enim ad statum termini vel comprehensoris charitas pervenit, ipsam ampliùs augeri repugnat.

Sed contra primò: Ratio quâ D. Thomas probat charitatem terminum augmenti non habere in ordine ad potentiam Dei absolutam, æquè probat de charitate patriæ, ac de charitate viæ: Ergo nulla solutio. Probatur Antecedens: Ratio quâ utitur est quia Deus efficiens charitatem, est infinitæ virtutis; potentia receptiva illius limite caret; & charitas ex sua specie terminum augmenti non petit: Sed tria ista illimitationis capita, tam bene reperiuntur in charitate comprehensoris, ac in charitate viatoris: Ergo ratio D. Thomæ probat, quamlibet charitatem, sive sit viatoris, sive comprehensoris, posse crescere in infinitum.

Secundò, Eadem est ratio de charitate patriæ, ac de visione beatifica: Sed ex D. Thoma suprà citato, visio beatifica terminum augmenti non habet, respectu potentiæ Dei absolutæ: Ergo nec charitas patriæ.

70. Probatur tertiò conclusio ratione fundamentali: Potentia divina, cùm sit infinita simpliciter, nullo finito termino coarctari potest: Sed gratia Christi habitualis intensivè finita est, ut art. 1. demonstravimus: Ergo de potentia Dei absoluta potest magis intendi, & in esse physico esse major & perfectior, quamvis in esse moris, & secundùm valorem & dignitatem moralem quam habet ex persona Verbi cui conjungitur, augmentum suscipere nequeat, quia (ut ibidem ostendimus) sub hac ratione infinita est.

§ II.

Solvuntur objectiones.

71. OBjicies primò: D. Thomas in 3. dist. 13. quæst. 1. art. 2. quæstiunc. 2. ad 2. loquens de humanitate Christi ait: *Omne quod pertinet ad perfectionem gratiæ collatum ei fuit.* Et ibidem in secunda solutione subdit, quod *nulla posset esse major gratia, cujus capacitas creata sit capax, nec*

posset facere aliquam capacitatem quæ non esset creata. At si gratia Christi posset intensivè augeri, non fuisset illi collatum quidquid pertinet ad perfectionem gratiæ; cùm major illa intensio ad rationem gratiæ attineret, & humanitati collata non fuisset. Similiter si gratia Christi de potentia absoluta posset esse major intensivè, in natura creata esset capacitas ad majorem gratiam, cùm implicet dari augmentum intensivum gratiæ in creatura, nisi in illa sit capacitas ad illud recipiendum: Ergo juxta D. Thomam, gratia habitualis Christi non potuit intensivè augeri, de potentia Dei absoluta.

72. Respondeo D. Thomam loco citato non loqui de gratia habituali Christi, in ratione qualitatis, & secundùm quod est capax intensionis; sed secundùm quod habet rationem dispositionis concomitantis vel consequentis unionem hypostaticam; sub qua ratione extrinsecè infinita est, ut art. 1. declaravimus. Unde loquendo de illa ut sic considerata, verum est, collatum ei fuisse quidquid pertinet ad perfectionem gratiæ, & non esse in natura capacitatem ad majorem gratiam, quia nulla gratia potest ad majorem & nobiliorem unionem disponere, quàm sit unio personalis ad Deum. Quod autem hæc interpretatio sit legitima, & Sanctus Doctor de gratia habituali Christi, considerata in ratione dispositionis concomitantis vel consequentis unionem hypostaticam, loquatur, patet ex solutione ad 3. ubi sic ait: *Perfectio ad quam disponit gratia, est conjunctio ad Deum; & hæc est multiplex, scilicet in ænigmate, & per speciem: unde quantùmcumque crescat gratia viatoris, non potest esse similis gratiæ comprehensoris secundùm actum, quamvis virtute possit esse major; & eadem ratione, quantùmcumque crescat gratia personæ creatæ, non potest pervenire ad gratiam creaturæ assumptæ in unitate personæ, quæ ad unionem disponit quodammodo, nisi & ipsa assumeretur; quia non est altior modus possibilis creaturæ quo conjungatur Deo, quàm per unitatem personæ, ideò supra dictum est* (solutione ad 2.) *quod capacitas creata non potest ampliorem gratiam recipere.* Hæc S. Thomas: quibus verbis apertè declarat, in responsione ad 2. locutum esse de gratia habituali Christi, in ratione dispositionis ad unionem hypostaticam considerata.

73. Objicies secundò: D. Thomas hîc art. 9. docet gratiam fuisse plenam in Christo, & secundùm virtutem operativam, quia in illo se extendit ad omnes effectus gratiæ, & secundùm intensionem, quia fuit in illo gratia secundùm intensionem in summo. Ex quibus verbis duplex potest argumentum confici. Primum est: In Christo est plenitudo gratiæ intensiva, tam ex parte formæ, quàm ex parte subjecti: Sed talis plenitudo gratiæ in Christo salvari nequit, nisi sit tanta, quod de potentia etiam absoluta Dei augeri nequeat: Ergo gratia Christi habitualis non potest esse major intensivè, de potentia absoluta Dei. Major patet ex dictis articulo præcedenti, Minor probatur. Ille tantùm dicitur propriè plenus, qui secundùm eam capacitatem quâ aliquid in se continet, non potest ampliùs recipere; sicut vas dicitur propriè plenum aquâ, cùm non potest plus aquæ recipere: Ergo ut Christus propriè plenus gratiâ intensivè dicatur, oportet quod habeat tantam intensionem gratiæ, ut non possit habere majorem, etiam de absoluta Dei potentia. Secundum argumentum est: Gratia habitualis, juxta Divum Thomam, fuit in Christo in summo intensionis: Sed quod est in summo, augeri nequit, etiam de potentia absoluta: Ergo gratia habitualis Christi non potuit augeri de absoluta Dei potentia.

74. Ad primum argumentum respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem dicatur, duplicem esse possibilitatem: alteram de potentia absoluta, alteram de lege ordinaria; & similiter duplicem plenitudinem duplici illi possibilitati correspondentem. Id dicitur plenum plenitudine formæ de potentia absoluta, quod non potest ampliùs illius formæ de potentia absoluta recipere; & id dicitur propriè plenum de potentia ordinaria, quod non potest de lege ordinaria plus talis formæ recipere. Licèt autem Christus plus gratiæ de potentia absoluta recipere potuisset, & ideò nequeat dici propriè plenus gratiâ, plenitudine de potentia absoluta possibili, non potest tamen plus gratiæ recipere, de lege & potentia ordinaria; & ideò dicitur propriè plenus gratiâ, plenitudine potentiæ Dei correspondenti.

75. Ad secundum distinguo Majorem: Fuit in summo intensionis, de lege ordinaria possibili, concedo Majorem. Possibili de potentia absoluta, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Itaque quod est in summo, augmenti incapax est, juxta modum quo est in summo. Cæterùm iste modus est duplex, nimirum in summo de lege ordinaria, & in summo de potentia absoluta: gratia autem habitualis fuit in summo intensionis de lege ordinaria, non de potentia absoluta; ideò licèt non potuerit de lege ordinaria augeri, benè tamen de potentia absoluta.

76. Objicies tertiò: Singulis qualitatibus datur certus terminus augmenti, ultra quem augeri nequeunt; & hoc maximè in proprietatibus, quæ commensurantur suis principiis à quibus connaturaliter procedunt: Ergo cùm gratia habitualis Christi sit proprietas unionis hypostaticæ, quæ est perfectissima causa possibilis, debet esse summa in Christo quæ potuit esse, subindeque incapax intensionis & augmenti.

77. Respondeo qualitates naturales, quia respiciunt potentias naturales & finitas, habere terminum augmenti proportionatum ipsis potentiis quibus debent commensurari; & similiter proprietates commensurantur suis principiis, si veræ sint proprietates, naturaliter & necessariò ab illis emanantes: neutrum verò reperiretur in gratia, quia non recipitur in anima, ratione potentiæ naturalis, quæ est finita, sed ratione potentiæ obedientialis, quæ syncathegorematicè infinita est, subindeque capax recipiendi gratiam intensiorem & intensiorem in infinitum; neque etiam est proprietas propriè dicta gratiæ unionis, cùm hæc sine gratia habituali esse potuerit, unde producitur à Deo per novam actionem, & liberè, subindeque non sequitur illam esse infinitè intensam: quando enim causa est libera, non oportet quod effectus adæquet virtutem illius, quia non agit secundùm ultimum potentiæ, sed determinatur effectus & quantitas illius, per liberam operantis voluntatem. Debuit tamen gratia Christi esse summa secundùm potentiam Dei ordinariam, seu secundùm definitionem divinæ sapientiæ, quia valde fuit decens quod gratia quæ habet exornare maximam unionem creaturę rationalis cum Deo, qualis est hypostatica, sit summa in ordine ad po-

tentiam Dei ordinatiam. Et hoc ſolùm intendit D. Thomas hîc art. 12. dum ſic diſcurrit: *Menſura unicuique formæ præfigitur, per comparationem ad ſuum finem, ſicut non eſt major gravitas quàm gravitas terræ, quia non poteſt eſſe inferior locus loco terræ: finis autem gratiæ eſt unio creaturæ rationalis ad Deum; non poteſt autem eſſe nec intelligi major unio creaturæ rationalis ad Deum, quàm quæ eſt in perſona, & ideò gratia Chriſti pertingit ad ſummam menſuram gratiæ.*

DISPVTATIO XIV.

De Gratia Chriſti capitali.

Ad quæſtionem 8. D. Thomæ.

TRiplex in Chriſto datur gratia, nempe gratia unionis, gratia habitualis, gratia capitalis. De duabus prioribus, præcedentibus diſputationibus fusè pertractatum eſt, unde ſupereſt nobis agendum de tertia, de qua S. Doctor quæſt. 8. per octo articulos diſſerit.

Articvlvs Primvs.

Vtrum Chriſtus ut homo ſit caput Eccleſiæ?

1. RAtio dubitãdi eſt, quia ſi Chriſtus eſſet caput Eccleſię, etiam eſſet membrum illius: Sed Eccleſiæ membrum non eſt, nec dici poteſt: Ergo nec caput. Sequela Majoris probatur. Si Chriſtus dici poſſet caput Eccleſiæ, talis denominatio ei conveniret per ſimilitudinem & analogiam ad caput corporis humani: Sed caput corporis humani eſt membrum illius: Ergo ſimiliter ſi Chriſtus eſſet caput Eccleſiæ, etiam eſſet illius membrum.

Dico tamen, Chriſtum ut hominem eſſe caput Eccleſiæ.

2. Probatur primò ex Scriptura, Paulus enim ad Epheſios 1. de Chriſto ſic loquitur: *Suſcitans illum à mortuis, & conſtituens ad dexteram ſuam in cœleſtibus &c. Et omnia ſubjecit ſub pedibus ejus, & ipſum dedit caput ſuper omnem Eccleſiam, quæ eſt corpus ipſius, & plenitudo ejus, qui omnia in omnibus adimpletur.* Quæ de Chriſto ut homine manifeſtè intelligenda ſunt: nam ut Deus, non fuit à Patre ſuſcitatus, neque ejus beneficio conſtitutus ad dexteram ſuam, & rebus omnibus præpoſitus; cùm naturaliter & abſolutâ neceſſitate ſit ejuſdem eſſentiæ, & æqualis dignitatis cum Patre. Addo quod hæc verba, *Omnia ſubjecit ſub pedibus ejus*, de Chriſto, nedum ut Deo, verùm etiam ut homine, intelliguntur, ut egregiè explicat Angelicus Doctor ibidem lect. 8. his verbis: *Per pedes intelligitur infima pars corporis, per caput verò ſuprema: licèt autem in Chriſto divinitas & humanitas non habeant rationem partis, tamen divinitas, quæ eſt ſupremum in Chriſto, intelligitur per caput, 1. Corinth. 11. Caput Chriſti Deus: humanitas verò quæ infima eſt, intelligitur per pedes, Pſalm. 131. Adorabimus in loco ubi ſteterunt pedes ejus. Eſt ergo ſenſus quod omnia creata non ſolùm ſubjecit Pater Chriſto, inquantum eſt Deus, cui ab æterno omnia ſubjecta ſunt, ſed etiam humanitati ejus.* Ergo de Chriſto ſecundùm humanitatem loquitur Paulus, cùm docet illum eſſe caput Eccleſiæ.

3. Probatur ſecundò concluſio: Eccleſia eſt corpus per analogiam ad corpus naturale, ut conſtat ex Apoſtolo 1. Corinth. 12. & Roman. 12. ſic dicente. *Sicut enim in uno corpore multa membra habemus: omnia autem membra non eundem actum habent, ita multi unum corpus ſumus in Chriſto:* Ergo Chriſtus eſt caput Eccleſiæ, per analogiam ad caput naturale. Probatur Conſequentia, tum quia corpori caput reſpondere debet, ne corpus monſtruoſum ſit, & nullum aptius quàm Chriſtus aſſignari poteſt. Tum etiam, quia non minùs verificantur de Chriſto quæ capitis propria ſunt, quàm de Eccleſia quæ ſunt corporis. Ut enim egregiè diſcurrit S. Thomas hîc art. 1. caput corporis humani tria habet quibus alias partes corporis antecellit, ſcilicet ſuperioritatem, eſt enim prima, incipiendo à ſuperiori: perfectionem, quia in capite vigent omnes ſenſus interiores & exteriores, in cæteris autem membris ſolus tactus reperitur; & virtutem, ſeu cauſalitatem, motus enim cæterorum membrorum, eorumque gubernatio, à capite derivatur, propter vim ſenſitivam & motivam in capite dominantẽ. Hæc tria verò competunt ſpiritualiter Chriſto, nam gratia illius eſt prior, ſi non tempore, ſaltem intentione Dei, vel exemplariter, eſt enim omnis gratiæ noſtræ exemplar, juxta illud ad Rom. 8. *Quos præſcivit, & prædeſtinavit conformes fieri imagini Filij ſui.* Eſt etiam perfectior, cùm ſit in Chriſto omnis plenitudo gratiæ, juxta illud Joan. 1. *Vidimus eum plenum gratiæ & veritatis.* Item habet virtutem influendi in omnia Eccleſiæ membra, nam ut dicitur Joan. 1. *De plenitudine ejus nos omnes accepimus:* Ergo &c.

4. Hanc rationem deſumpſit S. Thomas ex Apoſtolo ad Coloſſ. 1. ubi loquens de Chriſto, ſic ait: *Et ipſe eſt caput corporis Eccleſiæ.* Et rationem ſtatim reddit, ſubdens: *Qui eſt principium, primogenitus ex mortuis:* ac ſi diceret, quia eſt principium. Ecce primam capitis proprietatem, ſcilicet prioritatem. *Quia in ipſo complacuit omnem plenitudinem inhabitare.* En ſecundam ejus prærogativam, nimirum perfectionem. *Et per eum reconciliare omnia.* Hæc eſt tertia capitis proprietas, ſeu prærogativa, virtus ſcilicet & influxus in cætera membra Eccleſiæ. Unde

5. Ad rationem dubitandi initio propoſitam, reſpondeo primò, negando ſequelam Majoris, ad cujus probationem dicendum, hanc eſſe differentiam inter caput naturale & morale, quòd caput naturale, non ſolùm habet rationem capitis, ſed etiam eſt membrum naturale totius corporis, quia à toto corpore, & partibus ejus, commodum & utilitatem recipit: caput autem myſticum, ſeu morale, non habet rationem membri, quia à partibus corporis, vel ab ipſo corpore non dependet. Ita S. Thomas in 3. diſt. 13. quæſt. 1. art. 1. ad 6. ubi ſic ait: *Quia in corpore naturali caput non ſolùm influit aliis membris, ſed etiam ab illis recipit, ut nutrimentum & alia obſequia, ideò & caput dicitur & conmembrum: Sed Chriſtus ſecundùm quod homo, non recipit aliquid ab aliis Eccleſiæ membris, ſed à ſolo Deo, unde non poteſt dici conmembrum, ſecundùm quod caput Eccleſiæ dicitur ipſe ſecundùm humanitatem.*

6. Secundò cum eodem S. Doctore ibidem reſponderi poteſt, Chriſtum eſſe caput Eccleſiæ ſecundùm divinitatem, & etiam ſecundùm humanitatem: unde Eccleſia poteſt dupliciter ſumi, vel prout habet pro capite Chriſtum ut Deum, vel prout habet pro capite Chriſtum ut hominem:

Christus ergo ut homo est membrum Ecclesiæ, ut habentis caput Deum, non autem est membrum Ecclesiæ, ut habentis pro capite Christum ut hominem. Et ratio quam D. Thomas ibi assignat, est quia membrum dicit dependentiam à corpore: Christus autem, ut homo, nihil recipit ab aliis Ecclesiæ membris, bene tamen à Deo, & ideò non potest dici membrum Ecclesiæ, ut habet pro capite Christum ut hominem, bene tamen ut habet pro capite Christum ut Deum. Unde quando Apostolus 1. ad Corinth. 12. ait: *Vos estis corpus Christi, & membra de membro*, si ly *de membro* referatur ad Christum, hoc intelligendum est de Ecclesia, non ut habente pro capite Christum ut hominem, sed quatenus habet pro capite Christum ut Deum. Dixi, si hoc referatur ad Christum, nam idem S. Doctor super hunc locum Apostoli, lectione 3. alias illius expositiones tradit, quæ ibidem videri possunt.

7. Ex his ergo patet, Christum meritò dici caput Ecclesiæ morale & mysticum, per analogiam ad caput naturale corporis animalium. Quod si quæras, an etiam cor Ecclesiæ dici possit, quia ut cor influit vitam in cætera membra corporis viventis, sic Christus in membra Ecclesiæ? Respondet S. Thomas hîc art 1. ad 3. quòd *caput habet manifestam eminentiam respectu cæterorum exteriorum membrorum: cor autem habet occultam quandam influentiam, & ideò cordi comparatur Spiritus Sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat & unit: capiti verò comparatur Christus secundùm visibilem naturam, secundùm quam homo hominibus visibiliter præfertur.*

8. Patet etiam ex dictis, quod licèt B. Virgo omnes justos in sanctitate excedat, tamen Ecclesiæ caput dici nequit: etenim caput Ecclesiæ, secundùm Patrum doctrinam & consuetum modum loquendi, non solùm dicit plenitudinem & abundantiam gratiæ, sed etiam influxum meritorium de condigno, quem B. Virgo in Ecclesiæ membra non habuit, & ideò non caput, sed collum Ecclesiæ dicitur, quia Christo capiti conjunctior est.

ARTICVLVS II.

Vtrum Christus sit actu caput hominum viatorum, in statu peccati vel infidelitatis existentium?

9. DIxi *actu caput*, quia certum est, Christum esse caput in potentia omnium hominum in statu viæ existentium, etsi peccatores, vel infideles sint; cùm enim omnes homines, quandiu in hac vita mortali degunt, salvari & justificari possint, influxum gratiæ à Christo ut capite totius Ecclesiæ possunt recipere, subindeque dici illius membra in potentia. Unde S. Thomas hîc art. 3. ad 1. *Illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia: quæ quidem potentia in duobus fundatur, primò quidem & principaliter, in virtute Christi, quæ est sufficiens ad salutem totius humani generis, secundariò in arbitrij libertate.* Unde inter caput naturale & mysticum, Christum, discrimen intercedit, quòd caput naturale non habet vim progignendi sibi membrum, sed tantùm conservandi & vitaliter movendi per continuum influxum vitalium spirituum, subindeque nullo modo habet rationem capitis respectu membri aridi vel abscissi. Christus autem, ut mysticum caput, non solùm habet virtutem conservandi & vitaliter movendi motu vitæ supernaturalis membra sibi actu conjuncta, sed etiam procreandi sibi alia membra, potentiâ sibi conjuncta; atque adeò potest dici caput in potentia omnium hominum in statu viæ existentium, etsi peccatores vel infideles sint. Dixi hominum *in statu viæ existentium*, quia Christus nec actu nec potentiâ caput damnatorum dici potest: nam ut aliquis actu vel potentiâ sit membrum Christi, requiritur quod ipsi uniatur vel uniri possit per fidem: Sed damnati nec habent fidem, nec illam habere possunt, ut in Tractatu de Fide ostendimus: Ergo nec actu, nec potentiâ, possunt dici membra Christi, nec Christus eorum caput. Addidi, *in statu peccati*, quia apud Catholicos certum & indubitatum est, Christum actu esse caput omnium hominum existentiũ in gratia, quamvis eam sint amissuri, sive prædestinati sint, sive reprobi: nam homo existens in gratia, est Christo unitus per fidem & charitatem, & recipit vitam supernaturalem ab illo: Sed nihil aliud ad rationem membri requiritur: Ergo Christus est caput omnium existentium in gratia, sive prædestinati sint, sive reprobi, ut in Concilio Constantiensi sess. 15. contra Wiclefum definitum est. Duo ergo solùm vertuntur in controversiam. Primum est, an Christus sit actu caput non solùm justorum, sed etiam omnium fidelium, etsi in statu peccati mortalis existant? Secundum, an possit etiam dici caput infidelium baptizatorum, vel hæreticorum, quorum hæresis est occulta?

Disp. 8. art. 2.

§. I.

Vtraque difficultas resolvitur.

10. DIco primò: Christus est actu caput fidelium, etiam in mortali existentium: non perfectè & simpliciter, sed imperfectè & secundùm quid. Est contra Cardinalem à Turrecremata lib. 1. suæ Summæ cap. 8. ad 7. & contra Melchiorem Canũ lib 4. de locis Theologicis cap. ultimo ad 9. qui docent peccatores fideles esse quidem partes Ecclesiæ, sed non Ecclesiæ membra, nec per consequens Christi, qui est ipsius caput.

11. Nostra tamen conclusio est D. Thomæ hîc art. 3. in corp. ubi ait: *Christus est caput omnium hominum, sed secundùm diversos gradus. Primò enim & principaliter est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam, secundò eorum qui actu uniuntur sibi per charitatem, tertiò eorum, qui actu uniuntur sibi per fidem.* Ergo ex D. Thoma habentes tantùm fidem, actu sunt membra Christi, & per consequens Christus est actu caput fidelium etiam in mortali existentium.

12. Ratio etiam id suadet: Fideles enim, etsi in mortali existant, actu influxum Christi capitis participant, habent enim fidem ex meritis Christi: Ergo Christus est actu caput illorum.

Confirmatur: Christus est actu caput omnium actu pertinentium ad Ecclesiam: Sed omnes fideles, etiam illi qui in peccato mortali existunt, actu pertinent ad Ecclesiam: Ergo Christus est actu caput omnium fidelium, etiam in peccato mortali existentium. Major est certa, cùm enim Christus sit caput Ecclesiæ (ut ostendimus articulo præcedenti) actu est caput omnium ad Ecclesiam pertinentium. Minor verò demonstratur à Theologis in Tractatu de Fide, potestque breviter suaderi. Primò ex Scriptura: nam Matth. 25. comparatur Ecclesia decem Virginibus, quarum quinque erãt fatuæ, & sine oleo charitatis. Matth. 3. compara-

tur areæ in qua ſimul cum tritico paleæ comburendæ inveniuntur. Et cap. 13. comparatur ſagenę miſſæ in mare, in qua piſces boni & mali congregantur: Ergo ad Eccleſiam actu pertinent omnes fideles, ſive ſint juſti, ſive peccatores.

Secundò, Eccleſia definitur à Theologis, ex Nicolao Pontifice, *Collectio fidelium*: Sed per fidem informem, actu conſtituitur homo ſub hujuſmodi collectione: Ergo efficitur actuale mẽbrũ Eccleſię.

Tertiò, Per id homo actu ponitur intra Eccleſiã, per quod actu unitur cum aliis Eccleſiæ partibus, in aliquo uno credito, aut amato: Sed per fidẽ, etſi informẽ, actu unitur in uno credito, cũ aliis Eccleſiæ partibus: Ergo actu intra Eccleſiã conſtituitur.

13. Quod autem fideles in mortali exiſtentes, non perfectè & ſimpliciter, ſed imperfectè tantùm & ſecundùm quid, ſint membra Chriſti (ut in ſecunda parte concluſionis aſſeritur) manifeſtum eſt: tum quia exiſtens in peccato mortali, eſt ſimpliciter membrum diaboli: tum etiam quia ad rationem membri perfecti, perfecta unio cum Chriſto requiritur, & perfecta participatio vitæ ſpiritualis: Sed fidelis in mortali exiſtens, non unitur Chriſto perfectè, nec perfectè ab illo ſpiritualem vitam participat: Ergo non eſt perfectè membrum Chriſti, ſed imperfectè tantùm & ſecundùm quid. Unde S. Thomas hîc art. 3. ad 2. loquens de his qui ſunt in peccato mortali, dicit quod *non ſunt membra Chriſti actualiter, ſed potentialiter, niſi fortè imperfectè, per fidem informem, quæ unit Chriſto ſecundùm quid, & non ſimpliciter, ut ſcilicet per Chriſtum homo conſequatur vitam gratiæ, fides enim ſine operibus mortua eſt, ut dicitur Jacobi 2. Percipiunt tamen tales à Chriſto quendam actum vitæ, qui eſt credere, ſicut ſi membrum mortificatum moveatur aliqualiter ab homine.* Quibus verbis S. Doctor utramque noſtræ concluſionis partem & docuit & probavit.

14. Dico ſecundò: Chriſtus non eſt actu caput hæreticorum, licèt baptizati ſint, vel hæretici occulti. Eſt contra Cajetanum tomo 1. opuſculorum, Tractatu 1. cap. 22. ubi docet characterem baptiſmalem ſufficere ad conſtituendum hominem mẽbrum Chriſti & Eccleſiæ, & contra Bellarminum lib. 3. de Eccleſia militante, cap. 10. aſſerentem hæreticum occultum ad Eccleſiam pertinere, ſubindeque membrum Chriſti exiſtere.

15. Probatur tamen primò noſtra concluſio ex D. Thoma hîc art. 3. in corpore, ubi recenſens eos quorum Chriſtus eſt actu caput, illos ad tres tantùm claſſes reducit; ait enim quod *Chriſtus primò & principaliter eſt caput eorum qui actu uniuntur ſibi per gloriam, ſecundò eorum qui actu uniuntur ſibi per charitatem, tertiò eorum qui actu uniuntur ſibi per fidem.* Sed hæretici, licèt ſint baptizati, vel eorum hæreſis ſit occulta, nullo ex his tribus modis Chriſto uniuntur, ut patet de primo & ſecundo modo, & de tertio etiam manifeſtum eſt; hæretici enim, licèt ſint baptizati, vel eorum hæreſis ſit occulta, carent fide infusâ & ſupernaturali, & re vera ſunt infideles: Ergo Chriſtus non eſt actu illorum caput.

16. Probatur ſecundò: Ut Chriſtus ſit actu caput aliquorum, debet aliquid in eos influere ad vitam ſupernaturalem animę pertinens: Sed Chriſtus nihil ad vitam ſupernaturalem pertinens influit in hæreticos, etſi illi ſint baptizati, aut eorum hæreſis ſit occulta: Ergo non poteſt dici actu caput illorum: Major patet, nam de ratione capitis non ſolùm eſt ſuperioritas, ſed etiam influxus vitalis in membra ſibi conjuncta. Minor verò ſuadetur: Initium vitæ ſpiritualis animæ eſt fides, ejus verò perfectio eſt charitas: Sed Chriſtus nec fidem nec charitatem influit in hæreticos, quamvis ſint baptizati, & eorum hæreſis ſit occulta: Ergo in eos nihil influit ad vitam ſupernaturalem animæ pertinens, nullumque influxum vitalem in eos habet.

17. Probatur tertiò: Chriſtus non eſt caput actu illorum qui ſunt extra Eccleſiam: Sed hæretici, etſi baptizati ſint, aut eorum hæreſis ſit occulta, ſunt extra Eccleſiam: Ergo Chriſtus non eſt actu caput illorum, ſed ſolùm in potentia, quatenus poſſunt converti, & per fidem ad Eccleſiam redire. Major patet, Minor verò in qua eſt difficultas, multipliciter ſuadetur. Primò ex Auguſtino lib. de unitate Eccleſiæ cap. ultimo, ubi ſic ait: *Multi tales* (ſcilicet hæretici) *ſunt in ſacramentorum communione cum Eccleſia, & tamen jam non ſunt in Eccleſia.* Ergo hæretici, licèt ſint baptizati, aut eorum hæreſis ſit occulta, non ſunt de Eccleſia.

Secundò, Vera Eccleſia eſt congregatio verè fidelium: Sed hæreticus, licèt ſit baptizatus, aut ejus hæreſis occulta, verè fidelis non eſt: Ergo ad veram Eccleſiam non pertinet.

Tertiò, Hæreticus, licèt ſit baptizatus, vel ejus hæreſis occulta, caret fide ſupernaturali & infusâ, cùm illa per hæreſim deſtruatur: Sed carens fide, non eſt pars Eccleſiæ, nam fides eſt fundamentum Eccleſiæ, ad Epheſ. 2. *Superædificati ſupra fundamentum Apoſtolorum*, id eſt ſupra illorum fidem, Matth. 16. *Super hanc petram ædificabo Eccleſiam meam*, id eſt ſupra fidem Petri. Ad Coloſ. 1. *Si tamen permanetis in fide fundati*: Ergo hæreticus, licèt ſit baptizatus, vel ejus hæreſis occulta, non pertinet ad Eccleſiam.

Quartò, Omnis pars Eccleſiæ, ſub illa ut una continetur: Sed hæreticus, eſto ſit baptizatus, vel ejus hæreſis occulta, non pertinet ad Eccleſiæ unitatem: Ergo Eccleſiæ pars dici nequit. Major patet, Minor probatur ex D. Thoma in 3. diſt. 13. quæſt. 2. art. 2. quæſtiunc. 2. in corp. ubi docet quod unitas Eccleſiæ triplex eſt; materialis ſcilicet, quæ ſumitur à fide, per convenientiam in uno credito; formalis, quæ præſtatur à charitate per convenientiam in uno ſuper omnia dilecto; & completiva, deſumpta à Spiritu Sancto omnia replente & complente: Sed hæreticus, licèt baptizatus ſit, vel ejus hæreſis occulta, ad nullam ex his unitatibus pertinet, cùm fide & charitate careat, ſubindeque Spiritus Sanctus ejus animam non inhabitet: Ergo non eſt pars Eccleſiæ.

Denique, Non vivens vitâ ſupernaturali, ſaltem imperfectâ, pars corporis vitâ ſupernaturali viventis eſſe non poteſt; unde membrum mortuũ, pars corporis vivi non eſt, etſi talis appareat: Sed hæreticus, etſi ſit baptizatus, vel ejus hæreſis occulta, vitâ ſupernaturali, etiam imperfectâ, non vivit, cùm primum initium vitæ ſupernaturalis ſit fides: Ergo licèt exteriùs pars corporis Eccleſiaſtici appareat, verè tamen pars Eccleſiæ non eſt.

§. II.

Solvuntur objectiones.

18. OBjicies primò contra primam concluſionẽ: Chriſtus non eſt actu caput eorum qui non ſunt partes, aut membra Eccleſiæ: Sed homo in mortali exiſtens, etſi fidelis ſit, non pertinet ad Eccleſiam, nec eſt pars aut membrum illius: Ergo Chriſtus non eſt actu caput illius. Major patet ex ſuprà dictis, Minor verò probatur primò ex SS. Patribus, qui paſſim affirmãt peccatores non per-

tinere ad Eccleſiam. Ita Cyprianus Epiſt. ad Magnum, Hieronymus ad Epheſ. 5. explicans illud. *ſine macula & ruga*, Auguſtinus lib. 1. contra Petilian. cap. ultimo, lib. 2. contra Creſconium cap. 21. lib. de unitate Eccleſiæ cap. 12. lib. 4. de baptiſmo contra Donatiſtas cap. 3. & pluribus aliis in locis.

19. Secundò, Eccleſia in Symbolo Apoſtolorum dicitur *ſancta*, & Cantic. 4. *tota pulchra*, & *ſine macula*: Sed ſi peccatores contineret, ſancta dici non poſſet, nec tota pulchra, & ſine macula: Ergo peccatores non pertinent ad Eccleſiam, nec ejus partes aut membra dici poſſunt.

20. Tertio, Peccatores ſunt membra Babylonicæ civitatis, cujus caput eſt diabolus: Ergo non ſunt partes, aut membra civitatis Jeruſalem, id eſt Eccleſiæ, quæ per Jeruſalem typicè deſignatur. Conſequentia patet, Antecedens probatur ex Auguſtino 14. de civit. Dei cap. 28. ubi docet quod ſicut amor Dei uſque ad contemptum ſui, ædificat civitatem Jeruſalem; ita amor ſui uſque ad contemptum Dei, ædificat civitatem Babylonis: Sed fideles in mortali exiſtentes, non diligunt Deum uſque ad contemptum ſui, ſed ſeipſos uſque ad contemptum Dei: Ergo non ſunt cives Jeruſalem, ſed Babylonis.

21. Quartò, Ad rationem membri corporis vivi, non ſufficit eſſe partem illius, ſed inſuper requiritur quod vivat vitâ totius: nam capilli, ungues, ſanguis, & humores, ex quibus humanum corpus componitur, etſi ſint partes illius, & informentur ab anima, ut communiter docent Thomiſtæ, non tamen ſunt, nec vocantur humani corporis membra, quia nimirum non vivunt vitâ ſenſitivâ totius: Sed peccatores fideles non vivunt vitâ gratiæ, quâ vivit Eccleſia: Ergo membra illius dici nequeunt.

22. Denique, Membra alicujus corporis nequeunt adinvicem eſſe contraria: Sed juſti & peccatores inter ſe contrariantur; ut enim dicitur Eccleſiaſtici 33. *Contra malum bonum eſt, & contra mortem vita, ſic, & contra virum juſtum peccator*: Ergo peccator Eccleſiæ membrum eſſe nequit.

23. Reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem, ad cujus primam probationem dicendum, SS. Patres citatos, vel loquì de membris Eccleſiæ vivis, & ſic verum eſt ſolos juſtos ad Eccleſiam pertinere. Vel malorum nomine intelligere infideles. Vel denique loqui de Eccleſia, non ut eſt congregatio fidelium; qualiter omnes ſive juſtos ſive injuſtos cõplectitur, ſed ut eſt congregatio juſtorũ: quas duas Eccleſiæ acceptiones tradit Hieronymus in commentarijs Epiſtolæ ad Galatas.

24. Ad ſecundam dicendum, Eccleſiam dici ſanctam, non quòd omnia membra ex quibus conſtat ſancta ſint, ſed ob puritatem fidei, ſeu immunitatem ab omni errore in doctrina quam profitetur; & quia eſt ſanguine agni tincta & reſperſa, totaque divino cultui mancipata denique ſancta dicitur à principaliori parte, ſcilicet à ſanctis ex quibus principaliter conſtituitur. Appellatur verò tota pulchra, & ſine macula, non pro ſtatu vitæ præſentis, ſed beatitudinis, ut docet D. Thomas hîc art. 3. ad 2. ubi ſic ait: *Eſſe Eccleſiam glorioſum non habentem maculam neque rugam, eſt ultimus finis ad quem perducimur per paſſionem Chriſti; unde hoc erit in ſtatu patriæ, non autem in ſtatu viæ, in quo ſi dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipſos ſeducimus, ut dicitur 1. Ioan. 1.*

25. Ad tertiam, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam: nam ſecundùm diverſas rationes benè poteſt aliquis diverſarum civitatum eſſe civis; maximè ſi ad unam ſimpliciter & perfectè pertineat, & ad alteram imperfectè & ſecundùm quid, ut hîc contingit: nam fidelis peccator, ratione culpæ eſt membrum diaboli, & civis Babylonis, & hoc habet ſimpliciter; ratione verò fidei, eſt imperfectè ac ſecundùm quid membrum Chriſti & Eccleſiæ, ac civis Jeroſolymæ.

26. Ad quartam dicendum, de ratione membri perfecti eſſe quod vivat actu vitâ perfectâ totius, ſed ad rationem membri imperfecti ſufficere quod vivat in actu vitâ imperfectâ, & in potentia vitâ perfectâ totius: unde quia hoc convenit fideli in mortali exiſtenti, membrum Eccleſiæ imperfectum dici poteſt.

27. Ad ultimam reſpondeo, Majorem eſſe veram de membris corporis naturalis, falſam autem de membris corporis politici, ad hoc enim ſufficit quod in aliquibus conveniant, licèt in alijs diſſideant: unde ut fideles peccatores membra Eccleſiæ dici poſſint, ſufficit ut cum juſtis in fide conveniant, licèt in charitate non concordent.

28. Objicies ſecundò cum Cajetano contra ſecundam concluſionem: Character baptiſmalis ſufficit ad conſtituendum membrum Chriſti & Eccleſiæ: Sed infideles baptizati retinent characterem baptiſmi: Ergo ſunt membra Chriſti & Eccleſiæ, ſubindeque Chriſtus eſt actu illorum caput. Major probatur: Recipiens influxum ſupernaturalem à Chriſto, eſt membrum Chriſti & Eccleſiæ: Sed ratione characteris recipit hæreticus influxum ſupernaturalem à Chriſto: Ergo ratione illius efficitur membrum Chriſti. Unde Innocentius III. cap. *Veniens* de Preſbytero non baptizato, ait non ſolùm per ſacramentum fidei, ſed etiam perfidem ſacramenti, nos effici membra Chriſti.

29. Confirmatur: Retinens characterem baptiſmi punitur ab Eccleſia propter infidelitatem: Sed puniri ab Eccleſia non poſſet, niſi ex vi characteris baptiſmi eſſet membrum Chriſti & Eccleſiæ, nam ad Eccleſiam de his quæ extra ipſam ſunt, non pertinet judicare, ut docet Apoſtolus 1. ad Corint. 5. Ergo habens characterem baptiſmi, eſt membrum Chriſti & Eccleſiæ, quamvis habitu fidei careat.

30. Ad objectionem reſpondeo, negando Majorem, ad cujus probationem, diſtinguo Majorem. Recipiens influxum ſupernaturalem à Chriſto, eſt membrum Chriſti & Eccleſiæ, ſi talis influxus vitalis ſit, & uniens Chriſto & Eccleſiæ in aliquo uno credito vel amato, concedo Majorem. Si talis influxus illas conditiones non habeat, nego Majorem. Unde cùm ratione characteris baptiſmalis hæreticus non vivat ſupernaturaliter, nec uniatur alijs partibus Eccleſiæ in aliquo uno credito vel amato, membrum Chriſti & Eccleſiæ non fit. Et ſi hoc argumentum convinceret, probaret hæreticos in inferno exiſtentes, membra Chriſti & Eccleſiæ eſſe, cùm in inferno characterem baptiſmalem retineant; quod licèt Cajetanus admittat, eſt tamen expreſsè contra D. Thomam hîc art. 3. aſſerentem reprobos ex hoc ſæculo recedentes, totaliter deſinere eſſe membra Chriſti.

31. Ad Innocentium dicendum, vel illum non ex propria, ſed ex aliorum loqui ſententia, ut multis oſtendit Aravius hîc art. 3. Vel ſolùm ſignificare voluiſſe, per ſacramentum baptiſmi nos effici membra Chriſti, ſicut per ipſum dicimur ſpiritualiter generari: unde ſicut ex hoc inferre non licet, baptiſmum ſine gratia homines ſpiritualiter regenerare; ita nec licet colligere, characterem baptiſmi ſine fide membrum Chriſti efficere.

Ad

52. Ad confirmationem verò, conceſſa Majori, nego Minorem: nam ut aliquis ab Eccleſia puniatur, ſufficit quod debitum habeat pertinendi ad Eccleſiam, & contra ipſam ut illius ſubditus deliquerit. A

53. Objicies tertiò cum Bellarmino: Pontifex in occultam hæreſim lapſus, adhuc eſt Eccleſiæ membrum: Sed Chriſtus eſt actu caput omnium membrorum Eccleſiæ: Ergo eſt actu caput Pontificis in occultam hæreſim lapſi, & conſequenter etiam aliorum hæreticorum occultorum. Major in qua eſt difficultas probatur. Pontifex in occultam hæreſim lapſus, non deponitur ipſo facto à Pontificia dignitate, ſed Eccleſiæ caput poſt hæreſim perſeverat, ut docent Cajetanus tomo 1. opuſcul. Tract. 1. cap. 19. Soto in 4. diſt. 22. qu. 2. art. 2. Cano lib. 4. de locis cap. ultimo, Suarez Tract. de fide diſp. 10. ſect. 6. & jam communiter Theologi: Ergo Pontifex in occultam hæreſim lapſus, eſt Eccleſiaſtici corporis membrum. B

54. Reſpondeo primò hoc argumentum poſſe in Bellarminum facilè retorqueri, Authores enim docentes Papam hæreticum non deponi ipſo facto à Pontificia dignitate, non ſolùm id aſſerunt de hæreſi occulta, ſed etiam de hæreſi publica; & tamen Bellarminus hæreticum publicum extra Eccleſiam eſſe fatetur.

55. Reſpondeo ſecundò, negando Majorem, ad cujus probationem, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam: caput enim Eccleſiæ conſtituitur per juriſdictionem & influxum in alios; membrum autem per receptionem influxûs in ſe, quo ſupernaturaliter vivat: unde quia Pontifex in occultam hæreſim lapſus, adhuc retinet ſupra Eccleſiam juriſdictionem, veram rationem capitis Eccleſiæ retinet; quia tamen verè non vivit ſupernaturali vitâ charitatis, vel fidei, Chriſti & Eccleſiæ membrum dici non poteſt. C

56. Dices: Repugnat eſſe caput alicujus corporis, & non eſſe membrum illius, cùm caput ſit præcipuum corporis membrum: Ergo ſi Pontifex in occultam hæreſim lapſus, adhuc ſit caput Eccleſiæ, erit etiam membrum illius. D

Reſpondeo hoc repugnare quidem reſpectu capitis phyſici & naturalis, non tamen reſpectu capitis moralis & politici; ut patet in Chriſto, qui (ut articulo præcedenti dicebamus) eſt caput myſticum Eccleſiæ, & tamen non poteſt dici illius membrum. Ratio autem diſcriminis inter caput naturale & morale eſt, quia caput naturale non poteſt in alia membra influere, niſi informetur ab anima, & vitæ influxum ab ipſa recipiat: caput autem morale, & politicum, ſeu Eccleſiaſticum, poteſt juriſdictionem & imperium erga membra Eccleſiæ exercere, quamvis à forma vel anima Eccleſiæ, id eſt fide & charitate, non informetur.

§. III.

Corollarium notatu dignum.

57. EX dictis colligitur primò, Chriſtum eſſe quidem caput omnium hominum, non tamen eodem modo, ſed diverſimodè, ſecundùm diverſos gradus & modos quibus ipſi ut gratiæ authori conjunguntur. Primus eſt eorum qui per gloriam Chriſto conjunguntur, ut comprehenſores in patria. Secundus, juſtorum qui per charitatem viæ ei adhærent, & quibus vitam gratiæ communicat. Tertius, eorum qui per ſolam fidem informem illi ut ſuo capiti uniuntur, quales ſunt fideles in peccato mortali exiſtentes. Quartus, eorum qui ei non conjunguntur actu, ſed poteſtate tantùm, ad actum tamen aliquando reducenda: quales ſunt illi qui inter Gentiles prædeſtinati ſunt, ſubindeque ad fidem & gratiam aliquando revocandi. Quintus, eorum qui in potentia tantùm Chriſto uniuntur, ad actum tamen nunquam revocanda, ſicut Pagani qui prædeſtinati non ſunt. Et horum omnium Chriſtus vocari poteſt caput, quia ei uniuntur, ſaltem in potentia; in quo diſtinguntur à damnatis, qui cùm pœnitentiæ & reſipiſcentiæ ſint incapaces, neque actu, neque poteſtate dici poſſunt membra Chriſti. Ita S. Thomas hîc art. 3. in corpore. An verò Chriſtus ut homo, non ſolùm hominum, ſed etiam Angelorum caput dici poſſit, articulo ſequenti patebit. E

58. Colligitur ſecundò, Chriſtum eſſe caput non ſolùm fidelium, qui poſt ejus adventum vixerunt, ſed etiam antiquorum Patrum qui fuerunt in lege naturæ, vel in lege ſcripta; nam illi influxum gratiæ à Chriſto venturo receperunt, & fide Incarnationis Chriſti venturi juſtificati ſunt. Nec obſtat quod ante Chriſtum fuerint; ut enim egregiè diſcurrit Auguſtinus: *Ejus Eccleſiæ membra erant etiam illi ſancti, quamvis in hac vita fuerint antequam ſecundùm carnem Chriſtus Dominus naſceretur. Ipſe enim unigenitus Dei filius, Verbum Patris, æquale & coæternum Patri, per quod facta ſunt omnia, homo propter nos factus eſt, ut totius Eccleſiæ, tanquam totius corporis, caput eſſet. Sed ſicut totus homo, dum naſcitur, etiam ſi manum in naſcendo præmittat, tamen univerſo corpori ſub capite conjuncta & compacta eſt: quemadmodum etiam nonnulli ex ipſis Patriarchis, ad hujus ipſius rei ſignum, manu præmiſſâ nati ſunt: ita omnes ſancti, qui ante Domini noſtri Jeſu Chriſti nativitatem in terris fuerunt, quamvis ante nati ſint, tamen univerſo corpori, cujus ille caput eſt, ſub capite cohæſerunt.*

59. Colligitur tertiò cum S. Thoma hîc art. 2. Chriſtum eſſe caput hominum, non ſolùm quoad animas, ſed etiam quantùm ad corpora; nam in reſurrectione influet in ea gloriam accidentalem, quatuor ſcilicet dotes glorioſas, quas in Tractatu de beatitudine expoſuimus, aliaque dona ſupernaturalia, ut docet Apoſtolus ad Philipp. 3. dicens quod Chriſtus *reformabit corpus humilitatis noſtræ, configuratum corpori claritatis ſuæ.* *Diſp. 5. art. 2.*

ARTICULUS III.

An Chriſtus ut homo, non ſolùm hominum, ſed etiam Angelorum caput dici poſſit?

60. PArtem negantem tenent Gabriel, Altiſiodorenſis, & alij antiqui Theologi, quos refert Vazquez hîc diſp. 48. cap. 3. & ſequitur Soto in 4. diſt. 49 quæſt. 4. art. 2. Sententia tamen affirmans communis eſt inter Theologos, eamque adeò certam exiſtimant Lorca & Vazquez, ut primus aſſerat eam ſine temeritate negari non poſſe, ſecundus verò dicat, de illa jam amplius dubitari non licere.

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

61. DIco igitur: Chriſtus, inquantum homo, eſt caput Angelorum, licèt non ita perfectè ſicuti hominum. Ita D. Thomas in 3. diſt. 13. quæſt. 2. art. 2. quæſtiunc. 1. in corp. ubi ait in terminis, quod Chriſtus ut homo eſt caput Angelo-

rum, quamvis non ita propriè, nec eodem modo, sicut hominum.

41. Prima pars hujus conclusionis apertissimè ex Scriptura colligitur, ait enim Apostolus ad Coloss. 2. Christum esse caput omnis Principatûs & Potestatis: loquitur verò de Christo ut homo est, dicit enim, *In Christo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter, & estis in illo repleti, qui est caput omnis Principatûs & Potestatis.* Manifestum est autem, quod plenitudo divinitatis non habitat in Christo, secundùm divinam naturam, sed secundùm humanam; unde & subdit Apostolus: *In quo & resurrexistis per fidem operationis Dei, qui suscitavit illũ à mortuis.* Resurrectio autem solũ convenit Christo ut homo est; Ergo &c.

42. Probatur secundò eadem pars ratione S. Doctoris hîc art. 4. Unius corporis unum caput esse oportet, ut ex naturalibus & politicis constat: Sed Ecclesia prout ex Angelis & hominibus constituitur, est unum corpus mysticum, unaque spiritualis civitas, una Jerusalem, & Christus inquantum homo, est caput hominum, ut ex suprà dictis patet: Ergo pariter inquantum homo est caput Angelorum. Minor in qua est difficultas ostenditur primò ex parabola de pastore & ovibus Lucæ 15. in qua asseritur unum esse ovile ad quod pertinent nonaginta novem oves relictæ in deserto, quibus significatur Angelorum multitudo, & ovis perdita quam Pastor quærebat, scilicet genus humanum.

43. Secundò ratione: Ecclesia ut ex Angelis & hominibus constituta, facit multitudinem secundùm diversos actus & diversa officia ordinatam in unum finem, qui est possessio æternæ gloriæ; ad eam quippe ordinantur, & secundùm varia officia laborant Angeli & homines: Ergo facit unum corpus mysticum. Consequentia patet, nam dicitur unum corpus multitudo ordinata in unum finem, secundùm diversos actus & diversa officia, ut constat in omni corpore politico.

44. Confirmatur: Forma constitutiva Ecclesiæ, scilicet lumen gloriæ in patria, & in statu viæ fides, una est in Angelis & hominibus: Sed ubi est una forma constituens, unum est constitutũ: Ergo una est Ecclesia prout ex Angelis & hominibus cõstat.

45. Probatur tertiò eadem pars: Christus ut homo habet non solùm in ordine ad homines, sed etiam per respectum ad Angelos, quidquid requiritur ad rationem capitis mystici: Ergo est caput non solùm hominum, sed etiam Angelorum. Consequentia patet, probatur Antecedens. Ad rationem capitis, tam naturalis, quàm politici, tria solùm requiruntur; nimirum quod sit prius seu superius ad ea quorum dicitur caput, quod ea excedat in perfectione, & quod habeat vim influendi in illa per ordinem ad unum eorum finem: Sed Christus ut homo habet illa tria, per respectum non solùm ad homines, sed etiam ad Angelos: Ergo habet quidquid requiritur ad rationem capitis mystici illorum. Minor probatur, & in primis cùm ratione unionis hypostaticæ, humanitas Christi propinquiùs se habeat ad Deum, perfectiùsque participet dona ejus, quàm Angeli, manifestum est, quod habet inquantum homo respectu eorum duas priores conditiones requisitas ad rationem capitis, nẽpe esse superius & perfectius.

46. Quoad tertium verò, nempe rationem influxûs in unum finem, eum non deesse Christo ut homini, etiam per respectum ad Angelos, inde manifestè deducitur, quòd de influentia humanitatis Christi in ordine ad gloriam, non solùm hominum, sed etiam Angeli accipiant; meruit enim Christus Angelis gloriam, si non essentialem, sicut hominibus, de quo articulo sequenti, saltem accidentalem, nempe gaudium illud quod percipiunt ex reparatione sedium suarum in felicitate æterna, à Lucifero & aliis Angelis apostatis desertarum. Plura etiam gratiarum charismata Angelis Christus communicat putà eos illuminando, & plura supernaturalia mysteria revelando. Unde docet Dionysius cap. 7. de cœlesti Hierarchia, in Ascensione Dominica Angelos fuisse à Christo illuminatos de mysterio Incarnationis, quod antea valde confusè cognoscebant, dum illi interrogationi ab Angelis factæ satisfecit: *Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra?* Christus respondit: *Ego qui loquor justitiam, & propugnator sum ad salvandum.* Verba Dionysij sunt ista: *Hoc igitur manifestè declarant Theologi, inferiores substantiarum cœlestium Ordines, à sublimioribus, ut consentanea ratio postulat, deificarum operationum scientias perdoceri: quæ autem supra omnes eminent, ab ipsa Principe Divinitate, quantùm fas est, illustrationibus initiari. Etenim nonnullas illarum referunt à prioribus discentes, Dominum illum esse cœlestium Virtutum, & Regem gloriæ, qui, ut hominem decebat, in cœlum assumptus est; alias verò Jesum ipsum percontantes, & divinæ pro nobis operationis scientiam discere cupientes: quas ipsemet Jesus per se, nullo interposito, sacris notionibus imbuit; & primariâ communicatione benignæ suæ in homines efficientiæ notitiam impertit.* Idem probat D. Hieronymus super cap. 3. ad Ephesios ex illis verbis Apostoli: *Ut innotescat principatibus & potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.* Quod ideò dictum putat, quia per caput Ecclesiæ, scilicet per Christum, & etiam per Apostolos, illuminati sunt Angeli, ut plura gratiæ mysteria cognoscerent, quæ antea valde confusè & obscurè cognoscebant.

Dices: præter tres illas conditiones, ad rationem capitis quartam requiri, nempe convenientiam in natura, quæ non convenit Christo ut homini respectu Angelorum, subindeque ipsum non posse propriè dici illorum caput. 47.

Hoc est præcipuum adversæ sententiæ fundamentum, quod facilè convelli potest: Primò quia ex hoc sequeretur, Christum ut Deum non esse Angelorum caput, quod tamen Adversarij non admittunt. Sequela patet, nam Christus, inquantum Deus, plus distat à natura Angelica, quàm inquantum homo.

Secundò, Ad rationem capitis sufficit convenientia generica inter caput & membra in seipsis, & convenientia specifica illorum quatenus ordinantur ad finem: Sed Christus ut homo & Angeli in seipsis conveniunt genericè, & in ordine ad finem conveniunt specificè; gratia enim & gloria hominum, sunt ejusdem speciei cum gratia & gloria Angelorum: Ergo ex defectu convenientiæ in natura, non est neganda Christo ratio capitis respectu Angelorum.

Ex his probata manet secunda conclusionis pars: nam Christus ut homo non est ita perfectè conformis in natura cum Angelis ac cum hominibus. Item influxus interior in Angelos, non est ita perfectus sicut in homines, cùm in Angelos non influat gratiam & gloriam essentialem, sicut in homines, ut ostendemus articulo sequenti: Ergo Christus non est ita propriè & perfectè caput Angelorum, sicuti hominum. 48.

49. Dices, Ex priori ratione ſequi Chriſtum inquantum Deum non ita perfectè eſſe caput Eccleſiæ, ſicut inquantum hominem, cùm non ita perfectè conveniat cum illa ſecundùm Deitatem, ſicut convenit ſecundùm humanitatem, quod videtur abſurdum.

50. Reſpondeo verum eſſe quod ex hac parte Chriſtus ut homo excedit, & perfectiori modo habet rationem capitis; cæterùm exceſſus iſte reſarcitur ex aliis, præſertim ex perfectiori modo influendi ratione divinitatis, ſcilicet authoritativè & principaliter, cùm ratione humanitatis, miniſterialiter tantùm & inſtrumentaliter, gratiam & gloriam in homines influat.

§. II.

Solvuntur objectiones.

51. OBjicies primò: D. Chryſoſtomus homil. 1. in Epiſt. ad Epheſ. explicans illud Apoſtoli: *In diſpenſationem plenitudinis temporum inſtaurare omnia in Chriſto*, ſic habet: *Angelis aliud dedit principium & hominibus: iis quidem id quod eſt ſecundùm carnem, illis autem Verbum.* Quorum verborum non alius ſenſus eſſe poteſt, niſi quod Chriſtus ſecundùm carnem, ſive inquantum homo, eſt principium ſive caput hominum: ſecundùm verò quod Deus, eſt principium ſive caput Angelorum: Ergo cenſet D. Chryſoſtomus, Chriſtum non ut hominem, ſed ſolùm ut Deum, eſſe caput Angelorum.

52. Reſpondeo intentum D. Chryſoſtomi loco citato, non eſſe quòd Chriſtus ut homo non ſit caput Angelorum, immediatè enim ante verba citata id affirmat, dicendo quod Deus unum omnibus poſuit caput ſecundùm carnem, nempe Chriſtum, & Angelis & hominibus; ſed ſolùm quod licèt Chriſtus, inquantum homo, ſit caput utriuſque naturæ & angelicæ & humanæ, non tamen ita propriè per ſuam humanitatem, quàm per ſuam divinitatem, exercet officium capitis, reſpectu Angelorum, benè tamen reſpectu hominum; quia ut homo non cauſat in Angelis, ſicut in hominibus, gratiam & gloriam eſſentialem, ſed duntaxat accidentalem, ut oſtendemus articulo ſequenti.

53. Objicies ſecundò: Illorum duntaxat Chriſtus eſt caput myſticum in quos habet influere ea dona quibus membra Eccleſiæ vel triumphantis vel militantis conſtituuntur: Sed ut homo non influit in Angelos ejuſmodi dona: Ergo ut homo non eſt illorum caput. Minor inde colligitur quòd forma conſtitutiva membri Eccleſiæ militantis, ſit fides ſecundùm ſuam ſubſtantiam conſiderata, triumphantis verò ſit viſio beatifica, etiam ſubſtantialiter ſumpta: Chriſtus autem ut homo non influat in Angelos neque fidem neque viſionem beatificam ſubſtantialiter conſideratam, ut conſtabit ex dicendis articulo ſequenti, ſed ſolùm aliqua earum accidentia. Major verò probatur: Ut Chriſtus ſit caput myſticum alicujus, non ſufficit quod influat in ipſum quodcumque donum ſupernaturale, aliàs enim eſſet actu caput infidelium, ſubindeque infideles ipſi actu exiſterent membra Eccleſiæ; quandoquidem illuſtrationes, & inſpirationes, aliaſque ejuſmodi gratias cum infidelitate compoſſibiles, à Chriſto ut homine recipiunt: Ergo requiritur, ad hoc ut Chriſtus inquantum homo dicatur caput alicujus, quod influat in illum formam conſtitutivam membri corporis quod eſt Eccleſia.

54. Reſpondeo negando Majorem, non enim eſt de ratione capitis myſtici, imò nec naturalis, quod influat in membra formam ſubſtantialem membri, ſed ſufficit quod habeat alium in ea influxum, ut patet in corpore noſtro; caput ſiquidem non influit in alia membra animam rationalem, ea ſubſtantialiter conſtituentem in ratione membri, ſed ſolùm motum interiorem ad exercendas uniuſcujuſque functiones neceſſarium. Ad probationem autem Majoris negatæ, dico quod ſi ille in quem Chriſtus actu influit aliquod donum, quodcumque illud ſit, exiſtat actu unitus aliis membris Eccleſiæ, ſicuti uniuntur de facto Angeli, mediante gloriâ & gratiâ habituali, Chriſtus eſt actu illius caput: infideles autem, licèt inſpirationes ex influxu Chriſti recipiant, non tamen actu, ſed ſolùm in potentia, ſunt uniti membris Eccleſiæ, quia initium talis unionis actualis eſt à fide, non verò ab auxiliis antecedentibus fidem, utpote diſponentibus ſolùm ad ejuſmodi unionem.

55. Inſtabis tamen: Chriſtus ut homo nullum habet influxum, etiam quoad gratiam & gloriam accidentalem, in Angelos: Ergo non eſt eorum caput. Probatur Antecedens: Illud ſolùm Chriſtus ut homo influit in alios, quod ipſis meruit: Sed non meruit Angelis gratiam & gloriam, etiam accidentalem; aliàs enim cùm omne Chriſti meritum fuerit conſummatum ipſius morte, poſſet dici Chriſtus aliquid meruiſſe Angelis ſuâ morte, ſubindeque pro ipſis mortuus: Ergo &c.

56. Reſpondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dico quod licèt ex eo quod meritum Chriſti fuerit ipſius morte conſummatum, ſequatur in noſtra doctrina, quod Chriſtus ſuâ morte meruerit Angelis gratiam & gloriam accidentalem, non tamen quod pro ipſis dici poſſit mortuus; aliàs enim cùm idem Chriſtus ſuâ morte ſimiliter meruerit ſibi gloriam ſui corporis, & exaltationem proprij nominis, ut colligunt communiter Theologi ex illo Lucæ 24. *Nonne hæc oportuit Chriſtum pati, & ita intrare in gloriam ſuam?* Et ex illo Philipp. 2. *Factus eſt obediens uſque ad mortem, propter quod Deus exaltavit illum* &c. Chriſtus dici poſſet pro ſe mortuus, quod tamen damnatum eſt in Epheſino can. 10. Licèt itaque Chriſtus ſuâ morte meruerit Angelis gratiam & gloriam accidentalem, non tamen ſequitur inde quod poſſit dici pro eis mortuus. Et ratio eſt, quia mors Chriſti non fuit decreta per ſe primò ex occaſione & motivo merendi Angelis talia dona, ſed tantùm ſecundariò & quaſi per accidens, primariò enim volita fuit duntaxat propter redemptionem hominis.

57. Objicies tertiò: Caput convenire debet in natura cum membris: Sed Chriſtus, inquantùm homo, in natura cum Angelis non convenit, ſed ſpecie differt ab illis: Ergo inquantum homo non eſt ipſorum caput.

58. Huic argumento patet ſolutio ex ſuprà dictis: reſpondetur enim quod licèt caput naturale debeat in natura ſpecifica cum membris convenire; ad rationem tamen capitis moralis, ſeu myſtici, ſufficit convenientia generica in natura; alioquin (ut ſuprà dicebamus) Deus, ſive Chriſtus ut Verbum Dei, non eſſet caput myſticum Angelorum & hominum: licèt autem Chriſtus ut homo non ſit ejuſdem naturæ ſpecificæ cum Angelis, benè tamen ejuſdem naturæ genericæ, quia convenit in gradu intellectuali cum ipſis.

59. Addo quod, in ordine ſupernaturali Angelus

& Christus ut homo sunt quodammodo ejusdem etiam specie naturæ, inquantum scilicet habent eandem specie participationem divinæ naturæ, in gratia habituali consistentem.

Objicies quartò: Christus inquantum homo eorum tantùm est caput, quorum est sponsus: Sed inquantum homo non est sponsus Angelorum, ut docet D. Thomas in 4. dist. 49. quæst. 4. art. 4. Ergo inquantum homo caput Angelorum non est.

60. Respondeo negando Majorem, nam inter sponsum & sponsam requiritur atoma convenientia in natura, ut ait S. Doctor loco citato: inter caput autem mysticum & membra, tanta convenientia non requiritur, sed sufficit convenientia generica in natura, ut in solutione præcedentis objectionis dicebamus.

61. Obiter tamen observandum est, quod licèt Christus ut homo non dicatur sponsus Angelorum ita propriè ut dicitur illorum caput, aliqualiter tamen sponsus illorum dicitur, ut docet D. Bernardus serm. 27. in Cantica, his verbis: *Cùm haberet sponsam inhærentem sibi à principio multitudinem Angelorum, placuit ei & de hominibus convocare Ecclesiam, atque unire illi quæ de cœlo est, ut sit sponsa una & sponsus unus.* Nec dissentit S. Thomas loco citato, nam ibidem in responsione ad 5. ita concludit: *Et sic convenientia quæ est inter Deum & Angelos, magis sufficit ad rationem capitis, quàm ad rationem sponsi.* Quibus verbis satis indicat ad utrumque aliquâ ratione sufficere.

§. III.

Duo corollaria notatu digna.

62. EX dictis hactenus collige, Christum ut hominem, fuisse caput morale primorum parentum, non tantùm post eorum lapsum, sed etiam in statu ipsorum innocentiæ: nam Christus influxit moraliter in primos parentes adhuc innocentes, sicut in Angelos, aliquam gratiam accidentalem, nimirum fidem in ipsum venturum, non quidem ut redemptorem, sed ut in consummatorem gloriæ, ut articulo sequenti §. 5. dicemus.

63. Colliges secundò contra Catharinum, Suarem, aliosque Recentiores, Christum ut hominem, non esse propriè caput creaturarum irrationalium. Nam ut antea dicebamus, de ratione capitis est ut aliquid in membra influat: Sed Christus, inquantum homo, nihil influit in creaturas irrationales: Ergo non est illarum caput. Major patet, Minor probatur. Id quod Christus inquantum homo in membra sua influit, vel debet esse donum gratiæ, vel ad ordinem supernaturalem pertinere; alioquin à Deo quidem ut authore naturæ, & consequenter ab ipso Christo ut est Deus oriretur, non autem à Christo ut homine; unde Augustinus Epist. 113. *Meruit nobis Christus ut justi essemus, non ut homines vel liberi essemus.* Quasi diceret, Christum dona quidem supernaturalia meruisse, non autem ea quæ ad ordinem naturalem pertinent: Sed omnia dona quæ creaturis irrationalibus communicantur, pertinent ad ordinem naturæ: Ergo illa à Christo ut capite non procedunt, nec ex meritis ejus conferuntur, sed à Deo ut authore naturæ communicantur, subindeque Christus non est propriè caput creaturarum irrationalium.

64. Nec obstat quod objicit Suarez ex D. Paulo ad Coloss. 1. ubi Christus dicitur *Primogenitus omnis creaturæ.* Hoc enim de Christo dicitur, ut est filius Dei, in natura increata subsistens, ut patebit textum illum perlegenti. Vel etiam dicitur Primogenitus omnis creaturæ, id est hominis, quia homo in Sacra Scriptura interdum vocatur *omnis creatura*, ut patet ex illo Marci ultimo: *Prædicate Evangelium omni creaturæ.* Vel denique dici potest primogenitus omnis creaturæ, inquantum homo, quia sub hac ratione est finis omnium creaturarum, ut alibi exposuimus.

ARTICVLVS IV.

An Christus ut homo, ita sit caput Angelorum, quod ipsis gratiam & gloriam, etiam essentialem, meruerit?

65. DVplex est Angelorum gratia & gloria: una essentialis, & altera accidentalis. Gratia essentialis Angelorum est sicut in nobis, gratia habitualis, quæ dicitur formalis participatio naturæ divinæ. Accidentalis verò est illuminatio eorum intellectûs de rebus ad nostram redemptionem pertinentibus, atque adeò de mysterio Incarnationis Dei, quæ idcirco in illis fit, ut cooperentur Deo tanquam ejus ministri in negotio salutis humanæ. Similiter gloria essentialis in Angelis est sicut in hominibus visio beata & intuitiva divinæ essentiæ: accidentalis verò est gaudium illud quod de rebus à se gestis in ministerio nostræ salutis percipiunt. Hoc præmisso.

66. Certum est apud omnes nobiscum admittentes, Christum ut hominem esse caput Angelorum, gratiam & gloriam accidentalem dependenter ab ejus merito & influxu fuisse ipsis collatam: ad caput siquidem politicum Angelorum pertinet, ipsos in ministerium nostræ salutis ordinatos illuminare & dirigere, subindeque & esse causam, saltem moraliter, talis illustrationis, nec non cooperationis ad eam sequentis, & ejus mercedis. Unde solùm restat difficultas, an Christus ut homo gratiam & gloriam essentialem in Angelos influat, eamque ipsis meruerit?

67. In cujus difficultatis resolutione tres invenio Authorum sententias, duas extremas, & aliam mediam. Prima affirmat absolutè Christum ut hominem, ita esse caput Angelorum, ut ipsis gratiam & gloriam etiam essentialem meruerit. Secunda id absolutè negat. Tertia utramque conciliare volens, docet Deum ab æterno habuisse nostro modo intelligendi duo decreta circa gratiam & gloriam essentialem Angelis conferendam: unum antecedens prævisionem Christi, & aliud eam subsequens; priorique decreto voluisse Deum gratiam & gloriam illam tribuere Angelis ex mera sui liberalitate, & omnino independenter à merito Christi, utpote nondum prævisi: deinceps tamen secundo alio decreto, & posteriori ad prævisionem Christi, statuisse ut eadem gratia & gloria, quas priùs ex sola sua liberalitate Angelis conferre decreverat, darentur etiam propter Christi meritum. Primam sententiam tenent Catharinus, Galatinus, Cabrera, Suarez, Valentia, & ex recentioribus Thomistis illustrissimus Dominus Godoy, Episcopus Oxomensis. Secundæ adhærent Medina, Nazarius, Alvarez, Joannes à S. Thoma, & extra Scholam D. Thomæ Vazquez & Delugo. Tertia verò placet Vincentio Asturicensi, & Cipullo.

§. I.

Secunda ſententia ut verior & probabilior eligitur, & ex Scriptura probatur.

DIco igitur: Chriſtus ut homo, ita eſt caput Angelorum, ut ipſis tamen gratiam & gloriam eſſentialem nullo modo meruerit, ſed ſolùm accidentalem.

68. Probatur primò concluſio triplici Scripturæ teſtimonio. Primum habetur Lucæ 2. ubi Angelus Paſtores alloquens poſt Chriſti nativitatem, gratulabundus dicebat: *Evangelizo vobis gaudium magnum, quia natus eſt vobis hodie Salvator:* his enim verbis ſatis indicat, Chriſtum ſolis hominibus natum eſſe; alioquin tanti beneficij meminiſſet, nec ſolis Paſtoribus, cæteriſque hominibus, ſed etiam Angelis, natum eſſe Salvatorem prædicaſſet. Unde Bernardus homil. 3. ſuper *Miſſus eſt*, in fine, hæc verba Iſaïæ expendens: *Parvulus natus eſt nobis, & Filius datus eſt nobis*, ſubdit: *Nobis, inquam, non ſibi, qui utique ante tempora multò nobiliùs natus ex Patre, naſci temporaliter non indigebat ex matre. Non Angelis quoque, qui cùm magnum haberent, parvulum non requirebant. Nobis ergo natus, nobis eſt datus, quia nobis neceſſarius. Jam de nobis nato & dato faciamus ad quod datus eſt & natus. Utamur noſtro in noſtram utilitatem. De Salvatore ſalutem operemur.* Similia habet Guerricus Abbas ſerm. 3. de Nativitate Domini, ubi tractans etiam illud, Puer natus eſt nobis: *Nobis prorſus* (inquit) *non enim ſibi, non Angelis. Sibi, inquam, natus non eſt, ut ſcilicet hac nativitate eſſe, aut melius eſſe inciperet, qui antequam temporaliter naſceretur, æternaliter erat, & perfecta beatitudo ſibi erat, quia de Deo perfecto, Deus perfectus natus erat. Angelis natus non eſt, quia nec Angelus ille qui in veritate ſtabat, reparatione indigebat, nec illius qui ceciderat caſus reparabilis erat. Ideò nuſquam Angelos apprehendit, ſed ſemen Abrahæ apprehendit; & qui Deus natus erat ſibi, puer natus eſt nobis, ſe quodammodo relinquens, & Angelos tranſiliens, ut ad nos uſque deveniens, unus fieret è nobis, & exinanitus ſemetipſo, minoratus ab Angelis, æqualis fieret nobis. Qui igitur æternaliter ſibi & Angelis erat beatitudo, natus temporaliter, factus eſt nobis redemptio.*

69. Secundum teſtimonium habetur Matth. 18. & Lucæ 15. ubi Chriſtus parabolam inducit paſtoris, qui nonaginta novem oves in deſerto reliquerat, ut centeſimam quæ perierat, ſalvam faceret: communis enim Patrum interpretatio in hunc locum eſt, per nonaginta novem oves in deſerto relictas, ſignificari novem Angelorum choros, quos Chriſtus verus & bonus Paſtor, in cœlo quodammodo deſeruit, dum è ſinu Patris in uterum B. Virginis deſcendit, ut ovem centeſimam, quæ hominem deſignat, à patria aberrantem, & peccato perditum quæreret, & ſanguine proprio ſalvum faceret. Ita hanc parabolam explicant D. Ambroſius lib. 7. in Lucam, cap. de ove centeſima. D. Gregorius homil. 34. in Evang. & Venerabilis Beda in illud Lucæ 15. *Quis ex vobis homo qui habet centum oves* &c.

70. Tertius locus ſumitur ex capite 2. Epiſtolæ ad Hebræos, ubi Apoſtolus loquens de excellentia Chriſti ſupra Angelos, ſic habet: *Qui enim ſanctificat & qui ſanctificantur ex uno omnes: propter quam cauſam non confunditur eos vocare fratres dicens, nuntiabo nomen tuum fratribus meis; &* A *iterum, Ecce ego & pueri mei quos dedit mihi Deus. Quia ergo pueri, communicaverunt carni & ſanguini, & ipſe ſimiliter participavit eiſdem.* Ex quibus verbis ſic formatur argumentum: Omnes qui ſanctificantur à Chriſto, atque adeò quibus ipſe meruit gratiam ſanctificantem, quæ eſt gratia eſſentialis, vocantur pueri & fratres Chriſti: Sed Angeli non poſſunt pueri & fratres Chriſti appellari: Ergo illis non meruit gratiam ſanctificantem, ſive eſſentialem. Major eſt propoſitio Apoſtoli, dicit enim quod qui ſanctificantur & qui ſanctificat, ſunt omnes ex uno, & quod propter hanc cauſam, non confunditur eos fratres vocare, & quod eos vocat pueros ſuos. Minor verò probatur: Illi dicuntur ab Apoſtolo pueri, B & fratres Chriſti, qui communicaverunt carni & ſanguini: Sed Angeli non communicaverunt carni & ſanguini, utpote ſpiritus puri: Ergo vocari nequeunt pueri & fratres Chriſti.

71. Reſpondent Suarez, & Cabrera, duplicem eſſe ſanctificationem, ſive gratiam eſſentialem: unam quæ non tantùm ſanctificat, ſed etiam redimit à peccato; alteram quæ licèt reddat ſanctum, non tamen liberat à peccato, eò quòd in ſubjecto ſuo illud non reperiat: Apoſtolum autem loco citato non loqui de utraque illa ſanctificatione, ſed duntaxat de illa quâ redimitur à peccato is qui ſanctificatur, ſubindeque nihil ampliùs ex illo teſtimonio concludi, quàm quod Chriſtus non meruerit C Angelis gratiam eſſentialem, quæ eos ſicut homines liberaret à peccato.

72. Sed contra: Ideò Apoſtolus loco citato loquitur ſolùm de ſanctificatione liberativa à peccato, quia nullam aliam agnoſcebat, cujus cauſa fuiſſet meritum Chriſti: ſi enim aliam agnoviſſet, valde proceſſiſſet diminutè in eo quod præcipuè intendebat, nempe excellentiam Chriſti ſupra Angelos deſcribere; eam enim ampliùs & maximè commendare potuiſſet Hebræis, ex eo quod ſuo merito, non tantùm redemptos, ſive homines, ſed etiam non redemptos, ſive Angelos, ſanctificaſſet.

§. II.

Teſtimonia Divi Thomæ.

73. POteſt etiam probari concluſio ex D. Thoma, qui variis in locis apertè favet noſtræ ſententiæ: nam quæſt. 29. de verit. art. 7. ad 5. ſic ait: *Sicut mereri eſt viatoris, ita non niſi pro viatore aliquis poteſt mereri, quia oportet ut ei pro quo quis meretur, aliquid deſit eorum quæ ſub merito cadunt: Angeli autem non ſunt viatores, quantùm ad præmium eſſentiale, & ideò quantùm ad hoc nihil eis meruit Chriſtus: ſunt autem aliquo modo viatores, reſpectu præmij accidentalis, inquantum nobis miniſtrant, ad quod valet eis meritum Chriſti.* Et in 2. ſent. diſt. 9. quæſt. 1. art. 8. ad 2. docet operationem hominis efficaciorem eſſe ad merendam vitam æternam, quàm ſit operatio Angeli; & inter alias rationes pro hac veritate, iſtam affert, *quia operatio hominis fundatur in merito Chriſti, non verò operatio Angeli*; atque adeò cenſet Chriſtum non meruiſſe Angelis vitam æternam. Item in 3. diſt. 13. quæſt. 1. art. 2. quæſtiunc. 2. loquens de Chriſto ait quod *non influit Angelis removendo prohibens, ſcilicet peccatum, aut merendo gratiam*. Denique in hac parte infrà quæſt. 59. art. 6. in corp. & in reſp. ad 1. concedit quidem judicio Dei, negat tamen judicio Chriſti ut hominis, Angelos ſubjici, quantùm

ad præmium eſſentiale, & damnationem æternam. Quæ doctrina verificari non poteſt, ſi Chriſtus Angelis meruit præmium eſſentiale: ſi enim antiqui Patres, licèt ante Incarnationem juſtificati, eo ipſo tamen quod ex meritis Chriſti juſtitiam ſuam habuerunt, ſubſunt judicio Chriſti humano in fine mundi futuro; quare ad Chriſtum ut hominem non pertinebit judicare Angelos in extremo judicio de merito eſſentiali, & præmio illi correſpondente, ſi tale præmium ex meritis & gratia Chriſti conſecuti ſunt?

A

§. III.

Eadem veritas ratione ſuadetur.

B

74. PLures adduci ſolent rationes in ejuſdem veritatis confirmationem. Prima & præcipua ſumitur ex principijs ſuprà diſp. 3. art. 1. ſtatutis, agendo de motivo Incarnationis, poteſtque ſic breviter proponi. Decretum de conferenda gratia & gloria ex meritis Chriſti, dependet ex præviſione peccati Adami, ſaltem in genere cauſæ materialis & occaſionalis: Sed decretum de conferenda gratia & gloria eſſentiali Angelis, non dependet ex præviſione peccati Adami: Ergo decretum iliud non innititur præſcientiæ meritorum Chriſti, nec ab illa dependet, ſubindeque gratia & gloria eſſentialis Angelis collata, non eſt ex meritis Chriſti, ſed ex mera & gratuita liberalitate Dei. Major probatur: Chriſtus & ejus Incarnatio decreta fuerunt dependenter à præviſione peccati Adami, ita ut illo non peccante Filius Dei non veniſſet, ut loco citato fusè cum S. Doctore oſtendimus: Ergo gratia & gloria ex meritis Chriſti conferenda, non poteſt etiam non dependere à præviſione peccati. Minor autem, in qua eſt difficultas, probatur primò. Cùm Adamus ex ſuggeſtione mali Angeli jam damnati, lapſus fuerit, Deus priuſquam ſtatueret permittere peccatum primi parentis noſtri, ac proinde priuſquam illud præſciret, debuit habere voluntatem permittendi lapſum primi Angeli, ſubindeque & voluntatem efficacem conſervandi bonos Angelos in gratia, eoſque conſequenter remunerandi gloriâ eſſentiali, aliàs reprobatio malorum Angelorum eſſet prior prædeſtinatione bonorum, quod tamen omnes negant: Ergo ſimiliter, imò à fortiori, priuſquam Deus decerneret permittere peccatum Adami, illudque præſciret, voluit conferre Angelis gratiam & gloriam eſſentialem.

C

D

Secundò probatur eadem Minor principalis: Gratia quæ eſt dependens ex præviſione peccati, eſt gratia ſanans & redimens, ut de ſe patet: Sed gratia collata Angelis non eſt hujuſmodi, ut enim dicitur Matth. 9. *Non eſt opus valentibus medico, ſed his qui malè habent:* Ergo gratia collata Angelis non eſt dependens ex præviſione peccati Adami, nec per conſequens ex meritis Chriſti venturi, ſed ex mera liberalitate Dei.

E

75. Secunda ratio: Omne meritum Chriſti pro his quos ſanctificavit, ita fuit paſſione & morte ſuâ conſummatum, ut nemo per Chriſtum ſanctificatus ſit, niſi pro eo Chriſtus paſſus & mortuus ſit, unde quicunque excluditur à ſanguine & morte Chriſti, etiam ab ejus merito & ſanctificatione excluditur: Sed Angeli à ſanguine & morte Chriſti excluduntur: Ergo & ab ejus ſanctificatione & merito. Minor eſt certa, & paſſim docetur à SS. Patribus: Auguſtinus enim in Enchiridio cap. 61. ſic ait: *Proprio Filio ſuo non pepercit, ſed pro omnibus tradidit illum: non enim pro Angelis mortuus eſt Chriſtus.* Bernardus ſerm. in feriam 4. hebdomadæ ſanctæ: *Paſſio homini data eſt, quia alteri dari non potuit: nunquid Angelo? Sed ille non eguit? Nunquid diabolo? Sed ille non reſurgit.* Gregorius 28. moral. cap. 6. *Incarnationis myſterium & ipſi Angeli electi mirati ſunt, qui eodem myſterio redempti non ſunt.* Id etiam evidenter convincitur ex illa conſequentia quam facit Apoſtolus 2. ad Corinth. 5. *Vnus pro omnibus mortuus eſt: ergo omnes mortui ſunt*, ſcilicet per peccatum: Sed Angeli boni & electi, nunquam fuerunt mortui per peccatum: Ergo nullo modo poteſt dici quod pro illis Chriſtus mortuus ſit.

Major autem in qua eſt difficultas probatur ex illo Apoſtoli ad Hebræos 10. *Vnâ oblatione conſummavit in ſempiternum ſanctificatos.* Quibus verbis apertè declarat quod quicunque ſanctificati ſunt, illâ unâ oblatione quâ Chriſtus in ara crucis ſeipſum in ſatisfactionem pro peccatis obtulit, gratiam & ſanctificationem obtinuerunt, ſubindeque quod omne Chriſti meritum pro his quos ſanctificavit, paſſione & morte ſuâ conſummatum fuit. Ratio etiam id ſuadet, nam convenientiſſimum eſt, ut omne Chriſti meritum pro his quos ſanctificavit, in perfectiſſimo ejus opere completum & conſummatum ſit: Sed Chriſti paſſio & mors fuit opus Chriſti perfectiſſimum, & præſtantiſſimum, quia in ea completum eſt totum pondus charitatis ipſius, juxta illud Apoſtoli ad Roman. 5. *Commendat autem charitatem ſuam Deus in nobis, quia cùm peccatores eſſemus, Chriſtus pro nobis mortuus eſt.* Quæ verba exponens D. Thomas, ſubdit: *In hoc quod dicit commendat, immenſitatem quandam divinæ charitatis aſſignat:* Ergo omne Chriſti meritum pro his quos ſanctificavit, paſſione & morte ſuâ conſummatum eſt. 76.

Confirmatur: In his quæ Chriſtus pro ſeipſo meruit, conſummavit meritum ſuum per paſſionem & mortem, juxta illud Lucæ 24. *Nonne ſic oportuit pati Chriſtum, & ita intrare in gloriam ſuam?* Et ad Philipp. 2. *Factus obediens uſque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod & Deus exaltavit illum.* Ergo à fortiori omne Chriſti meritum pro his quos ſanctificavit, paſſione & morte ſuâ conſummatum eſt. Unde commentitium ac temerarium videtur quod ait Suarez, nempe Chriſti merita pro hominibus, non niſi per mortem & paſſionem ſuam conſummata fuiſſe, pro Angelis verò ante mortem & ſanguinis effuſionem, ſubindeque actibus paſſionem antecedentibus, gratiam & beatitudinem ipſis promeruiſſe: cùm enim hoc ex mera Dei voluntate dependeat, judicare de illo abſque revelatione Eccleſiæ, aut urgentiſſima ratione, temeritate non vacat; præſertim cùm Apoſtolus aſſerat, Chriſtum *unâ oblatione* (id eſt morte & paſſione ſuâ) *conſummaſſe in ſempiternum ſanctificatos.* 77.

Tertia ratio: Nullus juſtificatus per merita Chriſti, eſt glorificatus ante merita Chriſti per paſſionem conſummata: Sed Angeli ſunt glorificati ante merita Chriſti per paſſionem conſummata: Ergo per merita Chriſti juſtificati non ſunt. Minor eſt certa de fide, & patet ex illo Matth. 18. *Angeli eorum ſemper vident faciem Patris mei.* Major verò probatur exemplo Patrum antiquorum qui Incarnationem præceſſerunt: ideò enim illi non ſunt glorificati ante paſſionem Chriſti, 78.

quia eorum gratia, erat gratia derivata à Chriſto, & ideò non debebat priùs conſummari in membris, quàm in capite à quo derivabatur.

79. Reſpondet Suarez, negando paritatem, & aſſignando rationem diſcriminis, ex eo quod ut homines introducerentur in gloriam, debebat expectari perfecta ſatisfactio pro peccatis hominum, quæ non fuit Deo exhibita, niſi in paſſione & morte Chriſti: hoc autem non habet locum in Angelis, cùm enim non peccaſſent, non indigebant ſanctificatione Chriſti, ut introducerentur in gloriam.

80. Sed contra: Juxta hunc Authorem, tam dependens erat gloria Angelorum à meritis Chriſti, quam gloria hominum à ſatisfactione Chriſti: Sed propter dependentiam gloriæ hominum à perfecta Chriſti ſatisfactione, per mortem conſummata, non poterant homines intrare in gloriam, niſi poſt exhibitam talem ſatisfactionem: Ergo ſimiliter ob dependentiam gloriæ Angelorum à meritis Chriſti conſummatis, non poterant Angeli introduci in gloriam, ante prædictam conſummationem meritorum, vel ſi ſufficerent merita Chriſti, ut prævisa, ad hoc ut Angeli glorificarentur, ſufficiebat etiam ſatisfactio Chriſti ut prævisa, ad hoc ut homines glorificarentur.

81. Ex dictis confutata manet ſententia Vincentij Aſturicenſis & Cipulli: ſi enim Angeli non habuerunt gratiam & gloriam eſſentialem ex meritis Chriſti, ut jam oſtendimus, eam non obtinuerunt duplici titulo, ut illi Authores aſſerunt, ſed uno tantùm, nimirum gratuitæ donationis & puræ liberalitatis.

Addo quod, ſuppoſitâ in Deo antecedenter ad decretum Incarnationis, voluntate efficaci dandi gratiam & gloriam eſſentialem Angelis ex mera liberalitate, gratis omnino & inutiliter ſtatuitur in illo, conſequenter ad tale decretum, nova alia voluntas dandi eandem gratiam & gloriam Angelis intuitu meritorum Chriſti. Quæro enim cui bono nova iſta & ſecunda voluntas? Non bono ipſorum Angelorum, quandoquidem nihil ampliùs ex vi illius habent de gratia & gloria eſſentiali, quàm ex vi voluntatis antecedentis prævisionem Chriſti. Non bono etiam gloriæ ipſius Chriſti, utpote cùm non faciat Angelos ab ipſo dependere, niſi pro titulo, ſine ulla prorſus re; ſiquidem quòd Angeli habeant ex merito Chriſti illud idem quod haberent, licèt non eſſet tale meritum, titularem ſolùm facit dependentiam ab eo, non verò realem. Unde ſicut ſi homines aliunde quàm per Chriſtum fuiſſent juſtificati, gratis pro illis mortuus fuiſſet Chriſtus, ut habet Apoſtolus ad Galatas 2. dicens. *Si enim per legem juſtitia: ergo gratis Chriſtus mortuus eſt.* Ita ſimiliter, ſi aliunde Angelis juſtitia, quàm per Chriſtum, videlicet (ut concedunt prædicti Authores) ex mera Dei liberalitate, gratis pro illis meruit Chriſtus.

§. IV.

Solvuntur objectiones ex teſtimonijs Scripturæ & SS. Patrum.

82. OBjiciunt in primis Adverſarij quædam Scripturæ teſtimonia, quibus ſignificari videtur, Chriſtum non ſolùm hominibus, ſed etiam Angelis gratiam & gloriam eſſentialem meruiſſe: dicitur enim ad Epheſ. 1. propoſuiſſe Deum in Chriſto *inſtaurare omnia quæ in cœlis ſunt & quæ in terra.* Et ad Coloſſ. 1. idem Apoſtolus aſſerit Chriſtum *pacificare per ſanguinem crucis ſuæ ſive quæ in terris, ſive quæ in cœlis ſunt.* Item Joan. 14. Chriſtus dicebat: *Nemo venit ad Patrem niſi per me.* Denique Apocal. 12. dicitur de Angelis, quod *vicerunt eum* (ſcilicet Diabolum) *per ſanguinem agni.* Si autem Angelorum victoria adſcribenda ſit ſanguini Chriſti, ſequitur eos ex Chriſti meritis habuiſſe perſeverantiam quâ vicerunt draconem, ſeu diabolum, ac proinde reliqua auxilia gratiæ, & gloriam eſſentialem.

83. Confirmatur: Apoſtolus ad Roman. 5. loquens de gratia Chriſti ut hominis, eaque eſſentiali, dicit quod hæc *abundavit in plures*, quam delictum unius Adam: Sed non in plures homines, peccatum enim Adæ omnes homines infecit: Ergo in homines ſimul & in Angelos, ſubindeque Angelis meruit Chriſtus gratiam & gloriam eſſentialem.

84. Confirmatur ampliùs: Ad Hebræos 2. dicitur quod *decebat eum propter quem omnia, & per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, authorem ſalutis eorum per paſſionem conſummari.* Ubi Apoſtolus loquitur de Chriſto, ſupponitque ipſum ante ſuam paſſionem multos in gloriam adduxiſſe, qui quidem eſſe debuerunt Angeli, quia priùſquam Chriſtus pateretur, nullus hominum intravit cœlum: Ergo ſupponit Chriſtum gloriam eſſentialem Angelis meruiſſe.

85. Ad objectionem reſpondeo illum locum Epiſtolæ ad Epheſios ſic intelligi & exponi à D. Thoma ibidem lect. 3. *Per Chriſtum inſtaurari omnia quæ in cœlis ſunt, id eſt Angelos, non quòd pro Angelis mortuus ſit Chriſtus, ſed quia in redimendo hominem reintegratur ruina Angelorum: Pſal. 109. implevit ruinas.* Similiter ad alium locum Epiſtolæ ad Coloſſenſes, reſpondet idem S. Doctor ibidem lect. 5. verba illa eſſe intelligenda de concordia inter Deum & homines, quam Chriſtus Dominus per mortem ſuam operatus eſt. Etenim inter Deum & hominem cauſa diſcordiæ fuit peccatum, & inter Judæos & Gentiles lex; quia ergo Chriſtus per crucem deſtruxit peccatum, & implevit legem, cauſam removit diſcordiæ, & hoc modo pacificavit ſive quæ in cœlis, ſive quæ in terris ſunt, juxta illud ad Epheſ. 2. *Ipſe enim eſt pax noſtra qui fecit utraque unum.*

86. Ad locum ex Joan. 14. reſpondetur ex eodem Angelico Præceptore ibidem lect. 2. ſenſum horum verborum eſſe, neminem poſſe venire ad notitiam Patris, niſi per Verbum ſuum, quod eſt filius; cùm hoc tamen diſcrimine, quòd homines non veniunt ad notitiam Patris, niſi per Verbum carne velatum, Angeli verò cognoſcunt Patrem per Filium, ſeu Verbum, ut eſt Deus, & in natura divina ſubſiſtit; eâque notitiâ beatificantur, & veluti nutriuntur & ſaginantur, ut belliſſimè declarat Auguſtinus concione 1. in Pſal. 13. his verbis: *In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum. Ecce cibus ſempiternus, ſed manducant Angeli, manducant ſuperna virtutes, manducant cœleſtes ſpiritus, & manducant & ſaginantur. Quis autem homo poſſet ad illum cibum? unde cor tam idoneum illi cibo? Oportebat ergo ut menſa illa lacteſceret, & ad parvulos perveniret. Cibus in lac non convertitur, niſi per carnem trajiciatur, nam mater hoc facit. Quod manducat mater, hoc manducat infans, ſed quia minùs idoneus eſt infans qui pane veſcatur, ideò ipſum panem mater incarnat, & per humiditatem mammillæ & lactis ſuccum, de ipſo pane*

paſcit infantem. Quomodo ergo de ipſo pane pavit nos ſapientia Dei? quia Verbum caro factum eſt, & habitavit in nobis. Videte ergo humilitatem, quia panem Angelorum manducavit homo, ut ſcriptum eſt.

87. Ad locum Apocalypſis dico quod quamvis ante verba citata narretur prælium Angelorum, in illis tamen non loquitur Joannes de Angelis, ſed de hominibus, ut patet ex ipſo contextu: poſt narratum enim prælium Angelorum cum diabolo, ſubditur: *Projectus eſt accuſator fratrum noſtrorum, & ipſi vicerunt eum propter ſanguinem agni, & non dilexerunt animas ſuas uſque ad mortem.* Ubi manifeſtum eſt, D. Joannem non loqui de Angelis, utpote animas non habentibus.

88. Ad primam confirmationem deſumptam ex verbis Apoſtoli ad Roman. 5. reſpondeo cum D. Thoma ibi lect. 5. quod cùm Apoſtolus dixit gratiam Chriſti abundare in plures, quàm delictum Adæ, ly *plures*, ſecundùm expoſitionem Auguſtini, non ſumitur ibi comparativè, ſed abſolutè; ita ut idem valeat ac multi. Secundùm autem D. Ambroſium, quamvis ſumatur comparativè, nihil contra nos, quia ut rectè advertit D. Thomas, non ſumit Ambroſius delictum Adæ pro delicto originali propagato in omnes homines, ſed pro ſpeciali delicto idololatriæ, quod non per propagationem, ſed per imitationem deſcendit ab Adamo in poſteros, quod ſanè delictum cùm abundaverit quidem in multos, non tamen in omnes homines, verum eſt dicere, quod gratia Chriſti abundavit in plures homines, quandoquidem non ſolùm pro infidelibus, ſed etiam pro peccatis fidelium mortuus eſt.

89. Ad ſecundam confirmationem ex verbis Epiſtolæ ad Hebræos petitam, reſpondeo cum S. Thoma ibidem lect. 3. ly *multos filios in gloriam adduxerat*, intelligendum eſſe non de Angelis, ſed de hominibus, ſenſumque horum verborum eſſe, quod multos filios in gloriam adducere decreverat, vel jam adduxerat quoad intentionem & decretum; unde S. Doctor hæc verba exponens ait: *Qui adduxerat, id eſt adducendos præordinaverat.* Quod ſi aliquis hæc verba Apoſtoli explicare velit de adductione ad gloriam in executione, dicere poterit, ibi verbum præteriti poni pro verbo futuri; multoties enim in ſacris litteris, propter certitudinem prophetiæ, aut eventûs futuri, id quod re vera erat futurum, ſignificatur per modum præteriti, ſicut Iſaiæ 9. *Parvulus enim natus eſt nobis, & filius datus eſt nobis.*

90. Objiciuntur ſecundò quædam SS. Patrum teſtimonia, quæ favere videntur Adverſariorum ſententiæ: Bernardus enim ſerm. 22. ſuper Cantica ſic habet: *Qui erexit hominem lapſum, dedit ſtanti Angelo ne laberetur, ſic illum de captivitate eruens, ſicut hunc à captivitate defendens; & hac ratione fuit æquè utrique redemptio, ſolvens illum, & ſervans iſtum.* Quibus verbis concedit Bernardus, Angelos fuiſſe per Chriſtum præſervatos ne laberentur: quo poſito negari non poteſt quod per ipſum fuerint juſtificati juſtitiâ eſſentiali. D. Gregorius in cap. 2. libri primi Regum: *Nullus* (inquit) *hominum neque Angelorum eſt ſanctus, niſi per Chriſtum.* D. Hieronymus in cap. 1. ad Epheſios de Angelis ait, quod *abſque peccato nullus ſit, & ſydera ipſa non ſint munda coram Deo, omniſque creatura paveat creatoris adventum. Unde & crux Salvatoris, non ſolùm ea quæ in terra, ſed etiam ea quæ in cœlis erant, purgaſſe perhibetur:* Ergo juxta Hieronymum Chriſtus paſſione ſuâ meruit Angelis gratiam ſanctificantem, alioquin non videtur quomodo virtute crucis dicantur purgati.

91. Ad locum D. Bernardi reſpondeo quod ibi loquitur de Chriſto, non ut homine, ſed ut Deo, quoad Angelos, ut conſtat ex verbis antecedentibus: *Quoniam* (inquit) *qui erat Angelis ſanctificatio, redemptio factus eſt nobis.* Supponunt enim verba illa, Chriſtum, antequam fieret nobis redemptio, atque adeò priùſquam fieret homo, factum fuiſſe ſanctificationem Angelorum. Cùm ergo dicit Bernardus, *Qui erexit hominem lapſum, dedit ſtanti Angelo ne laberetur*, ſolùm vult quod per Chriſtum, inquantum Deum, ſteterunt Angeli boni, ſicut per eundem Chriſtum, inquantum Deum & hominem, redemptus eſt homo lapſus. Eodem modo intelligi & exponi debet D. Gregorius, cùm dicit quod *nullus hominum neque Angelorum eſt ſanctus, niſi per Chriſtum*; hoc enim, quantùm ad Angelos, intelligendum eſt de Chriſto, ut Deo; quoad homines verò de Chriſto, ut Deo & homine ſimul, ſeu de Verbo ut humanâ carne induto.

92. Ad locum D. Hieronymi reſpondet Vazquez diſp. 49. cap. 5. *teſtimonium illud nullius momenti cenſeri debere, eò quòd juxta omnium ſententiam, manifeſtum errorem contra fidem contineat: tametſi non ſatis conſtet, utrum ex propria, an ex alterius ſententia docuerit.* Sed hæc reſponſio temeritate non caret, ſub dubio enim relinquit, an unus ex præcipuis Eccleſiæ Patribus (quem *maximum Doctorem* Eccleſia, & *magiſtrum mundi* D. Proſper appellat, ac *inſtar lampadis ab oriente uſque ad occidentem reſplenduiſſe*, affirmavit Auguſtinus) fuerit hæreticus, nec ne? Nec valet quod addit Vazquez, nimirum ſe exiſtimare errorem memoratum non docuiſſe Hieronymum ex propria ſententia, ſed ex aliorum libris, nempe Origenis, aut Appollinarij, vel Dydimi &c. Nam hæc correctio errorem potiùs tribuit Hieronymo, quàm ipſum defendat: ſi enim ex aliorum libris doctrinam illam deſumpſit, & hæc (ut aſſerit Vazquez) manifeſtum contineat errorem contra fidem, culpabilis redditur Hieronymus, qui talem errorem docuit, licèt ex aliorum libris; non enim licitum eſt errorem docere & adducere ex libris aliorum, niſi ad impugnandum.

93. Ut ergo à tam gravi injuria, maximum hunc Eccleſiæ Doctorem, ac totius orbis magiſtrum vindicemus, Advertendum eſt, nomen peccati dupliciter ſumi: nimirum ſtrictè, pro culpa morali; vel largè, pro quocunque defectu creaturæ, quo ſenſu monſtra interdum vocari ſolent peccata naturæ. Hoc poſito dico, quod quando D. Hieronymus dixit Angelos eſſe ſine peccato, ipſamque Chriſti crucem eos à peccato purgaſſe, ſumit peccatum non ſtrictè pro culpa morali, ſed latè pro alio defectu, nimirum pro neſcientia myſterij Incarnationis, à qua crux Chriſti, ſive Chriſtus ut homo, purgavit Angelos, eos illuminando quoad myſterium ſuæ Incarnationis. Fundamentum autem ita explicandi mentem S. Doctoris habetur ex ejus verbis, exponens enim caput ſecundum Epiſtolæ citatæ ad Epheſios, dicit quod *omnis creatura Domini ſui cruore purgata eſt.* Certè cùm non omnis creatura ſit capax mali moralis, de illo non loquitur Hieronymus, ſed de peccato, ut ſignificat quemcumque defectum, ſubindeque idem dicendum eſt de peccato, à quo

in

in expoſitione capitis primi docuerat purgari Angelos per crucem Chriſti.

94. Objiciuntur tertiò quædam S. Thomæ teſtimonia, quæ videntur repugnare noſtræ ſententiæ: nam S. Doctor ſuper cap. 1. Joannis lect. 10. exponens verba illa Evangeliſtæ, *De plenitudine ejus nos omnes accepimus*, ſubdit: *ſcilicet omnes Apoſtoli, & Patriarchæ, & Prophetæ, & juſti qui fuerunt, ſunt, & erunt, & etiam* OMNES ANGELI. Et infrà ſic ait: *Plenitudo gratiæ quæ eſt in Chriſto, eſt cauſa omnium gratiarum quæ ſunt in omnibus intellectualibus creaturis.* Item hîc quæſt. 7. art. 9. in corp. docet quod virtus gratiæ Chriſti ſe extendit ad omnes operationes & effectus gratiæ, quia Chriſtus eſt primum & univerſale principium in genere habentium gratiam, ſicuti Sol eſt univerſalis cauſa generationis rerum inferiorum.

95. Ad primum teſtimonium dicendum, S. Doctorem ſolùm velle, omnes, etiam Angelos, de plenitudine Chriſti accepiſſe, quatenus varias illuſtrationes, & gloriam accidentalem, ex merito Chriſti habuerunt. Cùm verò aſſerit, gratiam Chriſti eſſe cauſam omnium gratiarum quæ ſunt in intellectualibus creaturis, & univerſale principium in genere habentium gratiam; hoc intelligendum eſt ſecundùm diſtributionem accommodam, nimirum quantùm ad omnem gratiam, ſive accidentalem, ſive eſſentialem, in hominibus: in Angelis verò, quantùm ad omnem gratiam accidentalem, quam habent ut miniſtri Chriſti in ſalutem hominum. Et certè cùm locis §. 1. adductis loquatur expreſsè D. Thomas de gratia & gloria eſſentiali, negetque Chriſtum eas Angelis meruiſſe; locis verò in objectione contentis, non loquatur ſpecialiter de illa gratia & gloria, ſed de gratia ut ſic, & in genere, ſtandum potiùs eſt locis illis, quàm iſtis; maximè cùm iſta poſſint, juxta expoſitionem traditam, explicari de gratia accidentali.

§. V.

Diluuntur argumenta ex ratione petita.

96. TRiplici ratione inſurgunt Adverſarij contra noſtram ſententiam. Prima ſic poteſt proponi: Chriſtus eſt primus omnium prædeſtinatorum, juxta illud Pſalmi 39. *In capite libri ſcriptum eſt de me*: Ergo eſt cauſa prædeſtinationis omnium electorum, tam hominum, quam Angelorum, ſubindeque omnium effectuum prædeſtinationis illorum: Sed gratia eſt primus effectus prædeſtinationis Angelorum, gloria verò eſſentialis ultimus: Ergo Chriſtus eſt cauſa tam gratiæ quàm gloriæ eſſentialis Angelorum. Minor ſubſumpta, & ultima Conſequentia patent, prima verò ſuadetur ex illo communi axiomate: *Primum in unoquoque genere eſt cauſa cæterorum.* Ergò ſi Chriſtus ſit primus omnium prædeſtinatorum, erit cauſa prædeſtinationis omnium electorum, tam hominum, quàm Angelorum.

97. Secunda ratio Adverſariorum ſic procedit: Gratia & gloria eſſentialis conferuntur hominibus prædeſtinatis ex meritis Chriſti, quia eſt caput illorum: Sed Chriſtus, etiam inquantum homo, eſt Angelorum caput, ut articulo præcedenti oſtendimus: Ergo etiam illis gratia & gloria eſſentialis ex meritis Chriſti conferuntur.

98. Tertia ratio eſt: Eadem videtur eſſe ratio de tota gloria eſſentiali Angelorum, ac de quocumque gradu illius: Sed aliquis gradus gloriæ eſſentialis Angelorum (ille nimirum qui fuit præmium correſpondens actui fidei quem Angeli adhuc viatores habuerunt in Chriſtum ut conſummatorem ſuæ gloriæ) dependet ex meritis Chriſti prævisis: Ergo & tota gloria eſſentialis illorum.

99. Hæ tamen rationes, licèt aliquam probabilitatis ſpeciem præſefetant, facilè dilui poſſunt ex fundamentis quæ ſuprà ſtatuimus. Ad primam enim reſpondetur, quod licèt Chriſtus ſit primus prædeſtinatorum, non tamen eodem modo reſpectu omnium; nam reſpectu hominum eſt primus prędeſtinatorum, non ſolùm prioritate dignitatis & perfectionis, ſed etiam prioritate cauſalitatis & influxus, quia prædeſtinatus eſt ut illorum redemptor, ſuppoſitâ prævisione peccati originalis: reſpectu verò Angelorum eſt quidem primus, quantùm ad perfectionem & dignitatem, & rationem communem cauſæ exemplaris; imò eſt finis eorum, ſecundùm quod ſunt præordinati ut miniſtrent Chriſto in officio redemptionis; non tamen eſt primus prioritate cauſalitatis & influxûs reſpectu gratiæ & gloriæ eſſentialis Angelorum, cùm non ſit prædeſtinatus ut eſſet illorum redemptor, ſed tantùm per reſpectum ad gloriam accidentalem, quam Chriſtus ut ipſorum caput in ipſos influit, ut articulo præcedenti declaravimus. Quando verò dicitur, quod primum in unoquoque genere eſt cauſa cæterorum, hoc debet intelligi de cauſalitate in aliquo genere cauſæ, vel efficientis, vel exemplaris, vel finalis, non tamen requiritur, quod ſit cauſa efficiens illorum phyſicè vel moraliter; homo enim v. g. licèt ſit primus in genere animâlis, non eſt tamen cauſa efficiens cæterorum animalium.

100. Ad ſecundam rationem dicendum, non ex ſola generali ratione capitis nos colligere omnes effectus noſtræ prædeſtinationis procedere ex meritis Chriſti, ſed ex habitudine capitis ad talia membra ejuſdem naturæ ſpecificæ, ad quorum reparationem principaliter venit Chriſtus. Unde D. Thomas quæſt. 29. de verit. art. 4. ad 5. ex fine Incarnationis, quia ſcilicet principaliter facta eſt ad liberandum hominem à peccato, colligit quod humanitas Chriſti ordinetur ad influendum in homines redemptos, ut ad finem principaliter intentum, non autem ad influendum in Angelos: nam influxus ſuprà explicatus quo Angelos illuminat, & præmia accidentalia eis tribuit, *non eſt finis Incarnationis, ſed Incarnationem conſequens*, ut ibidem ait S. Doctor.

101. Dices, ſi Chriſtus ſolùm accidentaliter influit in Angelos, dona ſcilicet accidentalia, ſolùm accidentaliter & ſecundùm quid erit caput Angelorum, non verò abſolutè & ſimpliciter, contra teſtimonia Scripturæ articulo præcedenti adducta, in quibus abſolutè & ſine addito dicitur caput Angelorum. Difficilè etiam explicari poterit, quomodo prædeſtinatio Angelorum ſubjiciatur prædeſtinationi Chriſti, ut conſummanda & perficienda per ipſum.

102. Sed nego utramque ſequelam, licèt enim ad rationem capitis naturalis & phyſici requiratur quod vitam eſſentialem in membra influat, non tamen ad rationem capitis moralis & myſtici, ut patet in Principe reſpectu Reipublicæ; unde licèt Chriſtus gratiam & gloriam eſſentialem in Angelos non influat, quia tamen habet influxum in illos, tum ſecundùm exteriorem gubernationem, tum ſecundùm communicationem accidentalium donorum, poteſt ſimpliciter & abſolutè dici Angelorum caput; licèt non omnibus modis, nec

ita propriè, ſicuti hominum, ut docet D. Thomas hîc art. 4. & nos articulo præcedenti declaravimus. Perfectè etiam ſalvatur, & facilè explicatur in noſtra ſententia, quomodo gratia Angelorum conſummatur per Chriſtum: ad hoc enim ſufficit quod ab ipſo recipiat perfectionem accidentalem, ſicut omnis ſubſtantia perficitur & conſummatur per accidentia.

103. Ad ultimam rationem reſpondeo negando ſuppoſitum Minoris, nempe quod aliquis gradus gloriæ eſſentialis fuerit præmium actus fidei Angelorum in Chriſtum, reduplicativè quâ talis; quamvis enim actus ille, conſideratus ſecundùm ſuam ſubſtantiam, & quatenus erat actus fidei aliorum myſteriorum, Trinitatis v. g. fuerit meritorius gloriæ eſſentialis; ſicut tamen erat ei accidentale quod terminaretur ad Chriſtum, ut conſummatorem gloriæ, ita ſecundùm terminationem hanc conſideratus, non fuit meritorius præmij niſi accidentalis, non verò eſſentialis.

§. VI.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

104. EX dictis inferes, Chriſtum Dominum non meruiſſe Adamo gratiam eſſentialem quam habuit in ſtatu innocentiæ: gratia enim collata ex meritis Chriſti, cùm ſit dependens ex prævisione peccati, eſt gratia ſanans & redimens, unde à Theologis *medicinalis* appellatur: Atqui gratia ſtatûs innocentiæ, non fuit gratia ſanans, ſed ſanitatis; ut enim dicitur Matth. 9. *Non eſt opus valentibus medico, ſed his qui malè habent:* Ergo non fuit ex meritis Chriſti Redemptoris, ſed ex ſola liberalitate Dei Conditoris.

105. Confirmatur: Gratia collata ex meritis Chriſti, eſt fructus ſanguinis & paſſionis ejus, cùm omne meritum Chriſti pro his quos ſanctificavit, ita fuerit paſſione ſuâ & morte conſummatum, ut nemo per Chriſtum ſanctificatus ſit, niſi pro eo Chriſtus paſſus & mortuus ſit, ut §. 2. ratione 2. declaravimus: Sed ſanguis & paſſio Chriſti, non pertinuit ad ſtatum innocentiæ Adami, ut enim ait Auguſtinus de corrept. & gratia cap. 12. *In illis bonis Adam Chriſti morte non eguit:* Ergo gratia eſſentialis illius ſtatûs non fuit ex meritis Chriſti. Sicut tamen Chriſtus ideò meruit Angelis gratiam & gloriam accidentalem, quia eas Deus ipſis conferre voluit, conſequenter ad prævisionem Chriſti: ita propter eandem rationem, gratia accidentalis fidei in Chriſtum ut conſummatorem gloriæ, quam habuit Protoparens in ſua innocentia, conſequenter ad revelationem myſterij Incarnationis; illa, inquam, gratia, ipſi à Deo collata eſt, dependenter à merito Chriſti.

ARTICVLVS V.

Per quam gratiam Chriſtus in ratione capitis Eccleſiæ conſtituatur?

106. CVm in Chriſto duplex ſit gratia, una ſubſtantialis, quæ gratia unionis dicitur, altera accidentalis, quæ habitualis appellatur, difficultas & controverſia eſt inter Theologos, quænam ex illis Chriſtum in ratione capitis Eccleſiæ conſtituat, ſubindeque gratia capitalis appelletur? Vazquez enim hîc diſp. 48. cap. 4. Mœratius diſp. 24. ſect. 9. alijque ex Recentioribus, contendunt ſolam gratiam unionis Chriſtum in ratione capitis conſtituere, ſubindeque gratiam capitalem dici debere. E contra verò Medina, Nazarius, Aravius, Cipullus, alijque ex noſtris Thomiſtis, docent ſolam gratiam habitualem eſſe in Chriſto gratiam capitis. Exiſtimo tamen, gratiam Chriſti capitalem conſiſtere quidem in recto in gratia habituali, ſed in obliquo gratiam unionis importare. Unde ſit

§. I.

Duplici concluſione vera ſententia ſtatuitur.

107. DIco primò: Gratia unionis in Chriſto, gratia capitis non eſt.

Probatur concluſio ratione fundamentali. Gratia capitis in Chriſto eſt illa per quam inquantum homo, influit efficienter moraliter gratiam in Eccleſiæ membra: Sed Chriſtus ut homo per gratiam unionis hujuſmodi efficientiam non habet: Ergo gratia unionis in Chriſto gratia capitis non eſt. Major patet, nam influxus qui per ſe & propriè pertinet ad rationem capitis in Chriſto, eſt per modum meriti; licèt enim Chriſtus ut homo phyſicè etiam influat in noſtram juſtificationem, hunc tamen influxum non habuit reſpectu antiquorum Patrum qui juſtificati fuerunt ante Chriſti adventum, & tamen eſt verè caput etiam reſpectu illorum. Minor verò probatur. Per illam formam influit Chriſtus ut homo moraliter efficienter gratiam, quæ eſt principium quo merendi: Sed gratia unionis non eſt humanitati Chriſti principium quo merendi: Ergo Chriſtus per gratiam unionis non influit efficienter moraliter gratiam in Eccleſiæ membra. Major eſt evidens, Minor verò ſuadetur. Id eſt Chriſto ut homini principium quo merendi, quod eſt humanitati principium quo eliciendi actus ſupernaturales, & efficiendi opera meritoria: Sed gratia unionis non eſt humanitati Chriſti principium quo operandi, cùm non informet phyſicè humanitatem, nec cum illa identificetur, quorum alterum neceſſarium erat, ut per eam poſſet humanitas Chriſti actus meritorios efficere, ut diſp. 12. art. 2. oſtenſum eſt: Ergo gratia unionis non eſt in Chriſto principium quo merendi.

108. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Gratia capitis conſtituit Chriſtum intra genus & ordinem operativi, per illam enim Chriſtus conſtituitur potens influere in alios: Sed per gratiam unionis Chriſtus non conſtituitur intra genus & ordinem operativi: Ergo per illam in ratione capitis Eccleſiæ non conſtituitur. Major patet, Minor probatur. Gratia unionis nihil aliud eſt quàm ipſa ſubſiſtentia Verbi Divini, communicata Chriſti humanitati: Sed per talem ſubſiſtentiam non conſtituitur Chriſtus intra genus & ordinem operativi, cùm ſubſiſtentia nec proximè nec radicaliter operativa ſit; quia neque eſt potentia operativa, quæ eſt principium proximum operandi, neque natura, quæ ſola eſt principium radicale operationis, ſed ſolùm terminus & complementum naturæ: Ergo per gratiam unionis Chriſtus intra genus & ordinem operativi non conſtituitur.

Dico ſecundò: Gratia capitis in Chriſto conſiſtit adæquatè in recto in gratia habituali: in obliquo tamen & de connotato, gratiam unionis importat.

109. Probatur prima pars concluſionis: Forma dans Chriſto ut homini radicale poſſe ad influ-

xum in membra Eccleſiæ, gratia capitalis eſt: Sed gratia habitualis Chriſti hoc præſtat: Ergo eſt gratia capitalis. Major patet, gratia enim capitalis ea dicitur quæ eſt influxiva in alios, cùm de ratione capitis ſit in membra influere. Minor verò ſuadetur. Chriſtus influit in membra Eccleſiæ, per meritum & ſatisfactionem: Sed gratia habitualis dat Chriſto ut homini poſſe radicaliter mereri, ut diſp. 12. art. 2. oſtenſum eſt: Ergo dat illi poſſe radicaliter influere in membra Eccleſiæ.

110. Confirmatur: Ad rationem capitis tres ſolùm conditiones requiruntur, nimirum prioritas, eminentia, & influxus: Sed gratia Chriſti habitualis tres illas conditiones habet: Ergo gratia capitalis eſt. Minor probatur: In primis enim gratia habitualis Chriſti eſt prior gratiâ cæterorum hominum, tum quia magis accedit ad Deum, tum etiam quia eſt finis & exemplar gratiæ datæ alijs hominibus; ſicut prædeſtinatio Chriſti eſt finis & exemplar noſtræ prædeſtinationis. Eſt etiam eminentior gratiâ hominum & Angelorum, cùm ſit multò perfectior & abundantior, & Chriſtus gratiæ plenitudinem habeat. Denique Chriſtus per eam influit in Eccleſiæ membra, ut jam oſtendimus: Ergo conditiones ad rationem capitis requiſitas habet.

111. Secunda pars quæ aſſerit gratiam habitualem, ut eſt gratia capitis, in obliquo & de connotato gratiam unionis importare, manifeſta videtur: Gratia enim habitualis eſt gratia capitis, quatenus Chriſtum ut hominem conſtituit potentem ad condignè pro nobis ſatisfaciendum: Sed hoc non præſtat ſine gratia unionis, opera Chriſti ſatisfactoria & meritoria infinitè dignificante: Ergo illam de connotato importat, prout gratia capitis eſt.

112. Addo quod, niſi gratia capitalis Chriſti, gratiam unionis connotaret, pura creatura poſſet eſſe caput Eccleſiæ quoad meritum condignum gratiæ, & condignam ſatisfactionem pro peccato generis humani; cùm omne quod gratia habitualis Chriſti importat, puræ creaturæ communicabile ſit: Sed hoc dici nequit, ut docet D. Thomas hîc art. 6. Ergo gratia capitalis Chriſti, gratiam unionis de connotato importat.

§. II.

Solvuntur objectiones.

113. OBjicies primò contra præcedentes concluſiones: Illa Chriſti gratia capitalis dicenda eſt, quæ in ipſo eſt prior, & perfectior, illumque reddit potentem in membra Eccleſiæ gratiam influere: At illæ conditiones non conveniunt gratiæ habituali Chriſti, ſed gratiæ unionis: Ergo gratia unionis, non verò gratia habitualis, Chriſtum in ratione capitis conſtituit, & gratia capitalis dicenda eſt. Major patet, ut enim ſuprà declaravimus, ad rationem capitis tria requiruntur, nimirum prioritas, eminentia, & influxus. Minor verò probatur quantùm ad ſingulas partes. Et in primis quod gratia habitualis in Chriſto non ſit prior, videtur manifeſtum, cùm ſupponat gratiam unionis, & ad illam ſequatur tanquam proprietas. Quod etiam non ſit præſtantior & eminentior, non minùs evidens eſt, cùm Chriſtus perfectiori modo ſit ſanctus per gratiam unionis, quàm per gratiam habitualem. Denique quod per gratiam habitualem non conſtituatur potens influere gratiam in alios, oſtenditur primò. Chriſtus influit gratiam in homines, per proprium meritum, quatenus ordinatum ad promerendum alijs: Sed gratia habitualis Chriſti non eſt principium iſtius ordinationis, cùm ſit ejuſdem ſpeciei in Chriſto & in nobis, & gratia noſtra hujuſmodi ordinationis non poſſit eſſe principium, ſed ſit ad præmium proprio ſubjecto promerendum alligata: Ergo per gratiam habitualem Chriſtus non conſtituitur potens influere gratiam in homines. Secundò, Chriſtus influit gratiam in homines, per proprium meritum, quatenus eſt infinitum: Sed gratia habitualis non eſt principium meriti Chriſti, quatenus eſt infinitum: Ergo non conſtituit Chriſtum potentem influere gratiam in homines, ſed hoc ſoli gratiæ unionis competit.

114. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Illa Chriſti gratia capitalis dicenda eſt, quæ eſt prior & perfectior in omni ordine, nego Majorem: in aliquo ordine, concedo Majorem, & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam.

Explicatur ſolutio: Licèt gratia habitualis, unionis gratiam ſupponat, ac proinde non ſit in omni ordine prima, eſt tamen prima in ſuo proprio ordine, nempe ſupernaturali non hypoſtatico, quæ primitas ſicut ſufficiens eſt ut verè & propriè rationem naturæ ſortiatur, ita etiam ſufficit ut gratia capitis ſit. Similiter quamvis gratia habitualis non ſit ſimpliciter & omnibus modis perfectior, & Chriſtus nobiliori modo ſit ſanctus per gratiam unionis, quàm per gratiam habitualem; eſt tamen nobilior & perfectior in ratione principij quo operandi, quæ prioritas & perfectio in gratia capitali præcipuè attenditur, cùm habeat conſtituere ipſum caput in genere activi, ut ſuprà vidimus. Unde ad illud quod additur in objectione de vi influxiva gratiæ in alios, nego quod per gratiam habitualem Chriſtus non conſtituatur potens influere gratiam in homines. Ad primam verò probationem in contrarium, diſtinguo Majorem: Chriſtus influit gratiam in homines per proprium meritum, quatenus ordinatum ad promerendum alijs: ly *quatenus* dicente conditionem ad merendum alijs, concedo Majorem. Dicente rationem formalem, nego Majorem, & prætermiſſa Minori, nego Conſequentiam. Nam eſto gratia habitualis non ſit principium ordinationis operationum Chriſti ad influendum in alios, ſed à libera Chriſti voluntate talis ordinatio proveniat; quia tamen hæc non eſt ratio formalis, ſed duntaxat conditio requiſita ad merendum alijs, non licet inferre, gratiam non principiantem hujuſmodi ordinationem, non reddere Chriſtum potentem ad influendum in alios.

Ad ſecundam probationem dico, gratiam Chriſti, etſi phyſicè finita ſit, & ejuſdem rationis cum noſtra, eſſe tamen moraliter infinitam, & ratione hujus infinitatis moralis meritum efficere quatenus eſt infinitum, ut diſp. præcedenti art. 1. concluſ. 3. declaravimus.

115. Objicies ſecundo: Gratia habitualis Chriſti & noſtra ſunt ejuſdem ſpeciei, ut diſp. 12. art. 1. docuimus: Sed gratia noſtra non eſt ſufficiens ad caput conſtituendum, aliàs purus homo poſſet eſſe caput Eccleſiæ, quoad influxum interiorem gratiæ per meritum condignum, cujus oppoſitum docet D. Thomas hîc art. 6. Ergo gratia habitualis Chriſti non poteſt ipſum in ratione capitis Eccleſiæ conſtituere, nec per conſequens gratia capitalis appellari, ſed hoc ſoli gratiæ unionis competit. Patet Conſequentia, nam eadem forma invariata, eundem præbet effectum: Ergo ſi

gratia noſtra habitualis ſit ejuſdem rationis & ſpeciei cum gratia habituali Chriſti, & puro homini nequeat rationem capitis Eccleſiæ tribuere, nec id poterit Chriſto ut homini præſtare.

116. Reſpondeo quòd licèt gratia habitualis Chriſti & noſtra ſint ejuſdem ſpeciei in eſſe phyſico, in eſſe tamen moris ſpecie diſtinguntur, quia gratia habitualis animæ Chriſti, ratione conjunctionis quam habet cum perſonâ Verbi, & gratiâ unionis, dignitatem quandam & valorem infinitum habet, ratione cujus poteſt eſſe principium quo ſatisfactionis & meriti infiniti, ut diſp. 4. oſtenſum eſt: hæc autem moralis diverſitas ſufficit ad hoc ut gratia habitualis Chriſti poſſit ipſum in ratione capitis Eccleſiæ conſtituere, licèt gratia noſtra habitualis rationem capitis Eccleſiæ puro homini tribuere nequeat. Unde quando in objectione dicitur, quod eadem forma invariata eundem præbet effectum, diſtinguendum eſt: invariata tam phyſicè quàm moraliter, concedendum: invariata phyſicè, variata tamen moraliter, negandum. Vel dicatur hoc eſſe verum, quando effectus præſtatur à forma ſecundùm ſola intrinſeca prædicata, ſecùs autem quando à forma non provenit ratione tantùm prædicatorum eſſentialium, ſed ſimul ex aliquo adjuncto ingrediente in obliquo & de connotato, qualiter in præſenti contingere, concluſione ſecundâ oſtenſum eſt; ibi enim docuimus, quod licèt in Chriſto gratia capitis conſiſtat adæquatè in recto in gratia habituali; in obliquo tamen & de connotato, gratiam unionis importat.

117. Objicies tertiò: Ideò gratia habitualis Chriſti, ſecundùm nos, ipſum conſtituit in ratione capitis Eccleſiæ, quia influit in ſubſtantiam operationum quibus ſatisfecit pro nobis, nobiſque gratiam & gloriam de condigno promeruit: Sed gratia unionis dat iſtis operibus infinitam dignitatem, quæ principaliùs ſe habet in operibus meritorijs & ſatisfactorijs, quàm ipſorum entitas & ſubſtantia: Ergo à fortiori gratia unionis Chriſtum in ratione capitis Eccleſiæ conſtituit.

118. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: quia influit in ſubſtantiam operationnm &c. effectivè & per modum principij quo, concedo Majorem: quia influit alijs modis, nego Majorem, & conceſſa Minori, nego Conſequentiam: gratia enim capitalis debet eſſe principium quo agendi, gratia verò unionis etſi operationes Chriſti infinitè dignificet, non eſt principium quo operandi, ideòque gratia capitalis non eſt. Item caput non per influxum formalem, ſed per effectivum in ratione capitis conſtituitur: gratia autem habitualis conſtituit Chriſtum ut hominem efficienter influentem in opera meritoria; gratia verò unionis, quæ eſt ipſa ſubſiſtentia Verbi, vel natura divina humanitati conjuncta, non efficienter, ſed formaliter dat operibus Chriſti meritorijs & ſatisfactorijs dignitatem & valorem: & idcircò non gratia unionis, ſed gratia habitualis, Chriſtum ut hominem in ratione capitis Eccleſiæ conſtituit, ſubindeque gratia capitalis eſt.

Ex quo intelliges, gratiam Chriſti capitalem ſolâ ratione differre à perſonali: Dicitur enim perſonalis, quatenus humanitatem Chriſti ſanctificat, capitalis verò, prout dat poſſe influere in alios: Sed eadem eſt forma per quam ſubjectum aliquod in actu conſtituitur, & redditur potens agere, cum ſola diſtinctione rationis, ut conſtat in calore ignis, per quem, abſque reali diſtinctione, ignis in actu calidus conſtituitur; & redditur potens calefacere: Ergo gratia capitalis Chriſti, ſolâ ratione differt à perſonali.

DISPVTATIO XV.

De ſcientia Chriſti in communi.

Ad quæſtionem 9. D. Thomæ.

INter perfectiones à Verbo aſſumptas, duas ſingulariter notavit Evangeliſta, plenitudinem ſcilicet gratiæ & veritatis, id eſt ſcientiæ & cognitionis animæ Chriſti. Unde poſtquam S. Doctor de priori tribus præcedentibus quæſtionibus fusè diſſeruit, hîc quæſtione 9. & tribus ſequentibus, agit de poſteriori, & procedit tali ordine, quòd priùs tractat de ſcientia Chriſti in communi, deinde diſputat de ſingulis ejus ſpeciebus in particulari: nimirum de ſcientia beata, infuſa, & acquiſita. Eundem ordinem & methodum obſervantes, pauca hîc de ſcientia Chriſti in communi dicemus, ſequentibus verò diſputationibus, de triplici illa Chriſti ſcientia, fusè & lato calamo diſſeremus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum in intellectu creato Chriſti fuerit aliqua intellectio creata, vel tantùm per intellectionem increatam & divinam intellexerit?

UT fide certum ſupponimus, Chriſtum Dominum habuiſſe intellectum creatum, quod à nullo concedente illum eſſe verum hominem negari poteſt, cùm intellectus ſit proprietas animæ rationalis, ſubindeque omni habenti animam rationalem competere debeat. Unde in ſexta Synodo generali actione 11. definitur: Verbum aſſumpſiſſe *animam rationalem, animabus noſtris conſubſtantialem, & ſpectatem menti noſtræ comparem.* Mens autem ſignificat animam ſecundùm partem ſuperiorem, quâ eſt intellectiva: Ergo in Chriſto eſt intellectus humanus & creatus. Hoc præmiſſo, inquirimus, an talis intellectus Chriſti Domini, per intellectionem humanam & creatam, vel ſolùm per divinam & increatam intellexerit? In cujus difficultatis reſolutione, relicto Monothelitarum errore, qui quamvis concederent intellectionem creatam in intellectu Chriſti creato, & increatam in intellectu Chriſti divino, ex utraque tamen unam operationem conflari aſſerebant, ſubindeque unam duntaxat intellectionem in Chriſto admittebant. Relicto, inquam, hoc errore: quidam ſunt ex Catholicis, quibus viſum eſt, animam Chriſti non aliâ intellectione uſam eſſe, quàm divinâ & increatâ. Hanc ſententiam tenuit olim quidam Joannes de Rippa, relatus à Capreolo in 3. diſt. 14. quæſt. 1. art. 1. illamque ſuo tempore quibuſdam placuiſſe refert D. Bonaventura ibidem, fuiſſeque publicè defenſam Pariſijs teſtatur Gregorius in 2. diſt. 7. quæſt 2. Denique inter antiquos pro abroganda Chriſto ſcientia creata, fusè laboravit Hugo

Victorinus tomo 3. Tract. de ſapientia animæ Christi, ubi quamvis initio illud duntaxat quærere videatur, an ſcientia Chriſti æquet divinam, tamen eò tandem devenit, ut ſcientiam Chriſti creatam abrogatam malit, & dicat eum qui præter ſcientiam increatam, aliam ponit in anima Chriſti, cavere debere, ne nimis carnaliter potiùs ſua quàm vera pronuntiet.

A

§. I.

Vera ſententia, fuiſſe in Chriſto intellectionem creatam, ſtatuitur, & multipliciter ſuadetur.

DIco igitur, certum de fide eſt, in Chriſto fuiſſe ſcientiam ſeu intellectionem creatam.

B

2. Probatur concluſio multipliciter. In primis enim Chriſtus pleroſque actus humanæ intellectionis infrà referendos elicuit, v. g. diſcurſum, & actus enuntiativos compoſitos, qui in Deum non poſſunt cadere. Oravit etiam, meruit, & alia multa fecit ut homo, quæ ſine actu intellectûs & voluntatis creatæ fieri non poterant. Item Matth. 8. dicitur Chriſtum fuiſſe miratum, & ad Hebræos 5. didiciſſe ex his quæ paſſus eſt: admiratio autem cùm ordinariè ex ignorantia procedat, non poteſt Chriſto ut Deo convenire, addiſcere etiam Chriſto ratione divinitatis repugnat. Profectus quoque in ſapientia, qui Chriſto tribuitur Lucæ 2. quomodocumque explicetur, non poteſt valere de ſapientia divina, cujus in Chriſto nullus fuit profectus.

C

3. Deinde frequentiſſimè Concilia & Patres in confutatione Monothelitarum tradunt, pro duplici Chriſti natura, duplices in eo facultates & operationes eſſe agnoſcendas: cùm ergo fides doceat, Chriſtum duplici intellectu fuiſſe præditum, divino ſcilicet & humano, duplicem quoque intellectionem, divinam nimirum & increatam, ac humanam & creatam, in eo reperiri fatendum eſt.

4. Tandem certum eſt de fide, fuiſſe in Chriſto volitionem creatam: ita enim definitum eſt contra Monothelitas, & ex eo probari poteſt, quod abſque volitione creata Chriſtus nihil meruiſſet: At qui volitio creata, connaturaliter ſupponit intellectionem ejuſdem prorſus naturæ ei prælucentem: Ergo hæreticum videtur aſſerere, nullam fuiſſe in Chriſto creatam notitiam.

D

5. Poteſt inſuper ſuaderi concluſio ratione D. Thomæ hîc art. 1. Congruum enim eſt, ut Verbum humanam naturam aſſumens, aſſumeret illam perfectam: Sed humanitas ſine intellectione creata foret imperfecta: Ergo Verbum aſſumpſit humanitatem, non ſolùm cum intellectu, ſed etiam cum intellectione creata. Major patet, Minorem verò, in qua eſt difficultas, probat S. Doctor tripliciter. Primò, quia omne quod eſt in potentia, imperfectum eſt, ſi non reducatur ad actum: Sed natura humana eſt in potentia ad intellectionem creatam: Ergo imperfecta foret ſine illa. Secundò, Potentia ſuo fine fruſtrata, imperfecta eſt: Sed intellectus Chriſti eſt propter intellectionem creatam ut finem, omnis enim potentia eſt propter ſuam operationem: Ergo ſine illa foret imperfectus. Tertiò, Aliqua cognitio eſt naturalis humanitati, ſcilicet illa quâ cognoſcimus prima principia: Sed ſine naturali perfectione, non foret perfecta humanitas: Ergo imperfecta eſſet ſine omni cognitione creata. Ubi obiter advertendum eſt, hanc tertiam probationem, non de cognitione actuali, ſed de habituali procedere; nulla enim actualis cognitio, naturalis eſt humanitati per modum proprietatis.

E

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra præcedentem concluſionem: Non poteſt ſimul quis intelligere aliquid intellectione increatâ & creatâ: At Chriſtus omnia cognovit intellectione increatâ: Ergo non fuit in ipſo ſcientia ſeu intellectio creata. Minor eſt certa, Chriſtus enim erat Deus: Deus autem omnia cognoſcit intellectione increatâ. Major verò ſuadetur primò, quia non poteſt quis ſimul ſubſiſtere ſubſiſtentiâ increatâ & creatâ, ut ſuprà oſtenſum eſt: Ergo ſimiliter nequit ſimul intelligere aliquid intellectione increatâ & creatâ. Secundò, Intellectio creata comparatur ad increatam, ſicut lux minor ad majorem: Sed lux minor eſt incompoſſibilis cum majori, quia majus lumen offuſcat minus, ut conſtat experientiâ: Ergo non poteſt ſimul eſſe in eodem ſuppoſito cognitio increata & creata de eodem objecto. *Diſp. 9. art. 4.*

6.

Reſpondeo Majorem eſſe veram de ſuppoſito operante per unum & eundem intellectum, quod non contingit in caſu noſtro, Chriſtus enim per intellectum divinum, & ut Deus, intelligebat cognitione increatâ; per intellectum verò creatum, & ut homo, intelligebat cognitione creatâ: non implicat autem idem ſuppoſitum, ſecundùm diverſum intellectum, cognoſcere ſimul idem objectum cognitione increatâ & creatâ. Neque valet inſtantia de ſubſiſtentia, nam ideò in Chriſto datur una ſubſiſtentia, quia ipſe eſt unum ſuppoſitum, & ratio conſtitutiva ſuppoſiti eſt ipſa ſubſiſtentia: At licèt ſit unum ſuppoſitum, habet tamen duas naturas, humanam ſcilicet & divinam, ſubindeque duos intellectus, & ideò per intellectum increatum poteſt intellectione increatâ intelligere, per creatum verò, intellectione creatâ.

7.

Ad id quod ſubditur de majori & minori lumine, dicendum eſt, quod licèt in rebus corporeis lux major interdum obſcuret minorem, non tamen in ſpiritualibus, quia unius veritatis cognitio, quæ lux ſpiritualis eſt, aliam non excludit, ſed potiùs perficit & juvat. Unde S. Doctor hîc art. 1 ad 2. *Lumen ſcientiæ creatæ non offuſcatur, ſed magis clarefcit in anima Chriſti, per lumen ſcientiæ divinæ, quæ eſt lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur Joan. 1.*

Objicies ſecundò: Nullum inconveniens eſt quod potentia aliqua in Chriſto non conjungatur cum operatione ad quam ordinatur ut ad finem: Ergo nec quod intellectus Chriſti creatâ intellectione ſemper caruerit. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Potentia generativa ad actum generationis ut ad finem ordinatur, & tamen in Chriſto nunquam fuit ad iſtum actum reducta: Ergo nullum inconveniens eſt, quod potentia aliqua Chriſti careat actu ſibi proprio ad quem ut ad finem ordinatur, ſubindeque ratio D. Thomæ non eſt efficax.

8.

Reſpondeo Antecedens eſſe verum, ſi exercitium talis potentiæ fini redemptionis non congruat, ſecùs verò ſi conducat ad finem redemptionis: unde quia actuale exercitium intellectûs creati animæ Chriſti conducebat ad finem redemptionis, non verò exercitium potentiæ generativæ Chriſti, imò potiùs fini redemptionis & mu-

9.

neri redemptoris congruebat perpetua virginitas, cum qua actualis generatio non compatitur, ideò in Christo debuit esse intellectio creata, non verò actualis generatio.

ARTICVLVS II.

An intellectus Christi humanus, increatâ Dei intellectione potuerit intelligere?

10. PArtem affirmativam, præter Authores articulo præcedenti citatos, tenet Ægidius à Præsentatione lib. 4. de beatitudine quæst. 1. art. 2. §. 5. ubi negat quidem intellectum Christi humanum, de facto per increatam Dei cognitionem intellexisse, asserit tamen id posse contingere de potentia absoluta, & non posse ostendi, sententiam Hugonis Victorini, asserentis intellectum Christi humanum de facto per intellectionem divinam & increatam intellexisse, implicare contradictionem. Oppositum docent alij Theologi, tam domestici, quàm extranei, cum D. Thoma hîc art. 1. ad 1. ubi ait quod divina operatio increata *non potuit esse anima humana Christi, cùm sit alterius naturæ.* Idem docet quæst. 20. de verit. art. 1. in corp. & in resp. ad 9. in 3. dist. 14. quæst. 1. art. 2. ad 1. & pluribus aliis in locis. Unde sit

A

B

C

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

DIco igitur: Intellectus Christi humanus non potuit, etiam de potentia absoluta, per increatam Dei intellectionem intelligere.

11. Hanc conclusionem probat Vazquez 1. 2. disp. 7. cap. 2. ex verbis sextæ Synodi actione 17. in confess. fidei, quibus Synodus allegato S. Leone, ait duas esse statuendas in Christo pro duplici natura operationes. Tum subdit: *Neque enim in quoquam unam dabimus naturalem operationem Dei & creaturæ, ut neque quod creatum est, in divinam educamus essentiam, neque quod eximium est divinæ naturæ, ad competentem creaturis locum dejiciamus.*

Hic tamen locus non probat impossibile esse intellectum creatum intelligere per actionem increatam, quod tamen probandum esset, sed tantùm probat, impossibile esse operationem Dei esse creaturæ naturalem, quod ex terminis patet esse impossibile, quamvis absurdissimè à Monothelitis, quos ibi damnat Synodus, admitteretur.

12. Aptiùs videtur adduci posse Agatho Papa Epist. ad Augustos, quæ habetur actione 4. ejusdem Synodi, verbis illis quæ subjicit post adductum locum D. Augustini ex lib. 5. contra Julianum: *Non potest Angelica natura Divinam habere voluntatem aut humanam, neque humana natura voluntatem Dei vel Angeli.* Ergo nec Dei cognitionem aut scientiam potest in se humana natura habere, cùm eadem sit ratio de cognitione ac de volitione. Nec dici potest, ibi sermonem esse de lege ordinaria, non de potentia absoluta; nam ibi agitur de Christo, cujus Incarnatio miraculosa fuit, & divinæ omnipotentiæ opus perfectissimum, & maximè extraordinarium.

13. Potest insuper probari conclusio ratione fundamentali, quæ sic potest breviter proponi. Intelligere essentialiter est vivere gradu perfectissimo vitæ: Sed implicat intellectum creatum vivere per intellectionem divinam & creatam: Ergo & per illam intelligere. Major patet, Minor verò ostenditur primò. Implicat naturam divinam sub conceptu vitæ radicalis uniri naturæ creatæ, illam radicaliter viventem constituendo, ut communiter docent Theologi; & patet, quia aliàs essentia divina posset uniri per modum formæ physicæ, & in esse entitativo, & informare corpus, quod maximam imperfectionem importat: Ergo etiam implicat, quod sub conceptu vitæ actualis uniatur naturæ creatæ, illamque actu viventem constituat. Patet Consequentia, tum à paritate rationis, tum etiam quia actus vitalis alicujus naturæ, cùm ab illa suam specificationem desumat, communicari nequit, non communicatâ naturâ. Quâ ratione usus est S. Thomas locis suprà citatis, eamque desumpsit ex Ambrosio lib. 2. ad Gratianum cap. 10. asserente, ubi est diversa substantia, non posse unam operationem intelligi.

Confirmatur: Implicat voluntatem creatam liberè velle per volitionem liberam Dei sibi intrinsecè unitam: Ergo & intellectum humanum per increatam Dei intellectionem intelligere. Consequentia videtur manifesta, ex paritate rationis: Antecedens verò sic ostenditur. Volitio libera debet esse in potestate & dominio voluntatis: Sed volitio divina nequit potestati aut dominio creatæ voluntatis subesse: Ergo implicat voluntatem creatam liberè velle per volitionem Dei liberam. 14.

D

§. II.

Solvuntur objectiones.

PRæcipua Adversariorum argumenta sumuntur ex tribus exemplis, in communi Theologorum doctrina, vel saltem in Schola D. Thomæ, communiter receptis. Constat enim, Deum communicari naturæ humanæ per modum subsistentiæ, & secundùm communem Thomistarum sententiam, suprà expositam, etiam communicatur in ratione existentiæ. Similiter juxta communem Theologorum sententiam, communicatur essentia divina in ratione speciei impressæ intellectui beatorum, & secundùm probabiliorem Thomistarum opinionem, etiam communicatur in ratione verbi & speciei expressæ. Ex quibus tribus exemplis, tria possunt erui argumenta contra nostram conclusionem. 15. *Disp. 8. art. 2.*

Primum est: Quia subsistentia Verbi eminenter continet perfectionem subsistentiæ creatæ, uniri potuit humanitati Christi, illamque subsistentem reddere: Sed intellectio divina continet eminenter intellectionem creatam: Ergo potest uniri cum intellectu creato, illumque intelligentem constituere. 16.

Secundum sic procedit: De facto essentia divina unitur intellectui animæ Christi, sub ratione & munere speciei intelligibilis: Ergo de facto unitur, vel saltem potest uniri, per modum intellectionis. Consequentia videtur legitima, tum quia in probabiliori & communiori Thomistarum sententia, ratio intellectionis, & ratio speciei, cùm ad eandem lineam intellectivam pertineant, non distinguntur in Deo virtualiter. Tum etiam, quia non videtur major repugnantia, quod essentia divina per modum actûs secundi intellectui nostro uniatur, quàm quòd illi ad modum actûs primi ad actualem intellectionem determinantis communicetur. 17.

Tertium argumentum sic potest proponi. De facto unitur divina essentia mentibus beatorum, ut verbum: Ergo unitur, vel saltem potest uniri 18.

intellectui animæ Christi, sub conceptu intellectionis. Consequentia manifesta videtur, tum quia juxta plurium Philosophorum sententiam, verbum ab intellectione non distinguitur. Tum etiam, quia dato quod ab illa distinguatur, est tamen de ratione verbi, quod sit vitale per modum termini, ut docet D. Thomas quæst. 4. de verit. art. 2. ubi ait, de ratione verbi esse quod sit expressum & productum ab intellectu seu intelligente, ex quo infert Verbum in divinis non essentialiter, sed tantùm notionaliter dici: Ergo si non obstante istâ vitalitate, possit divina essentia per modum verbi cum intellectu creato uniri, poterit etiam, non obstante vitalitate actûs intelligendi, uniri per modum intellectionis intellectui animæ Christi, illumque intelligentem constituere.

19. Hæc sunt præcipua Adversariorum fundamenta, quæ ex principiis paragrapho præcedenti statutis facilè possunt convelli. Ad primum enim respondeo causalem majoris adæquatam non esse, sed insuper esse addendum, quia in unione per modum subsistentiæ, nulla importatur imperfectio physicæ informationis, dependentiæ, vel identitatis cum natura cui unitur, sed præcisè ratio terminationis: in unione autem sub conceptu & munere intellectionis cum intellectu creato, involvitur imperfectio physicæ informationis, & realis egressionis, aut physicæ identitatis, ut §. præcedenti declaravimus, & ideò quamvis intellectio divina eminenter contineat perfectionem intellectionis creatæ, non potest uniri cum intellectu creato, nec ipsum intelligentem constituere. Unde Cajetanus hîc art. 1. *Quia personalitas divina potest fieri personalitas humanæ naturæ, sine eo quod sit actus ejus; intelligere autem non potest fieri actus intelligendi animæ humanæ, nisi fiat actus ejus: ideò non repugnat communicari personalitas, & repugnat communicari intellectio.* Dicitur autem intellectio fieri actus animæ, quia illam informat, & ab ea procedit: unde idem est ac si diceretur, intellectionem divinam animæ humanæ non posse communicari, quia nec illam informare, nec ab ea procedere potest.

20. Dices, Etsi subsistentia creata dimanet à natura quam terminat, potest subsistentia divina naturam creatam terminare, absque eo quod ab illa dimanet: Ergo pariter, quamvis intellectio creata ab intelligente per ipsam procedat & egrediatur, poterit intellectio divina naturam creatam intelligentem constituere, absque eo quod egrediatur vel procedat ab illa.

21. Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam & paritatem: Ratio verò discriminis est, quia licèt subsistentia creata resultet vel dimanet à natura quam terminat, hoc tamen non habet ex formali conceptu & munere subsistentiæ, sed ex ratione limitationis creaturæ, & ideò potest subsistentia divina illius effectum supplere, & naturam creatam reddere subsistentem, absque egressione ab illa: quod verò actio intelligendi ab intelligente egrediatur formali aut virtuali egressu, convenit illi ex communi & formali operationis conceptu; unde nequit intellectio divina naturam creatam intelligentem constituere, nisi vel cum illa identificetur cum egressu virtuali, vel ab illa realiter egrediatur, quorum utrumque maximam imperfectionem importat.

22. Ad secundum respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam, ad cujus primam probationem dicendum quod licèt ratio speciei & intellectionis in Deo non distinguantur virtualiter adæquatè, differunt tamen distinctione eminentiali, & virtuali inadæquatâ, penesque ordinem ad diversa connotata materialia; quæ distinctio sufficit, ut natura divina uniatur sub ratione speciei, absque eo quod sub ratione intellectionis communicetur; sicut eadem distinctio sufficit ut gratia sanctificans participet divinam essentiam, sub munere & conceptu naturæ, seu radicis attributorum, non verò sub ratione intellectionis, aut speciei intelligibilis; & ut subsistentia Verbi, sub ratione formæ hypostaticæ, non autem sub ratione relationis, humanitati Christi communicetur.

Ad aliam probationem, nego Antecedens, unio enim per modum actûs primi in ordine intelligibili, est tantùm unio comprincipativa & effectiva notitiæ, neque postulat ut quod speciei impressæ locum tenet, efficiatur ab intellectu cui unitur, eumve informet: nam juxta probabilissimam sententiam, gustatilia & tactilia, absque ulla informatione potentiæ tangentis aut gustantis, per meram applicationem & assistentiam uniuntur ei ad modum speciei impressæ, quæ præsentibus objectis ipsis supervacanea foret. At unionem actûs secundi quo formaliter reddamur intelligentes, necesse omnino est formalem esse, & cum inhæsione in potentia intelligente; à qua etiam necesse est ut actus ille secundus procedat, & efficienter dependeat: si enim hæc abessent, potentia non posset dici intelligere per hujusmodi actum; quia intelligere, cùm sit vita actualis, & perfectio intrinseca sui ipsius à seipso, utramque illam habitudinem dependentiæ effectivæ & inhæsionis includit, quas in divinum actum cadere impossibile est.

23. Ad tertium, concesso Antecedente, nego Consequentiam; ad cujus primam probationem, nego Antecedens, ut enim docent nostri Thomistæ in libris de anima, & variis in locis asserit S. Thomas, verbum non est ipsa intellectio, sed terminus intrinsecus per eam productus & expressus, in quo tanquam in imagine & similitudine expressa, & actualissimè repræsentante, ipse intellectus contemplatur objectum.

Ad secundam distinguo Majorem: De ratione verbi propriè & adæquatè sumpti est quod sit vitale per modum termini, concedo Majorem. De ratione verbi sumpti inadæquatè & communiter, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

24. Explicatur solutio: Cùm in verbo duo importentur, nempe ratio repræsentationis actualissimæ objecti, & insuper ratio expressi realiterque producti à dicente: potest verbum duobus modis usurpari, adæquatè scilicet & propriè, quatenus nimirum utramque rationem importat; & inadæquatè ac impropriè, & prout dicit solùm actualissimam objecti repræsentationem. Primo modo sumptum est vitale per modum termini, ideòque in divinis solùm notionaliter dicitur, nec prout sic essentia divina sub ratione verbi mentibus beatorum unitur, cùm repugnet illam realiter exprimi seu produci ab intellectu beatorum: sumptum verò secundo modo, non dicit vitalitatem & expressionem, sed solùm actualissimam objecti repræsentationem; unde sub hac ratione dicitur in divinis essentialiter, quia essentia divina est actualissima repræsentatio sui, ut docet D. Thomas quæst. 4. de verit. art. 2. his verbis: *Si*

verbum propriè accipiatur, in divinis non dicitur nisi personaliter, si autem accipiatur communiter, poterit etiam dici essentialiter. Similiter essentia divina in beatifica visione gerit vices verbi hoc secundo modo sumpti, cùm actualissimè seipsam beatorum mentibus repræsentet. Intellectio autem, quomodocumque accipiatur, vitalitatem dicit, subindeque habitudinem dependentiæ effectivæ à principio intelligente, & egressum seu emanationem ab illo, quæ divino actui respectu intellectûs creati prorsus repugnat: unde licèt essentia divina uniatur mentibus beatorum ut verbum, nequit tamen intellectui animæ Christi sub ratione intellectionis uniri.

DISPVTATIO XVI.

De scientia beata animæ Christi.

Ad quæst. 10. D. Thomæ.

COnsideratâ scientiâ Christi in communi, ad species ejus descendimus, & primò de scientia beata, utpote nobiliori & perfectiori, disserimus: non agimus autem de scientia beata Christi, in quantum est Deus, de hac enim 1. parte Tractatu 3. fusè disputavimus, sed de scientia beata animæ Christi; & de hac solùm investigamus quæ propriè pertinent ad Christum, ut ab aliis beatis distinguitur; quæ enim omnibus beatis communia sunt, ut objectum visionis beatæ, lumen gloriæ, species intelligibilis &c. in Tractatu de visione beata fusè explicata sunt.

Articvlvs Primvs.

An Christus, dum esset viator & in terris degens, scientiam beatam habuerit, illamque à primo conceptionis instanti receperit?

§. I.

Vtraque difficultas duplici conclusione resolvitur.

1. DIco primò, Christum adhuc viatorem, & in terris degentem, vidisse divinam essentiam, subindeque habuisse scientiam beatam.

Hanc conclusionem probat Cano lib. 12. de locis cap. 14. variis Scripturæ testimoniis, quæ fusè & eleganter expendit, sed locus magis idoneus sumitur ex cap. 3. Joannis, ubi sic habetur: *Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo, Filius hominis qui est in cœlo.* Quibus verbis Christus adhuc viator & in terris degens asserit se esse in cœlo: Sed esse in cœlo, vel in paradiso, idem est quod Deum videre, ubicunque videatur, ut S. Augustinus notavit Epist. 57. prolato exemplo latronis, qui cùm in Lymbo futurus esset quoad animam, tamen quia ibi visurus erat Deum, dicitur futurus in paradiso: Ergo Christus adhuc viator & in terris degens, videbat divinam essentiam, & scientiâ beatâ potiebatur.

2. Notandum verò est cum Cajetano, super hunc locum Joannis, scopum Christi tunc fuisse persuadere Nicodemo credendum sibi esse, utpote testi oculato, & qui ita in terris degebat, ut simul in cœlo esset, Deum videns, quod nulli anteriori veritatis testi, nulli unquam Prophetæ obtigerat. Unde ibidem dicebat, *Quod scimus loquimur, & quod vidimus testamur. Qui de cœlo venit, super omnes est, & quod vidit & audivit hoc testatur.* Ubi Christi testimonium idcircò aliis testimoniis præfertur, quia non ex auditu tantùm, ut alij, sed ex visu testimonium præbuit, unde Joan. 1. dicitur: *Deum nemo vidit unquam, unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit nobis.* Sed Christus in hac vita mortali degens, divinitatis suæ, & paternæ gloriæ, sæpè testimonium perhibuit: Ergo tunc divinam essentiam vidit, & scientiâ beatâ, seu visione beatificâ potitus est. Quod etiam testatur mysterium transfigurationis, quod fuit signum gloriæ Christi latentis in anima, quam tunc in corpus resilire permisit, ut communiter docent SS. Patres.

3. Potest etiam suaderi conclusio triplici ratione. Prima quam insinuat D. Thomas hîc quæst. 9. art. 2. potest sic proponi. Decens est ut instrumentum excellens, & per modum capitis influens, præhabeat in se formaliter perfectiones quas aliis communicat: Sed Christus ut homo causat in nobis beatitudinem supernaturalem, consistentem in visione clara Dei, per modum capitis & instrumenti excellentiæ: Ergo oportuit ut in se scientiam beatam haberet.

4. Secunda, quæ desumitur ex eodem S. Doctore suprà quæst. 7. art. 1. sic procedit. Quantò aliquod receptivum est proximius causæ influenti, tantò magis, & cum majori perfectione, illius influxum participat: Sed influxus gratiæ est à Deo, cui maximè humanitas Christi per unionem hypostaticam conjungitur, cùm ad idem esse personale cum ipso trahatur: Ergo perfectissimè gratiam participat: Sed gratia perfectissima est gratia consummata per gloriam: Ergo anima Christi habuit gratiam gloriâ consummatam, id est cum beatifica visione conjunctam.

5. Tertia ratio sumitur ex Durando in 3. dist. 14. quæst. 1. num. 5. ubi sic discurrit: Decens fuit ut natura assumpta ad supremum esse, ad supremam operationem sibi possibilem elevaretur: Sed natura humana Christi, per unionem hypostaticam ad esse supremum, scilicet ad esse Verbi, assumpta est: Ergo decuit quod elevaretur ad supremum operari tali naturæ possibile: Sed beatitudo in clara Dei visione consistens, est operatio suprema humanitati possibilis: Ergo debuit humanitati Christi assumptæ ad supremum esse concedi.

6. Dico secundò: Christus scientiam beatam, seu visionem beatificam, à primo instanti conceptionis habuit. Ita D. Thomas infrà quæst. 34. art. 4. ubi docet Christum in primo suæ conceptionis instanti fuisse beatum & comprehensorem, idque probat in argumento *sed contra* ex illo Psalm. 64. *Beatus quem elegisti & assumpsisti, quod secundùm glossam refertur ad humanam Christi naturam, quæ assumpta est à Verbo Dei in unitatem personæ: Sed in primo instanti conceptionis fuit assumpta humana natura à Verbo Dei in unitatem naturæ: Ergo in primo instanti suæ conceptionis Christus, secundùm quod homo, fuit beatus, quod est esse comprehensorem.*

7. Eandem veritatem suadere nititur Cano suprà citatus, hoc discursu: Christus à primo instanti conceptionis plenus fuit gratiæ & veritatis, ut patet ex illo Joan. 1. *Verbum caro factum est, & habitavit in nobis. Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti à Patre, plenum gratiæ & veritatis.* Ubi

ly *plenum* debet ſumi in neutro genere, & referri ad Verbum incarnatum, non verò in maſculino, & referri ad Joannem Baptiſtam, ut perperam exiſtimavit Cajetanus, quem Cano ibidem fusè impugnat: Sed ſi Chriſtus ab initio ſcientiâ beatâ, ſeu viſione beatificâ, non eſſet potitus, non fuiſſet ex tunc ut homo gratiâ & veritate plenus: Ergo ſcientiam beatam, ſeu viſionem beatificam, à primo inſtanti conceptionis habuit. Sequela Minoris probatur. Cui deeſt ſuprema gratiæ perfectio, & ſumma veritatis cognitio, nec gratiæ, nec veritatis plenus dici poteſt; cùm tantùm à plenitudine, quantùm à perfectione, aliquis deficiat: Sed ſuprema gratiæ perfectio eſt conſummatio per gloriam, & ſumma veritatis cognitio in viſione beatifica ſita eſt: Ergo Chriſtus ſine illa, nec gratiæ nec veritatis plenus exiſteret. A B

8. Noſtram concluſionem probant etiam tres rationes pro præcedenti adductæ: Nam Chriſto adhuc viatori ſcientiam beatam competere oſtendimus, quia eſt caput hominum & Angelorum, ac proinde oportuit ut haberet omnes perfectiones membrorum; quia fuit intimè conjunctus cauſæ influenti gratiam; & quia decens fuit ut naturæ ad ſupremum eſſe aſſumptæ, ſuprema operatio concederetur: Sed Chriſtus ut homo ab initio conceptionis fuit caput hominum & Angelorum, & ex tunc cauſæ influenti gratiam fuit intimè conjunctus, illiuſque humanitas ad ſupremum eſſe aſſumpta & elevata: Ergo à primo conceptionis inſtanti, ſcientiâ beatâ, ſeu clarâ Dei viſione, potitus eſt. Unde Pſalmo 21. Chriſtus Patrem alloquens ait: *In te projectus ſum ex utero, de ventre matris meæ Deus meus es tu.* Quæ verba gloſſans Euſebius lib. 2. de demonſtr. Evang. ſic Chriſtum loquentem inducit: *De ventre matris meæ Deus meus es tu, cùm enim adhuc intra cellam geſtantis me in utero laterem, te tamen Deum meum videbam.* Et Richardus Victorinus lib. 2. de Emmanuele cap. 22. poſt multa de plenitudine ſuavitatis quę in Chriſti anima à momento conceptionis abundavit, ut idcircò Chriſtus puer dictus ſit butyrum & mel comediſſe, ſubdit: *Summæ ſuavitatis butyrum, cujus participationem expectamus in noſtra glorificatione, ipſe accepit in ipſo ingreſſu hujus mortalis vitæ, nec noſtro more ex parte, ſed in omni plenitudine.* C D

9. Denique ſuaderi poteſt concluſio hac ratione: Naturæ aſſumptæ à Verbo debemus concedere quod majoris dignitatis & excellentiæ eſt, niſi muneri Redemptoris repugnet: Sed animam Chriſti fuiſſe à primo inſtanti beatam, majoris eſt dignitatis, quàm beatitudine aliquando caruiſſe, & cum munere Redemptoris non pugnat; cùm ad hoc munus ſalvandum in Chriſto, ſufficiat quod ſimul fuerit viator, ad quod ſufficit quod habuerit corpus paſſibile, & reliquis gloriæ corporum dotibus deſtitutum; ut & pati pro nobis poſſet, & exemplo prælucere ad ſequenda veſtigia ejus: Ergo aſſerendum eſt, Chriſtum ut hominem fuiſſe perfectè beatum à primo conceptionis inſtanti. E

§. II.

Objectiones ſolvuntur.

10. CONtra præcedentes concluſiones in primis objici poſſunt quædam Scripturæ teſtimonia, quibus ſignificari videtur, Chriſtum ante paſſionem & mortem ſuam non fuiſſe beatitudine donatum: Dicitur etiam Lucæ 24. *Nonne oportuit pati Chriſtum, & ita intrare in gloriam ſuam?* Joan. 7. *Nondum Spiritus erat datus, quia Jeſus nondum erat glorificatus.* Item Apocal. 5. dicitur, Chriſtum, quia occiſus eſt, accepiſſe gloriam & divinitatem. Denique ipſe Chriſtus Joan. 17. his verbis Patrem alloquitur: *Clarifica me Pater claritate quam habui, priuſquam mundus eſſet apud te.* Ergo Chriſtus dum eſſet viator & degens in terris, non habuit ſcientiam beatam, ſeu viſionem beatificam, & multominus in primo inſtanti conceptionis.

11. Verùm hæc facilè diluuntur, dicendo his locis ſermonem eſſe vel de gloria corporis, vel de exaltatione nominis Chriſti ſuper omne nomen, vel de reſtitutione unionis hypoſtaticæ cum tota Chriſti humanitate, quæ in reſurrectione facta eſt, ut alibi expoſuimus; quare hæc & ſimilia Scripturæ teſtimonia nihil nocent veritati propoſitæ, & precedentibus concluſionibus declaratæ.

12. Secundò contra primam concluſionem objici poteſt difficile argumentum, quod ſub hac forma breviter proponitur. Summum gaudium non poteſt ſimul compati cum ſumma triſtitia: Sed Chriſtus tempore paſſionis habuit ſummam triſtitiam, quam Matth. 26. his verbis declaravit: *Triſtis eſt anima mea uſque ad mortem:* Ergo tunc non fuit in anima Chriſti gaudium beatificum, nec per conſequens ſcientia ſeu viſio beatifica, ad quam neceſſariò ſummum gaudium ſeu delectatio conſequitur.

13. Reſpondet Cano loco ſuprà citato, Chriſtum mortis tempore, delectatione beatificâ caruiſſe, & tunc retinuiſſe gaudium beatificum quod ſuâpte naturâ à viſione beatifica prodire debebat, ut daret locum triſtitiæ ad hominum redemptionem: ſicut per totam vitam gloriam animæ quaſi ſuppreſſit, & impedivit ne in corpus efflueret, ut daretur locus merito. Idem docent Valentia in præſenti diſp. 1. quæſt. 9. Salmeronius tomo 10. tract. 14. §. ad 4. & Maldonatus in cap. 26. Matthæi §. *ſubtilius in ſcholis.*

14. Sed hæc ſolutio & doctrina diſplicet aliis Theologis, & meritò: non enim ſubtrahenda eſt pro aliquo tempore ab anima & voluntate Chriſti aliqua perfectio beatitudinis quæ in omnibus beatis reperitur: delectatio autem voluntatis pertinet ad perfectionem beatitudinis animæ, & quidam exiſtimant eſſe à viſione beatifica inſeparabilem; quia fieri non poteſt ut voluntati repræſentetur ſummum bonum, nempe Deus clarè viſus, & non delectetur & quieſcat in illo: quare ſi anima Chriſti pro aliquo tempore caruit hujuſmodi delectatione & gaudio, ſequitur etiam fuiſſe privatam pro eodem tempore viſione beatificâ, quod tamen non poteſt admitti. Unde S. Thomas infrà quæſt. 46. art. 8. cùm in prima objectione ex contrarietate inter triſtitiam & gaudium intuliſſet, non potuiſſe Chriſtum triſtari ſecundùm animam, eò quòd frueretur delectatione beatificâ; ut argumentum ſolveret, non negavit in Chriſto gaudium beatificum, ſed illo admiſſo, ſolutionem dedit quam infrà ſubjiciemus.

15. Reſpondent ſecundò alij, quos ſequitur Theophilus Raynaudus tomo de Chriſto lib. 4. ſect. 2. cap. 4. quod licèt naturaliter loquendo impoſſibile ſit, ſummam lætitiam ſimul compati cum ſumma triſtitia, tamen de potentia Dei abſoluta poſſunt eſſe ſimul in eodem ſubjecto, etiam ſi contrarietatem habeant.

16. Sed hæc etiam ſolutio (niſi magis explicetur, &

aliunde juvetur) non videtur legitima: Nam licèt ſumma delectatio & ſumma triſtitia, comparatione ejuſdem objecti opponantur contrariè, tamen includunt, aut ſaltem inferunt contradictionem, quia triſtitia importat actum per modum receſsûs & fugæ; delectatio autem dicit actum, per modum acceſsûs & proſecutionis: Sed contradictoria per nullam potentiam verificari poſſunt: Ergo nec ſummum gaudium & ſumma triſtitia reſpectu ejuſdem objecti ſimul exiſtere.

17. Confirmatur: De potentia Dei abſoluta fieri nequit, ut quis recedat à termino à quo, & ſimul quieſcat in illo, eò quòd receſſus ab uno termino includat negationem quietis in eodem termino: Ergo ſimiliter eſt impoſſibile quòd voluntas per ſummam delectationem quieſcat in aliquo objecto, & per ſummam triſtitiam fugiat & recedat ab eo. His ergo ſolutionibus prætermiſſis.

18. Ad objectionem reſpondeo cum S. Thoma loco citato in reſp. ad 1. Majorem eſſe veram, ſi triſtitia & delectatio ſint de eodem objecto, & ſub eadem ratione: ſi verò vel erga diverſa objecta, vel erga idem ſecundùm diverſas rationes, gaudium & triſtitia verſentur, quamvis inter ſe opponantur, nec poſſint ſimul in gradibus intenſis ex natura rei exiſtere, de potentia tamen abſoluta ſimul exiſtere poſſunt: triſtitia autem & gaudium quæ tempore paſſionis in anima Chriſti fuere, vel circa diverſa objecta verſabantur, vel circa idem ſub diverſa ratione conſideratum; voluntas enim Chriſti etiam tunc ſummè gaudebat & delectabatur de viſione beatifica, & ſummè dolebat & triſtabatur de peccatis generis humani, pro quibus patiebatur. Item Chriſtus tunc delectabatur de morte ut utili ad redemptionem hominum, & triſtabatur de illa prout diſſentanea naturæ: unde potuit fieri, & de facto diſpenſatione divinâ factum fuit, ut ſumma delectatio non excluderet ſummam triſtitiam.

19. Dices cum Cano: Si hæc ſolutio valeret, ſequeretur nullam triſtitiam eſſe incompatibilem de potentia abſoluta cum gaudio de eodem objecto: triſtitia enim & gaudium ſemper objectum reſpiciunt ſub diverſa ratione formali; nam triſtitia, utpote fuga, illud reſpicit ſub ratione mali & nocivi; gaudium verò, cùm per modum proſecutionis ſe habeat, illud ſub ratione boni & convenientis attingit.

20. Sed negatur ſequela, nam licèt triſtitia & gaudium, ſeu delectatio, ſemper differant & diſconveniant in ratione formali ſub qua, ut argumentum rectè demonſtrat, non tamen ſemper diſconveniunt in ratione formali *quæ*, ſed quandoque diſconveniunt, quandoque non, ſubindeque interdum ſimul ſtare poſſunt, de abſoluta Dei potentia, ut in præſenti contingit; quia nimirum eadem mors materialiter, ſecundùm diverſam rationem formalem *qua* fuit inſpecta à Chriſto, ut jam declaravimus: interdum verò implicat ea ſimul reperiri, ut contingeret, ſi idem objectum materiale, ſecundùm eandem rationem formalem *quæ* reſpicerent: v. g. quod mors Chriſti per reſpectum ſolùm ad naturam, vel per reſpectum ſolùm ad finem redemptionis, ſimul gaudium & triſtitiam terminet, manifeſtam implicat contradictionem, cùm triſtitia (ut ſupra dicebamus) importet actum per modum receſsûs & fugæ, delectatio verò per modum acceſsûs & proſecutionis ſe habeat.

21. Objicies tertiò contra ſecundam concluſionem: A Chriſtus ſibi meruit ſcientiam ſeu viſionem beatam: Ergo eam à primo ſuæ conceptionis inſtanti non habuit. Patet Conſequentia, implicat enim quod præmium, præſertim ultimum, ſit ante meritum, eò quòd meritum ſe habeat ad præmium, ut via ad terminum. Antecedens verò probatur: Perfectius eſt habere aliquid ex merito, quàm ſine merito; nam habere aliquid ex merito, eſt habere illud quodammodo per ſeipſum, habere autem ſine merito, eſt illud habere ab alio, ut docet S. Thomas infrà quæſt. 19. art. 3. Sed Chriſto tribui debet id quod perfectius eſt: Ergo Chriſtus ſcientiam ſeu viſionem beatam ſibi meruit.

B Reſpondeo negando Antecedens, nam ut dicemus infrà, cùm agemus de merito Chriſti, licèt Chriſtus gloriam ſui corporis, & ſui nominis exaltationem meruerit, non tamen gratiam & gloriam animæ, quàm in primo ſuæ conceptionis momento à Deo recepit, quare hujuſmodi dona non habuit tunc titulo meriti, ſeu mercedis, ſed per modum naturæ, & titulo filiationis naturalis, & veluti per naturalem reſultantiam ex unione hypoſtatica, ad quam in eo inſtanti ejus humanitas fuit elevata. Unde ad probationem in contrarium dicendum eſt, perfectius quidem eſſe per ſe loquendo habere aliquid ex merito, quàm ſine merito, per accidens tamen interdum melius eſſe aliC quid ſine merito habere, quàm per meritum illud acquirere; quando ſcilicet habere illud ex merito, privat majori perfectione, qualis eſt habere illud per modum naturæ, & nunquam caruiſſe perfectione illâ. Solutio eſt D. Thomæ infrà quæſt. 19. art. 3. in corp. ubi ſic diſcurrit: *Habere aliquod donum per ſe, eſt nobilius quàm habere illud per aliud, ſemper enim cauſa quæ eſt per ſe, potior eſt eâ quæ eſt per aliud.... Quia autem omnis perfectio & nobilitas Chriſto eſt attribuenda, conſequens eſt quod ipſe per meritum habuerit illud quod alij per meritum habent, niſi ſit tale quòd ejus carentia magis dignitati Chriſti & perfectioni præjudicet, quam per meritum decreſcat. Unde nec gratiam, nec ſcientiam, nec beatitudinem animæ, nec divinitatem meruit; quia cùm meritum non ſit niſi ejus quod nondum habetur, oporteret quod Chriſtus aliquando iſtis caruiſſet, quibus carere, magis diminuit dignitatem Chriſti, quàm augeat meritum.*

§. III.

Corollarium notatu dignum.

EX dictis intelliges, Chriſtum verè à Propheta *admirabilem* dici, & à SS. Patribus rectè *divinum ænigma, & paradoxum* appellari: in ipſo enim tot cernuntur mirabilia, & quæ ſpecie tenùs videntur pugnantia, ut meritò de illo E dici poſſit, *Non alibi miranda magis:* in eo quippe, ut oſtendimus, beatitudo & miſeria, dolor, & gaudium, ac ſtatus viatoris & comprehenſoris, mirabili quadam divinæ ſapientiæ arte, fœderata & ſociata ſunt, & ut Doctor mellifluus ſerm. 2. ſuper *Miſſus eſt*, eleganter expendit: *In ipſo agnoſcitur longitudo brevis, latitudo anguſta, altitudo ſubdita, profunditas plana. Ibi agnoſcitur lux non lucens, Verbum infans, aqua ſitiens, panis eſuriens. Videas ſi attendas, potentiam regi, ſapientiam inſtrui, virtutem ſuſtentari, Deum denique lactentem, ſed Angelos reficientem; vagientem, ſed miſeros conſolantem. Videas ſi attendas, triſtari lætitiam, pavere fiduciam, ſalutem pati, vitam mori, fortitudinem infirmari. Sed quod*

non minùs mirandum est, ipsa ibi cernitur tristitia lætificans, pavor confortans, passio salvans, mors vivificans, infirmitas roborans.

24. Similia habet Richardus à S. Laurentio lib. 4. de laudibus Deiparæ, ubi mirabilem hanc rerum inter se pugnantium & dissidentium, in Christo concordiam, hac rithmicâ expressione eleganter celebrat.

Mira rebus conversio,
Longitudo brevis efficitur,
Latitudo constricta cernitur;
Complanatur profunditas,
Altitudo demissa subditur,
Virtus jacet, potestas regitur,
Infirma nutat firmitas,
Languet salus, pavet fiducia;
Sordet nitor, plorat lætitia,
Tristatur consolatio.
Disciplinam subit prudentia;
Vilitati se subdit gloria,
Eget pastu refectio.
Invenitur panis esuriens,
Aret siti fons indeficiens,
Libertas jugo premitur.
Esse subit nunquam incipiens;
Loco manet locari nescius,
Et vita mortem patitur.
Quis hoc vidit, quis istud didicit;
Quis hoc satis mirari sufficit,
Et quid est hoc miraculi?
Quid hoc? Ipse profectu deficit;
Imò suo defectu reficit,
Deus defectum sæculi.

ARTICVLVS II.

Vtrum anima Christi per scientiam beatam omnes creaturas possibiles in essentia divina cognoscat?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & conclusio negativa statuitur.

25. UT certum & indubitatum in Theologia cum D. Thoma hîc art. 1. supponimus, animam Christi per scientiam beatam Deum non comprehendere, tum quia nullus intellectus creatus, etiam de potentia absoluta, potest Deum comprehendere, seu divinam essentiam tam perfectè cognoscere quantùm cognoscibilis est, ut in Tra-
Disp. 4 art. 3. ctatu de visione beata ostensum est. Tum etiam quia in Concilio Basilien si sess. 22. tanquam erronea in fide damnatur hæc propositio Augustini de Roma, Archiepiscopi Nazareni; *Anima Christi videt Deum tam clarè & intensè, sicut Deus videt seipsum.* Et 2. part. directorij Inquisitorum quæst. 11. inter errores Arnaldi de villa nova Medici, damnatos per Inquisitores, secundo loco iste refertur: *Quàm citò anima Christi fuit unita divinitati, statim ipsa anima scivit omnia quæ Deus scit.* Est igitur error in fide, asserere animam Christi per scientiam beatam Deum comprehendere, seu cognoscere quantùm cognoscibilis est. Unde scitè Albertus magnus in 3. dist. 14. art. 1. *Solus Deus comprehendit se, si enim diceremus, eum concludi comprehensione capacitatis animæ Christi,*

A *videtur mihi quod hoc redundaret in blasphemiam Deitatis Christi.*

Hoc, ut dixi, certum & indubitatum est apud 26.
omnes Theologos. Solùm difficultatem ingerit testimonium Isidori cap. 48. in Exodum sic dicentis. *Sola sibi integrè nota est Trinitas, & humanitati susceptæ.* Quæ verba non nisi de cognitione comprehensiva intelligi possunt, cùm integra Trinitatis cognitio competens ipsi Trinitati, vera sit Deitatis comprehensio.

Nec valet quod nonnulli Recentiores dicunt, 27.
testimonium Isidori non fideliter referri à D.
B Thoma hîc art. 1. sed in Isidoro lib. 1. sententiarum cap. 3. sic haberi: *Sola Trinitas sibi integrè nota est, & humanitas à Christo suscepta.* Non valet, inquam, hæc evasio, nam licet verum sit quod in Isidoro lib. 1. sententiarum cap. 3. qui ad marginem D. Thomæ non benè notatur, hæc verba legantur; loco tamen à nobis citato, & ex capite 42. in Exodum desumpto, habentur verba quæ retulimus. Et ne quis dicat esse lapsum Typographi, notat Isidori Scholiastes octo manuscriptos libros, tam Longobardicis quàm nostris characteribus scriptos, cum ista editione concordare. Unde cum D. Thoma hîc art. 1. ad 1. dicendum est, Isidorum hoc dixisse, propter excellen-
C tissimam cognitionem convenientem animę Christi Domini, quæ nulli alteri creaturæ est communis, integraque appellatur, non quia sit comprehensiva Dei, nec maxima inter possibiles de potentia Dei absoluta, sed quia est suprema inter possibiles de lege statuta: quemadmodum suprà disp. 13. art. 2. diximus, animam Christi dici plenam gratiâ habituali, non quòd non sit possibilis major gratia de potentia absoluta, sed quia de lege ordinaria major & intensior dari nequit. Dici etiam potest, Isidorum loqui de homine assumpto, ratione divinitatis. Vel id dixisse ex opinione apud aliquos tunc recepta, quod per divinum intellectum cognosceret anima Christi, ut rectè observavit P. Nicolai in scholiis ad articulum 1. hujus quæstionis. His præmissis, pro reso-
D lutione difficultatis propositæ

Dico, anima Christi per scientiam beatam non 28.
cognoscit in divina essentia omnes creaturas possibiles. Ita communiter Theologi tam domestici quàm extranei, contra Hugonem à S. Victore, Alensem, Durandum, Scotum, & alios antiquos, asserentes animam Christi omnia possibilia in verbo per scientiam beatam cognoscere. In eo tamen discrepant, quòd Hugo id concedit animæ Christi, ratione scientiæ & intellectionis increatæ, quam ipsi à Deo communicatam esse docet, ut disp. præcedenti art. 1. vidimus: alij verò animam Christi per scientiam creatam omnia possibilia cognoscere asserunt.

Plures autem ad probandam nostram conclu- 29.
E sionem adducuntur à Recentioribus rationes, quæ parùm urgent, & facilè dilui possunt: unde illis prætermissis, suadetur conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 2. ad hanc formam redacta. Cognitio omnium possibilium in divina essentia cognita, est divinæ essentiæ comprehensio: Sed implicat intellectum creatum, & consequenter intellectum animæ Christi, Dei essentiam comprehendere: Ergo & omnia possibilia in eo cognoscere. Minor patet ex suprà dictis, & à D. Thoma hîc art. 1. demonstratur.

Major autem in qua est difficultas, sic ostenditur. Eo modo unum in alio cognoscitur, quo in

illo continetur: Sed creaturæ continentur in Deo ut effectus in causa: Ergo in illo cognoscuntur sicut effectus in causa: Sed cognitio omnium effectuum in aliqua causa, ex vi cognitionis illius, est causæ comprehensio: Ergo cognitio omnium possibilium in divina essentia cognita, est divinæ essentiæ comprehensio. Minorem subsumptam sic probat S. Doctor. Quantò perfectiùs cognoscitur causa, tantò plures effectus cognoscuntur in illa: Ergo non possunt omnes effectus alicujus causæ cognosci ex vi cognitionis causæ, nisi in causa cognita omni perfectione possibili: Sed cognitio causæ perfecta omni perfectione possibili, est illius comprehensio: Ergo cognitio omnium effectuum in aliqua causa, est ipsius comprehensio.

30. Rationem hanc D. Thomæ variis instantiis, veluti quibusdam nebulis, obscurare nititur Scotus in 3. dist. 14. quæst. 2. sed illas Capreolus, Cajetanus, & Ferrariensis, facilè depellunt, unde in his immorari non expedit. Recentiores etiam aliquas excogitarunt solutiones, ut vim ejus eluderent. Quidam enim dicunt, cognitionem omnium effectuum in divina essentia cognita, ad summum exigere vel arguere comprehensionem divinæ omnipotentiæ, non autem divinæ essentiæ. Alij respondent non comprehendi etiam divinam omnipotentiam per cognitionem omnium creaturarum in illa, quia cognitâ divinâ omnipotentiâ sub omni connexione ad creaturas, adhuc restat cognoscenda secundùm connexionem identitatis quâ habet cum cæteris attributis. Alij asserunt ex cognitione omnium possibilium in divina omnipotentia, non colligi ejus comprehensionem, quia omnium possibilium collectio non est adæquatus terminus cognoscibilitatis omnipotentiæ, cùm etiam creaturæ repugnantes in omnipotentia possint cognosci. Aliorum denique solutio est, cognitionem omnium possibilium in divina essentia, non esse, nec inferre comprehensionem intensivam illius, sed tantùm extensivam, quam intellectui humano Christi non repugnare existimant.

31. Verùm hæc frivola sunt, & facilè possunt depelli. Primum quidem, tum quia non stat rei virtutem comprehendi, & non comprehendi essentiam: Ergo si ex cognitione omnium possibilium colligitur omnipotentiæ comprehensio, ex illa etiam infertur comprehensio divinæ essentiæ. Tum etiam, quia sicut divina essentia est infinita, ita etiam divina virtus & potentia: Sed intellectus creatus non potest comprehendere essentiam divinam, ratione infinitatis: Ergo nec divinam virtutem seu potentiam. Quo discursu utitur S. Doctor quæst. 20. de verit. art. 5. in secundo argumento *sed contra*, & 3. contra Gent. cap. 56. ratione 3.

32. Secundum etiam futile est, nam videns in Dei omnipotentia creaturas possibiles, illam intuitivè cognoscit: Sed implicat intuitivè cognosci Dei omnipotentiam, non cognitâ connexione quam habet cum cæteris attributis, cùm identificetur realiter cum illis: Ergo repugnat cognosci creaturas possibiles in Dei omnipotentia tanquam in causa, nisi cognoscatur connexio quam habet cum cæteris attributis.

33. Non valet etiam tertia solutio: Non stat enim omnia possibilia cognosci, & impossibilia latere: Ergo ex non cognitione impossibilium, omnibus possibilibus cognitis, divinæ omnipotentiæ comprehensio negari nequit. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur. Impossibilia non possunt in seipsis cognosci, nec etiam in divina omnipotentia, sed solùm cognosci possunt ratione ipsorum possibilium, sicut mala per bona creata, & negationes per formas oppositas cognosci à Deo docet D. Thomas 1. p. quæst. 14. art. 9. & 10. Ergo omnibus possibilibus cognitis comprehensivè, non possunt impossibilia latere.

34. Ultima demum solutio, quæ apud Recentiores frequentior est, facilè potest refelli, nam licèt cognitio omnium creaturarum in verbo, solùm dicat explicitè & formaliter infinitam extensionem, illativè tamen & virtualiter, infert infinitam intensionem, subindeque comprehensionem intensivam divinæ essentiæ & omnipotentiæ: quia non potest penetrari virtus infinita, & infinitè participabilis, sine infinita claritate & intensione, cùm hæc sola sufficiat ad penetrandum omnem modum quo virtus illa infinita participabilis est; tantò siquidem majus seu intensius lumen gloriæ requiritur, quantò plures creaturæ possibiles in divina omnipotentia cognoscuntur: Ergo ad exhauriendam & penetrandam infinitam rerum possibilium quæ in Dei essentia & potentia latent collectionem, lumen gloriæ infinitè intensum requiritur. Quo discursu utitur S. Thomas 1. p. qu. 12. art. 7. ad probandum Deum non posse comprehendi ab intellectu creato, lumine gloriæ perfuso. *Intantum* (inquit) *intellectus creatus divinam essentiam perfectiùs vel minùs perfectè cognoscit, inquantum majori vel minori lumine gloriæ perfunditur: cùm igitur lumen gloriæ creatum, in quocumque intellectu creato receptum, non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinitè cognoscat, unde impossibile est quòd Deum comprehendat.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

PLures ac difficiles contra nostram conclusionem, & rationem D. Thomæ, fieri possunt instantiæ, quas ad majorem claritatem & brevitatem, sequenti objectione proponemus & concludemus.

35. Objicies ergo: Si Christus per scientiam beatam omnes creaturas possibiles in Dei essentia & omnipotentia non cognosceret, maximè quia intellectus creatus animæ Christi, Dei essentiam & omnipotentiâ comprehenderet, quod est impossibile: Sed ex cognitione omnium possibilium in verbo, non infertur comprehensio divinæ essentiæ & omnipotentiæ: Ergo præcipuum nostræ conclusionis fundamentum corruit. Major ex suprà dictis patet, Minor verò in qua est difficultas, ostenditur primò. Angelus inferior non comprehendit superiorem, ut docuimus in Tractatu de Angelis, & tamen Angelus inferior cognoscit omnia naturalia quæ in Angelo superiori virtualiter continentur, aliàs posset de naturalibus à superiori illuminari, contra D. Thomam 1. p. quæst. 109. art. 3. ad 2. ubi asserit de his quæ pertinent ad ordinem naturalem, unum Angelum non illuminare alterum, sed tantùm de his quæ supra naturam sunt: Ergo ex cognitione eorum quæ in aliquo virtualiter continentur, non sequitur illius comprehensio, & consequenter licèt Christus omnia possibilia in Dei omnipotentia cognosceret, non propterea tamen illam comprehenderet. *Disp. 9. art. 2.*

36. Secundò, Ex cognitione eorum quæ Deo con-

veniunt formaliter, in divina essentia cognita, A non sequitur comprehensio illius, alias quilibet beatus Deum comprehenderet, cùm in divina essentia cognita, relationes, & attributa, & alia quæ Deo formaliter competunt, perfectè cognoscat: Ergo similiter ex cognitione omnium possibilium quæ in divina omnipotentia continentur eminenter, non sequitur illius comprehensio. Antecedens patet, Consequentia verò probatur. Quando duo alicui insunt ordinatè, si ex cognitione primi non infertur comprehensio ejus, nec colligitur ex secundi cognitione: Sed convenientia formaliter Deo, sunt ratio convenientiæ illorum quæ in ipso sunt eminenter: Ergo si ex cognitione omnium convenientium formaliter, Dei B comprehensio non sequitur, illa non potest inferri ex omnium possibilium cognitione quæ in Deo sunt eminenter.

37. Tertiò, Quidquid Deus potest facere est minus quàm ipse Deus, subindeque faciliùs potest ab anima Christi cognosci: Sed Deus potest videri, & de facto videtur ab anima Christi, absque eo quod ab ipsa comprehendatur: Ergo à fortiori tota collectio rerum possibilium in divina essentia cognosci poterit, absque ejus comprehensione, & sic ex comprehensione omnium possibilium in verbo, non sequitur ejus comprehensio.

38. Quartò, Cognoscens unum effectum in verbo, non comprehendit divinam omnipotentiam, quatenus est causa illius: Ergo cognoscens omnia C possibilia in verbo, non comprehendit omnipotentiam divinam, ut est causa omnium possibilium, ac proinde ex cognitione omnium possibilium in verbo, non rectè infertur comprehensio omnipotentiæ divinæ.

39. Denique, possunt omnia possibilia in verbo cognosci majori & minori claritate: Sed cognita claritate minori, non comprehenduntur, cùm comprehensio perfectissimum cognoscendi modum importet: Ergo possunt omnia possibilia in verbo cognosci, absque ejus comprehensione. Minor patet, Major verò probatur: Tum quia singula possibilia possunt cognosci cognitionibus inæqualis claritatis: Ergo & omnia collectivè. Tum etiam, quia omnia quæ continentur virtualiter in D Gabriele v. g. minori claritate cognoscuntur ab ipso, quàm ab Angelo supremo, & minori ab hoc quàm à Deo: Ergo pariter omnia in omnipotentia contenta, collectivè sumpta, terminare possunt cognitiones in claritate inæquales.

40. Hæ instantiæ licèt difficiles appareant, ex fundamentis tamen suprà statutis facilè dilui possunt. Unde ad objectionem respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, ad cujus primam probationem, concesso Antecedente, distinguo Consequens: Ex cognitione illorum quæ in aliquo virtualiter continentur, non sequitur ipsius comprehensio, si illa cognoscantur in ipso, & ex vi cognitionis illius, nego. Si cognoscantur in seipsis, & independenter ab alio priùs cognito, concedo. Licèt ergo Angelus inferior omnia ad ordinem naturæ spectantia, quæ in virtute Angeli superioris continentur, cognoscat, ipsum tamen non comprehendit, quia ea non cognoscit in ipso, & ex ipso, seu ex vi cognitionis ad superiorem Angelum terminatæ, sed immediatè in seipsis per species à Deo infusas, ut docet S. Thomas 1. p. quæst. 56. art. 2. Anima verò Christi, si omnia possibilia in verbo cognosceret, in essentia & omnipotentia divina ut in causa, & ex vi cognitionis illius, ea videret, & sic illam comprehenderet. 41.

Ad secundam distinguo Majorem: Ex cognitione comprehensiva illorum quæ Deo conveniunt formaliter, non sequitur comprehensio illius, nego Majorem. Ex cognitione tantùm quidditativa illorum, concedo Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam: quia omnia quæ in Deo eminenter continentur, non possunt cognosci quidditativè, & non comprehensivè, & consequenter nisi divina virtus comprehendatur: illa verò quæ formaliter competunt Deo, nimirum attributa, possunt in divina essentia cognosci quidditativè, & non comprehensivè; & ideò ex cognitione omnium attributorum in divina essentia cognita, non sequitur divinæ essentiæ comprehensio, benè tamen ex omnium possibilium cognitione in divina omnipotentia, ipsius comprehensio colligitur.

Dices: Ideò quæ Deo formaliter insunt, posse cognosci quidditativè & non comprehensivè, quia possunt modo finito cognosci: Sed ea pariter quæ in Deo eminenter continentur, possunt cognosci finito modo: Ergo possunt etiam quidditativè & non comprehensivè cognosci. Probatur Minor: Ideò non possent finito modo cognosci, quia cognoscuntur in Deo tanquam in causa, ac proinde illorum omnium cognitio dependet ex modo adæquato cognitionis: At hæc ratio obstare nequit: Ergo &c. Probatur Minor: Etiam perfectiones attributales Dei cognoscuntur in divina essentia, ut in sui causa virtuali, & tamen possunt omnes cognosci in divina essentia, cognita modo finito, & ipsi non adæquato: Ergo quamvis possibilia cognoscantur in divina essentia, ut causa, poterunt omnia cognosci in divina essentia, cognita modo finito, & ipsi non adæquato. 42.

Respondeo negando Minorem, ad cujus probationem, nego etiam Minorem. Ad probationem verò illius, nego consequentiam & paritatem. Ratio autem discriminis traditur à Cajetano 1. part. quæst. 12. art. 8. ad 1. Scoti, sumiturque ex D. Thoma quæst. 10. de verit. art. 5. in corp. Ea enim quæ alicui formaliter competunt, illo viso, statim cognoscuntur, quia sunt de apparentibus manifestè: unde sicut visio causæ, modum intensivum cognitionis non petit, sed solùm cognitionis substantiam; ita quæ formaliter causæ insunt, non modum, sed substantiam cognitionis causæ sequuntur; & idcircò possunt & debent, omnia quæ formaliter Deo insunt, visâ illius essentiâ, quantumvis debili & finito modo, cognosci. Illa autem quæ eminenter continentur in Deo, non apparent manifestè, sed latent in causa, & ideò non cognoscuntur ex vi substantiæ cognitionis causæ, sed sequuntur modum intensivum & penetrativum cognitionis causæ; subindeque ut omnia cognoscantur in illa, necessarium est cognitionem adæquari causæ in modo, esseque illius comprehensionem. 43.

Ad tertiam dicendum quod licèt omnium possibilium cognitio extra verbum, foret quid minus quàm ipse Deus ut cognoscibilis; omnium tamen possibilium collectio, non ut in se cognoscenda, sed ut cognoscenda in verbo, non est quid minus quàm Deus ipse in ratione intelligibilis, quia prout sic ipsius Dei intelligibilitate intelligibilis constituitur. E 44.

Ad quartam, concesso Antecedente, nego Consequentiam, quia unus effectus possibilis non est terminus adæquatus omnipotentiæ; omnia verò 45.

possibilia terminativè adæquant omnipotentiam: virtus autem causæ non comprehenditur, nisi in illa adæquatus terminus cognoscatur: unde licèt ex cognitione unius possibilis non possit inferri comprehensio divinæ omnipotentiæ, benè tamen ex cognitione omnium possibilium.

46. Ad ultimam, nego Majorem, ad cujus primam probationem, concesso Antecedente, nego consequentiam & paritatem: Ratio autem discriminis est, quia singuli effectus possibiles possunt in divina essentia cognosci secundùm plures & pauciores rationes, & consequenter ex majori & minori divinæ essentiæ penetratione; nam quò magis Dei essentia penetratur, eò plures effectus vel rationes effectuum cognoscuntur in illa: cognitis autem omnibus possibilibus collectivè, non restant plures rationes in effectibus cognoscibiles, subindeque nec divina essentia remanet ampliùs penetrabilis, nec perfectiori cognitione visibilis.

Ad secundam probationem Majoris, concesso Antecedente, nego Consequentiam: nam omnes effectus in Gabriele verbi gratiâ virtualiter contenti, ad adæquatam sui cognitionem in ipso Gabriele ut in causa, non petunt nisi claritatem, perfectionemque cognitionis, à cognoscibilitate Gabrielis requisitam; & quia hæc suprema non est, sed potest major claritas dari, & de facto datur in cognitione Dei, & Angeli superioris, consequens sit ut omnes effectus in illo contenti ut in causa, possint cognitionibus inæqualis claritatis cognosci: omnes autem divinæ omnipotentiæ effectus, petunt ad sui cognitionem in divina omnipotentia, claritatem, efficaciam, & perfectionem, à cognoscibilitate omnipotentiæ requisitam, quâ major dari non potest, & ideò non possunt collectivè sumpti, cognitionibus inæqualis claritatis & perfectionis cognosci.

ARTICVLVS III.

An beata Christi scientia, ad omnia præsentia, præterita, & futura se extendat?

§. I.

Relatis sententiis conclusio affirmativa statuitur.

47. ARticulo præcedenti ostensum est, scientiam Christi beatam, ad omnia possibilia quæ in Dei potentia infinita latent non se extendere, subindeque non ferri ad omnia quæ continentur in scientia Dei, quam Theologi simplicis notitiæ seu intelligentiæ vocant. Sed adhuc discutiendum restat, an saltem Christus per scientiam beatam omnia præsentia, præterita, & futura videat, eaque omnia objecta attingat, quæ à Deo per scientiam visionis cognoscuntur. Id enim negant plures ex antiquis Theologis, ut Henricus, Scotus, Gabriel, Ricardus, Marsilius, Paludanus, & alij, quos refert & sequitur Salas 1. 2. quæst. 3. Tract. 2. disp. 4. ubi ait sententiam istam se probabiliorem putaturum, nisi authoritas Angelici Doctoris in contrarium obstaret. Illam etiam aliqui Recentiores sequuntur. Sed affirmans sententia, non solùm apud domesticos, sed etiam apud extraneos communis est, eamque adeò certam existimat Vazquez hîc disp. 51 cap. 2. ut eam esse certa fide tenendam asserat. Sed quidquid sit de hac censura, quæ nimis videtur rigida,

48. Dico, scientia Christi beata, ad omnia præsentia, præterita, & futura, se extendit. Ita D. Thomas hîc art. 2. in corp. ubi ait quod *anima Christi in verbo cognoscit omnia existentia secundùm quodcumque tempus*: id est quæ sunt, fuerunt, vel erunt. Et in resp. ad 2. asserit quod *anima Christi scit omnia quæ Deus in seipso cognoscit per scientiam visionis, non tamen omnia quæ Deus in seipso cognoscit per scientiam simplicis intelligentiæ, & ita plura scit Deus in seipso, quàm anima Christi.* At Deus per scientiam simplicis intelligentiæ, omnia possibilia quæ in sua latent omnipotentia, in seipso ut in causa cognoscit: per scientiam autem visionis, quæ sunt, fuerunt, vel erunt, ut præsentia in sua æternitate intuetur, ut in Tractatu de scientia Dei fusè declaravimus: Ergo licèt scientia Christi beata, omnia possibilia non attingat, ad omnia tamen præsentia, præterita, & futura se extendit. *Disp. 2. art. 1. & disp. 4. art. 9.*

49. Ratio etiam quam S. Doctor in corpore ejusdem articuli insinuat, id suadet: Etenim omnes beati cognoscunt in divina essentia per beatificam visionem omnia ad suum statum spectantia: Sed ad Christi, etiam ut hominis, statum pertinent res omnes præsentes, præteritæ, & futuræ: Ergo scientia Christi beata ad illa omnia se extendit. Major in Tractatu de visione beatifica probata est, tum ex Concilio Senonensi, asserente beatis in divinitatis speculo innotescere quidquid illorum interest. Tum ex eo quod de ratione beatitudinis est omne rationabile beatorum desiderium satiare, subindeque desiderium illud quod habent sciendi quidquid pertinet ad proprium statum. Minor verò est certa, nam Christus secundùm quod homo, est dominus omnium rerum, juxta illud Matth. ultimo, *Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra.* Et Psalm. 8. *Omnia subjecisti sub pedibus ejus.* Et Joan. 13. *Sciens quia omnia dedit ei Pater in manus.* Est etiam creaturarum rationalium judex, ut constat ex illo Joan. 5. *Pater non judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio.* Ergo ad ipsum, ratione dominij, & judiciariæ potestatis, pertinent omnes rationales creaturæ, omnesque illarum volitiones & cogitationes præsentes, præteritæ, vel futuræ. *Disp. 5. art. 7.*

50. Dices, quod licèt cogitationes omnes hominum, quæ finale judicium præcedent, pertineant ad Christum ut judicem, non tamen illæ quæ finale judicium sequuntur, cùm pro illis nec præmium nec pœnam sint accepturi; ac proinde ex eo quòd omnia ad Christum spectantia, ab ipso per scientiam beatam, seu beatificam visionem cognoscantur, non sequitur ipsum per talem scientiam omnes actus futuros creaturarum rationalium agnoscere.

51. Sed contra primò: Cogitationes beatorum & damnatorum quas post finale judicium habebunt, pertinent ad illorum præmium vel pœnam accidentalem: Sed ad judicem spectant non solùm actiones illæ quæ præmium aut pœnam merentur, sed etiam illæ quæ dantur in præmium, vel in pœnam: Ergo cogitationes quas beati & damnati post finale judicium elicient, ad Christum ut judicem spectant.

52. Secundò, Esto cogitationes illæ ad Christum ut judicem non spectarent, ad ipsum tamen ut supremum omnium dominum non possunt non pertinere, cùm Christo ut homini, ratione supremi dominij quod à Patre in omnes creaturas accepit, omnia sive quæ in cœlis, sive quæ in terra, sive quæ in inferno existunt, perfectissimè subjecta sint.

§. II.

Corollaria notatu digna.

53. EX dictis inferes primò, Chriſtum per ſcientiam beatam videre in verbo infinita accidentia, non tamen infinitas ſubſtantias.

Prima pars patet ex dictis, ſi enim intellectus Chriſti cognoſcat in verbo per ſcientiam beatam omnia quæ quocumque modo ſunt, fuerunt, & erunt, cùm infinita accidentia ſucceſſivè futura ſint per totam æternitatem, nempe infinitæ cogitationes & affectiones Angelorum & hominum, ſequitur neceſſariò Chriſtum ut hominem videre in verbo infinita accidentia ſucceſſivè futura. Ex quo probata manet ſecunda pars, cùm enim ſubſtantiæ non ſint entia ſucceſſiva, ſed permanentia, non datur, etiam in menſura æternitatis, numerus ſubſtantiarum actu infinitus.

54. Inferes ſecundò, Chriſtum non ſucceſſivè, ſed ſimul, & à principio beatitudinis, omnia præſentia, præterita, & futura cognoſcere: Tum quia illa cognoſcit per ſcientiam beatam, ſeu viſionem beatificam, quæ cùm æternitate menſuretur, nullam ſucceſſionem, ſeu mutationem patitur. Unde Auguſtinus 5. de Trinit. cap. 16. de homine in ſtatu beatitudinis loquens ait: *Non erunt volubiles noſtræ cogitationes, ſed omnem ſcientiam noſtram uno ſimul conſpectu videbimus.* Tum etiam, quia intellectum noſtrum plura ſimul non cognoſcere, provenit ex eo quod illa per plures ſpecies cognoſcat, unde omnia quæ per unam ſpeciem repræſentantur, poteſt ſimul intelligere: Sed quæ à Chriſto & alijs beatis cognoſcuntur in verbo, unâ ſpecie repræſentantur, ſcilicet divinâ eſſentiâ: Ergo ſimul omnia cognoſcuntur. Sic diſcurrit D. Thomas 1. p. quæſt. 12. art. 10.

55. Inferes tertiò, beatitudinem animæ Chriſti eſſe majorem beatitudine cujuſvis creaturæ poſſibilis de lege ordinaria, non autem de potentia abſoluta.

Prima pars probatur: Major vel minor perfectio viſionis beatificæ, provenit ex majori vel minori lumine gloriæ, ut in Tractatu de viſione beata oſtenſum eſt: Sed lumen gloriæ conceſſum animæ Chriſti, eſt perfectius & intenſius lumine cujuſvis creaturæ de lege Dei ordinaria poſſibilis: Ergo & ejus ſcientia ſeu viſio beatifica. Minor probatur: Perfectio luminis gloriæ commenſuratur perfectioni gratiæ habitualis, ad quam ut proprietas conſequitur: Sed gratia habitualis Chriſti eſt major gratiâ omnium creaturarum, ut ſuprà oſtenſum eſt: Ergo lumen gloriæ animæ Chriſti intenſius eſt lumine cujuſvis creaturæ de lege Dei ordinaria poſſibilis.

Diſp. 4. art. 2.

Diſp. 13. art. 2.

Eadem ratione ſuadetur ſecunda pars: Sicut enim gratia Chriſti de potentia abſoluta potuit eſſe intenſior, ita & ejus beatitudo: Sed potuit in hac majori intenſione cuivis alteri creaturæ communicari: Ergo potuit beatitudo puræ creaturæ eſſe major intenſivè beatitudine animæ Chriſti, de potentia abſoluta.

§. III.

Solvuntur objectiones.

56. OBjicies primò contra præcedentem concluſionem: Si beata Chriſti ſcientia ad omnia præſentia, præterita, & futura ſe extenderet, per illam cognoſceret Chriſtus quidquid Deus cognoſcit ſcientiâ viſionis: Conſequens non poteſt admitti: Ergo nec Antecedens. Sequela Majoris eſt evidens, nihil enim Deus cognoſcit per ſcientiam viſionis, præter futura, præterita, & præſentia. Minor verò probatur. Si Chriſtus per ſcientiam beatam videret quidquid cognoſcitur à Deo per ſcientiam viſionis, comprehenderet talem ſcientiam: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Probatur ſequela: Cognitio termini adæquati alicujus potentiæ aut virtutis, eſt illius comprehenſio, vel ſaltem infert illius comprehenſionem, ut articulo præcedenti dicebamus: Ergo ſimiliter cognitio objecti adæquati ſcientiæ Dei liberæ, quæ viſionis dicitur, eſt, vel ſaltem infert comprehenſionem illius, ſubindeque ſi beata Chriſti ſcientia ſe extenderet ad omnia præſentia, præterita, & futura, quæ ſunt objectum adæquatum ſcientiæ viſionis Dei, illam comprehenderet.

57. Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem, utpote expreſsè contra S. Thomam hîc art. 2 ad 2. ubi ait quod *anima Chriſti ſcit omnia quæ Deus in ſeipſo cognoſcit per ſcientiam viſionis.* Et in reſp. ad 3. aſſerit quod *ſcientia animæ Chriſti quam habet in verbo, parificatur ſcientiæ viſionis quam Deus habet in ſeipſo, quantùm ad numerum ſcibilium.* Unde ad probationem in contrarium, nego ſequelam Majoris, & ad illius probationem, conceſſo Antecedente, nego conſequentiam, & paritatem: nam cognitio omnium ad quæ ſe extendit potentia, neceſſariò illam adæquat in modo cognoſcibilitatis, ut conſtat ex dictis articulo præcedenti, ac proinde eſt vel infert comprehenſionem illius: cognitio autem omnium ad quæ ſcientia libera terminatur, non adæquare debet neceſſariò modum intenſivum cognoſcibilitatis illius, quod neceſſarium eſſet ad ejus comprehenſionem. Hæc ſolutio fundamentum habet in D. Thoma hîc art. 2. ad 3. ubi docet ſcientiam animæ Chriſti quam habet in verbo, etſi parificetur ſcientiæ viſionis quam Deus habet in ſeipſo, quantùm ad numerum ſcibilium, infinitè ab illa quoad claritatem excedi. Si verò hujus diſcriminis rationem requiras, dico eam peti ex eo quod cognitio effectuum in cauſa habetur ex vi penetrationis cauſæ, & ideò ut ad omnes effectus contentos in cauſa terminetur, adæquata cauſæ penetratio requiritur: cognitio verò exiſtentium in ſcientia Dei libera, vel in decreto, non habetur ex vi penetrationis decreti, ſed tantùm ex vi revelationis illius; ac proinde ut in decreto vel ſcientia libera res futuræ vel præſentes cognoſcantur, illorum penetratio non requiritur, nec conſequenter adæquatio cum modo vel in modo cognoſcibilitatis illorum.

58. Quod ut magis percipiatur, & inſtantiæ quæ poſſet fieri in contrarium occurratur: Advertendum eſt, cognitionem exiſtentium vel futurorum dupliciter conſiderari poſſe, ſcilicet vel prout terminatur ad eorum quidditatem, vel prout illarum tantùm exiſtentiam aut futuritionem attingit. Sumpta primo modo, plurium cognitio, perfectiorem Dei cognitionem, & illius ut cauſæ penetrationem ſupponit; ſumpta verò ſecundo modo, majorem penetrationem divinæ eſſentiæ non petit, ſed tantùm decreti liberi revelationem; unde aliquando minùs beatus plura de exiſtentibus aut futuris cognoſcit, quàm videat magis beatus (quia nimirum plura ad illius quàm ad iſtius ſtatum pertinent) & tamen minùs beatus Deum minùs perfectè videt, & eſſentiam divinam mi-

nùs penetrat, quàm magis beatus. Et in hoc sen- A
su intelligendus est D. Thomas, dum ait 1. p. quæst. 12. art. 8. *Eorum quæ Deus facit vel facere potest, tantò aliquis intellectus plura cognoscit, quantò perfectiùs Deum videt.* Ibi enim loquitur de cognitione existentium, quantùm ad eorum quidditatem, non verò de cognitione ipsorum, quoad an est, quæ sub hac ratione, non ex vi penetrationis divinæ essentiæ, sed ex vi penetrationis seu revelationis divini decreti, habetur à beatis.

59. Objicies secundò: Si scientia Christi beata ad omnia præsentia, præterita, & futura se extenderet, attingeret multitudinem actu infinitam: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris B
patet ex dictis paragrapho præcedenti, corollario 1. Minor autem probatur primò ex D. Thoma hîc art. 3. in corp. ubi sic ait: *Quantùm igitur ad primum modum scientiæ* (scilicet scientiæ visionis) *anima Christi non scit infinita.* Ergo juxta D. Thomam, anima Christi per scientiam seu visionem beatam, ut visio est, non cognoscit multitudinem actu infinitam.

Secundò, Quæ repugnat esse, repugnat etiam per veram cognitionem cognosci: Sed repugnat dari multitudinem actu infinitam: Ergo & illam à Christo per scientiam beatam cognosci.

Tertiò, Cognitio quâ simul cognoscuntur infinita objecta, debet esse similiter infinita, Tum C
quia æquivalere debet infinitis cognitionibus divisivè ad singula illa objecta terminabilibus: Tum etiam quia si cognitio attingens in verbo duo objecta, est perfectior illâ quæ solùm attingit unum objectum, & cognitio attingens tria objecta, excedit in perfectione eam quæ duo solùm attingit, & sic deinceps; illa quæ infinita objecta attinget in verbo, erit actu perfectionis infinitæ; quod tamen de scientia beata Christi dici non potest, quandoquidem cognitio animæ Christi, eo ipso quod creata est, debet esse finita.

60. Confirmatur: Cùm dicitur animam Christi simul cognoscere in verbo infinita accidentia futura successivè, vel hoc intelligitur de cognitione con- D
fusa quâ cognoscuntur res in communi, vel de cognitione determinata quâ in particulari cognoscuntur? Non primum, tum quia cognitio confusa est valde imperfecta, atque adeò non decet animam Christi: Tum etiam quia cognitio accidentium successivè futurorum convenit Christo, inquantum est, ut diximus, omnium judex: cognitio autem judicis debet esse singulorum in particulari & distincta. Non etiam secundum, quia ad cognoscendum distinctè & in particulari infinita, opus est lumine & virtute cognoscitivâ infinitè intensâ: si enim ad cognoscendum unum objectum, requiratur virtus & lumen ut unum; ad cognoscendum duo objecta, lumen intensum E
ut duo, & ita deinceps, manifestum relinquitur, ad simul cognoscenda infinita objecta, requiri lumen infinitè intensum.

61. Respondeo, concessa sequela Majoris, negando Minorem. Ad primam probationem respondeo ex Cajetano hîc art. 3. D. Thomam loqui de simpliciter entibus in actu, nempe de substantijs, non autem de secundùm quid entibus in actu, scilicet de accidentibus: videntur enim ab anima Christi Domini cogitationes omnes beatorum & damnatorum, quæ quia per totam æternitatem à parte post sunt sibi invicem successuræ, necessariò sunt infinitæ successivè in proprijs durationibus, actu verò in æternitate, quæ cùm sit mensura infinita simul & indivisibilis, ambit & continet quæ in proprijs mensuris & durationibus sibi invicem succedere debent, ut in Tractatu de scientia Dei fusè exposuimus. Quod autem hæc sit mens S. Doctoris, constat primò, quia ejus ratio sumpta ex eo quod generationes cessabunt, motu cœli cessante, solùm probat de substantijs quæ fiunt per generationem, non verò de accidentibus his quæ à motu cœli non dependent. Secundò quia art. 2. docet animam Christi videre in divina essentia omnia quæ Deus videt per scientiam visionis: Sed 1 p. quæst. 14. art. 12. asserit Deum per scientiam visionis infinita cognoscere: Ergo juxta ipsum anima Christi in verbo actu infinita cognoscit, ac proinde cùm hîc negat cognoscere infinita, loquitur de infinitis substantijs, non verò de accidentibus. *Disp. 4. art. 9.*

Ad secundam Minoris probationem, concessa Majori, distinguo Minorem: Repugnat multitudo actu infinita, in propria duratione, concedo Minorem: actu in nunc æternitatis, cum successione in proprijs durationibus, nego Minorem & Consequentiam.

Ad tertiam distinguo Majorem: Cognitio quâ simul cognoscuntur infinita numero entia, debet esse infinita, extensivè, sive materialiter, concedo. Intensivè, sive formaliter, subdistinguo: Si sint omnia specie diversa, concedo. Si solo numero differant (qualiter differunt inter se infinitæ cogitationes hominum futuræ per totam æternitatem) nego. Ratio disparitatis est, quia in infinita multitudine eorum quæ specie conveniunt, & solo numero differunt inter se, unum non addit supra aliud perfectionem formalem, sicut in multitudine specie distinctorum: unde quando dicitur in objectione, cognitio quâ Christus simul videt in verbo infinita, æquivalere debet infinitis cognitionibus: solo numero differentibus, concedo: specie diversis, nego. Similiter cùm urgetur: cognitio attingens in verbo duo objecta, debet esse perfectior eâ quæ unum ex illis objectis duntaxat attingit, extensivè, sive materialiter, concedo. Intensivè, sive formaliter, subdistinguo: Si duo illa objecta differant specie, concedo. Si solo numero, nego. Et per hoc patet ad confirmationem: quamvis enim ad cognoscendum distinctè duo objecta specie diversa, requiratur lumen intensum ut duo; ad videndum tamen duo numericè tantùm distincta, sufficit lumen ut unum ad ea extensum.

Potest etiam dici quod quando plura cognoscuntur in seipsis immediatè, & per speciem propriam & adæquatam, ad cognoscenda infinita objecta requiritur virtus, & lumen infinitum; non autem quando illa plura cognoscuntur in alio priùs cognito, & per unam & eandem speciem, ut contingit in scientia beata Christi, quæ infinitas cogitationes hominum & Angelorum cognoscit in verbo per unicam speciem; scilicet per essentiam divinam, quæ est omnium similitudo perfecta. Solutio est D. Thomæ quæst. 10. de verit. art. 4. ad 10. ubi sic ait: *Scientiæ quantitas quæ attenditur secundùm numerum scitorum, est ei quasi per accidens & materialis, & præcipuè quando in multis scitis est una ratio sciendi, secùs enim esset si diversis rationibus cognoscerentur. Sed illa quantitas quæ est ex efficacia cognitionis, scientiæ per se competit, quia quantitas talis attenditur secundùm exitum operationis intellectualis ab intellectuali virtute.*

Objicies tertiò: Si scientia beata Christi Domini 62.

mini omnia præsentia, futura, & præterita cognosceret, æquè se extenderet ac scientia visionis Dei: Sed hoc non videtur dicendum: Ergo nec illud. Sequela Majoris videtur manifesta, scientia enim visionis in Deo non se extendit ad merè possibilia, sed duntaxat ad præsentia, præterita, & futura. Minor verò probatur: Cùm perfectio scientiæ ex numero objectorum ad quæ se extendit attendatur, si scientia Christi beata, cognoscat omnia quæ Deus scit scientiâ visionis, erit æquè perfecta ac scientia visionis quæ est in Deo: Sed hoc videtur absurdum: Ergo & illud.

63. Respondeo primò, negando sequelam Majoris, ad cujus probationem dici potest, quod objectum adæquatum scientiæ visionis Dei, non solùm sunt entia positiva, existentia, vel futura, sed etiam negationes rerum quas Deus decrevit non producere, unde ex eo quod omnia entia positiva, existentia, vel futurâ, à scientia Christi beata cognoscantur, non sequitur quod attingat objectum adæquatum scientiæ liberæ seu visionis quæ est in Deo.

64. Respondeo secundò, datâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, distinguo Majorem. Si scientia Christi beata cognoscat omnia quæ Deus scit scientiâ visionis, erit æquè perfecta, materialiter & extensivè, ac scientia visionis Dei, concedo. Formaliter & intensivè, nego. Solutio est D. Thomæ hîc art. 2. ad 3. ubi sic discurrit: *Quantitas scientiæ non solùm attenditur secundùm numerum scibilium, sed etiam secundùm claritatem cognitionis. Quamvis igitur scientia animæ Christi quam habet in verbo, pariscetur scientiæ visionis quam Deus habet in seipso, quantùm ad numerum scibilium, scientia tamen Dei excedit in infinitum, quantùm ad claritatem cognitionis, scientiam animæ Christi, quia lumen increatum divini intellectûs, in infinitum excedit lumen creatum quodcunque receptum in anima Christi. Licèt absolutè loquendo scientia divina excedat scientiam animæ Christi, non solùm quantùm ad modum cognoscendi, sed etiam quantùm ad numerum scibilium.* Quia nimirum scientia Dei, prout est simplicis intelligentiæ (sub qua ratione non distinguitur virtualiter, sed solâ connotatione diversi objecti materialis, à scientia visionis) ad omnia possibilia se extendit, non verò scientia Christi beata, ut docet idem S. Doctor in corpore ejusdem articuli, & nos articulo præcedenti fusè ostendimus.

DISPVTATIO XVII.

De scientia infusa animæ Christi.

Ad quæstionem 11. D. Thomæ.

COnsideratâ scientiâ Christi beatâ, progredimur ad aliam speciem scientiæ Christi, quæ à Theologis indita seu infusa appellatur: circa quam plures & graves occurrunt difficultates, articulis sequentibus resolvendæ.

ARTICVLVS PRIMVS.

An & quotuplex scientia per se infusa in Christo admittenda sit?

1. PRo intelligentia tituli, & hujus difficultatis resolutione, advertendum est, quod scientia potest dici dupliciter infusa, per se scilicet & per accidens. Illa dicitur infusa per accidens, quæ quantùm est ex se acquiri potest per proprios actus ipsius intellectûs, de facto tamen non sic acquiritur, quia Deus vult se solo illam producere, sicut fuit scientia Adæ, quæ ejusdem erat rationis cum illa quam communiter homines proprio sibi comparant labore, sed tamen per accidens fuit ei à Deo indita. Scientia verò infusa per se, est illa quæ non nisi à Deo caulari potest. Quando ergo quærimus in præsenti, utrum in Christo sit scientia infusa, non loquimur de scientia infusa per accidens, seu per se acquisita, sed de ea quæ est infusa per se: de qua etiam inquirimus, quotuplex illa fuerit in Christo, & an in illo solùm fuerit scientia infusa supernaturalis, vel utrùm præter supernaturalem, & ad objecta supernaturalia terminatam, alia naturalis, quâ res ordinis naturalis per species infusas modo angelico cognosceret, in eo constituenda sit?

§. I.

Utraque difficultas duplici conclusione resolvitur.

2. DIco primò: Præter scientiam beatam fuit in anima Christi Domini scientia per se infusa. Ita D. Thomas hîc art. 1. & communiter Theologi, exceptis Nominalibus, Alensi, D. Bonaventurâ, & Durando, qui scientiam tantùm beatam, & per se acquisitam tribuunt Christo.

Probatur primò conclusio ex Scriptura, asserit 2.
enim Apostolus, omnes thesauros sapientiæ & scientiæ Dei fuisse in Christo reconditos: Ergo necesse est ipsum habuisse scientiam per se infusam, quæ est nobilissima portio scientiæ supernaturalis, quæ ab Apostolo nominatur scientia Dei. Unde Joan. 7. mirantibus Judæis ac dicentibus: *Quomodo hic litteras scit cùm non didicerit?* Respondit Jesus: *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me.* Hoc est non illam meâ industriâ acquisivi, non ab homine illam accepi neque didici, sed à Patre meo indita mihi fuit.

Addo quod ad scientiam per se infusam super- 3.
naturalem spectant dona illa Spiritus Sancti, quæ ad intellectum pertinent: illa autem fuisse in Christo disertè tradit Isaïas cap. 11. verbis illis: *Flos de radice Jesse ascendet* (Christus) *& requiescet super eum Spiritus Domini: Spiritus sapientiæ & intellectûs, Spiritus consilij, Spiritus scientiæ.* Unde multiplices hos Spiritus in Christo solo adunatos observat S. Gregorius 29. moralium cap. 16. ad illud: *Nunquid conjungere valebis micantes stellas Pleiadas?* quod adducto proposito loco Isaïæ, glossat in hunc modum [Redemptor noster in carne veniens, Pleiades junxit, quia operationes septiformis Spiritus, simul in se, & cunctas manentes habuit. De quo per Isaïam dicitur, *Egredietur virga de radice Jesse, & flos de radice ejus ascendet, & requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ & intellectûs, Spiritus consilij & fortitudinis,*

Spiritus ſcientiæ & pietatis, & replebit eum Spiritus timoris Domini. De quo Zacharias ait: *Super lapidem unum ſeptem oculi ſunt.* Atque iterum: *Et in candelabro aureo lucernæ ſeptem.* Nullus verò hominum operationes Sancti Spiritus ſimul omnes habuit, niſi ſolus mediator Dei & hominum, cujus eſt idem Spiritus, qui de Patre ante ſæcula procedit. Bene ergo dicitur: *Super lapidem unum ſeptem oculi ſunt.* Huic enim lapidi ſeptem oculos habere, eſt ſimul omnem virtutem, Spiritus ſeptiformis gratiæ, in operatione retinere. Alius namque prophetiam, alius virtutes, alius genera linguarum, alius interpretationes ſermonum, juxta diſtributionem Sancti Spiritus accipit: ad habenda verò cuncta ejuſdem Spiritus munera, nemo pertingit. At verò conditor noſter, infirma noſtra ſuſcipiens, quia per divinitatis ſuæ potentiam ſimul ſe habere omnes Sancti Spiritus virtutes edocuit, micantes procul dubio Pleïades junxit.]

4. Probatur ſecundò concluſio ratione D. Thomæ ad hanc formam redacta. Decens fuit ut Verbum humanitatem aſſumens, illam perfectam aſſumeret: Sed ſi ſcientiâ per ſe infuſâ caruiſſet humanitas, eſſet imperfecta: Ergo hujuſcemodi ſcientiâ non caruit. Major eſt certa, Minor probatur. Omne quod eſt in potentia, imperfectum eſt, niſi reducatur ad actum: Sed intellectus animæ Chriſti eſt in potentia ad res creatas in proprio genere cognoſcendas per ſpecies immediatè infuſas à Deo: Ergo imperfectus eſſet ſine hujuſcemodi cognitione, & conſequenter ſine ſcientia per ſe infuſa, diſtincta à ſcientia beata, quæ ſit hujus cognitionis principium, imperfecta foret humanitas Chriſti.

5. Dices, res omnes in proprio genere per ſcientiam beatam cognoſci ab anima Chriſti, ac proinde quamvis ſcientiâ infuſâ, à beatifica diſtinctâ careret, non manſuram in potentia ad hujuſmodi cognitionem.

Sed contra: Intellectus animæ Chriſti eſt in potentia ad cognoſcendas res creatas in proprio genere, non ſolùm ex parte rei cognitæ, ſed etiam ex parte medij cognoſcendi, hoc eſt taliter quod ipſa entitas creata medium cognitionis ſit: Sed quamvis per ſcientiam beatam cognoſcantur in proprio genere, ex parte rei cognitæ, non tamen cognoſcuntur in ſeipſis, ex parte medij cognoſcendi, cùm eas attingat mediante divinâ eſſentiâ, ut objecto priùs cognito, & medio cognoſcendi creaturas: Ergo per ſcientiam beatam non expletur omnis potentialitas intellectûs animæ Chriſti, in ordine ad creaturarum cognitionem, & conſequenter illâ poſitâ, & ſeclusâ cognitione rerum in proprio genere, habitâ per ſcientiam infuſam, potentialis & imperfectus maneret.

6. Confirmatur: Intellectus animæ Chriſti eſt in potentia ad creaturarum cognitionem per proprias illarum ſpecies immediatè à Deo infuſas: Sed hujuſmodi cognitio non habetur per ſcientiam beatam, nam ſpecies mediâ quâ lumen beatificum ad creaturas terminatur, eſt divina eſſentia primò repræſentans Deum, & ſecundariò creaturas: Ergo ut perfecta cognitio competat animæ Chriſti, neceſſaria eſt ſcientia infuſa, à beatifica diſtincta; ac proinde ſine illa potentialis & imperfecta maneret.

7. Probatur tertiò concluſio: Ratione unionis hypoſtaticæ fuit debita Chriſto, titulo connaturalitatis, omnis perfectio illi poſſibilis quæ non repugnat ejus beatitudini, & fini redemptionis humani generis; hac enim ratione probant Theologi, gratiam habitualem & viſionem beatificam Chriſto fuiſſe debitas, titulo connaturalitatis: At ſcientia per ſe infuſa erat Chriſto poſſibilis, & nullam repugnantiam habet cum ejus beatitudine, vel cum fine redemptionis, ut conſtat: Ergo Chriſto denegari non debet.

8. Poteſt etiam ſuaderi concluſio ex doctrina Auguſtini ſuper Geneſim ad litteram cap. 2. ubi duplicem diſtinguit cognitionem in Angelis, unam per quam cognoſcunt res in verbo, & per eſſentiam divinam gerentem vices ſpeciei intelligibilis, quam vocat *cognitionem matutinam*: alteram per quam cognoſcunt res extra verbum, per ſpecies à Deo receptas, quam *cognitionem veſpertinam* appellat, ut exponit S. Thomas 1. p. quæſt. 58. art. 6. & 7. ex quo ſic licet arguere. Licèt Angeli creaturas contemplentur in verbo, per cognitionem beatam, quæ *matutina* vocatur, datur tamen in illis alia creaturarum cognitio in ſeipſis, quæ *veſpertina* appellatur: Ergo pariter in Chriſto, qui eſt perfectior & ſuperior Angelis, præter cognitionem rerum in verbo, habitam per divinam eſſentiam ut ſpeciem ſuperexcedentem, & ut medium cognitionis, ſtatuenda eſt alia cognitio creaturarum in ſeipſis, per proprias illarum ſpecies immediatè à Deo infuſas.

9. Probant etiam hanc concluſionem plures ex noſtris Thomiſtis hoc diſcurſu. Chriſtus Dominus meruit per actus charitatis, non ut comprehenſoris, ſed ut viatoris, ut docet D. Thomas infrà quæſt. 59. art. 3. ad 1. Ergo meruit per actum charitatis, ut regulatum lumine diſtincto à lumine gloriæ; actus enim charitatis regulatus ſcientiâ beatâ, erat Chriſti ut comprehenſoris: At lumen illud non erat obſcurum, cùm fides in Chriſto non fuerit: Ergo erat clarum, & per ſe infuſum, & conſequenter concedenda eſt Chriſto Domino ſcientia per ſe infuſa, diſtincta à ſcientia beata. Eadem ratione utitur Theophilus Rainaudus Tomo de Chriſto lib. 4. ſect. 2. cap. 1.

10. Verùm illa non urget, eſt enim valde probabilis plurium Thomiſtarum ſententia aſſerentium actum charitatis Chriſti regulatum ſcientiâ beatâ, qui neceſſarius fuit ut terminatus ad bonitatem divinam, prout eſt ratio diligendi Deum; liberum fuiſſe, prout terminatum ad divinam bonitatem, ut eſt ratio diligendi creaturas, ac proinde ſub hac ratione meritorium fuiſſe: Ergo ad ſalvandum meritum charitatis in Chriſto, non eſt neceſſe recurrere ad ſcientiam per ſe infuſam, à beatifica diſtinctam,

11. Dico ſecundò, ſcientiam per ſe infuſam in Chriſto fuiſſe duplicem, unam ſupernaturalem, & aliam naturalem. Ita D. Thomas opuſc. 2. cap. 216. ubi duplicem rerum cognitionem diſtinguens, unam in verbo, & aliam in ſeipſis, & hanc in angelicam & humanam ſubdividens; & rurſus tam Angelorum quàm hominum cognitionem rerum in ſeipſis, in naturalem & ſupernaturalem diſtribuens, hæc verba ſubjecit: *Et quia nulla perfectio creaturis exhibita, animæ Chriſti quæ eſt creaturarum excellentiſſima, deneganda eſt, convenienter præter cognitionem quâ Dei eſſentiam vidit, & omnia in ipſa, triplex alia cognitio eſt ei attribuenda: una quidem experimentalis, ſicut aliis hominibus, inquantum aliqua per ſenſus cognovit ut competit humanæ naturæ; alia divinitùs infuſa ad cognoſcenda omnia illa ad quæ naturalis cognitio hominis ſe extendit, vel*

extendere poteſt. Et paucis interjectis, ita proſequitur. *Sed quia Chriſtus ſecundùm humanam naturam, non ſolùm fuit reparator naturæ, ſed etiam gratiæ propagator, affuit etiam ei tertia cognitio, quâ pleniſſimè cognovit quidquid ad myſteria gratiæ poteſt pertinere.* Quibus verbis duplicem ſcientiam infuſam in Chriſto agnoſcit, unam naturalem, & ad objecta naturalia terminatam; alteram ſupernaturalem, & ad myſteria gratiæ, ſeu objecta ſupernaturalia ſe extendentem. Unde hîc quæſt. 11. art. 1. docet per ſcientiam divinitùs Chriſto inditam, fuiſſe reductam ad actum, non ſolùm potentiam obedientiæ quâ poteſt anima ſupernaturalia cognoſcere, ſed etiam potentiam naturalem, quâ poteſt intelligere quæcumque pertinent ad ſcientias humanas.

12. His locis S. Doctor non ſolùm concluſionem noſtram apertè docet, ſed etiam ad illam ſuadendam, duplicem rationem inſinuat. Prima eſt: Nulla perfectio aliis creaturis conceſſa, eſt neganda animæ Chriſti: Sed in Angelis reperitur duplex ſcientia per ſe infuſa, una ſupernaturalis, per quam objecta ſupernaturalia extra verbum cognoſcunt; alia naturalis, quâ res naturales in ſeipſis contemplantur, per ſpecies quas à Deo in creatione receperunt: Ergo etiam in Chriſto duplex illa ſcientia per ſe infuſa admittenda eſt.

13. Dices, Majorem eſſe veram, ſi ſit in humanitate Chriſti ad omnem illam perfectionem naturalis capacitas; falſam autem, ſi non ſit in illa capacitas naturalis ad aliquam ex illis perfectionibus; animam verò Chriſti, utpote conjunctam corpori, non eſſe capacem ad recipiendas ſpecies rerum naturalium, non dicentes ordinem ad phantaſmata, ſubindeque per ſe infuſas, benè tamen Angelos, quia ſunt ſubſtantiæ ſeparatæ, & independentes à corpore.

14. Sed contra primò: Animæ ſeparatæ debetur modus cognoſcendi independens à phantaſmate, quia in illo ſtatu eſt independens à corpore, & modus operandi ſequitur modum eſſendi, ut docet D. Thomas 1. part. quæſt. 89. art. 1. Sed anima Chriſti Domini, eſto ſit corpori unita, eſt tamen independens ab illo, illique quoad cognitionem non ſubdita, ratione ſtatus beatifici, ut aſſerit idem S. Doctor hîc art. 2. Ergo debitus eſt illi modus cognoſcendi à phantaſmate independens.

15. Confirmatur: Anima Chriſti Domini ſolùm fuit corpori ſubdita in his quæ ad ſalvandum redemptionis noſtræ myſterium neceſſaria fuere, ideò enim impaſſibilitas non tranſivit ex anima ad corpus, ut locus noſtræ redemptioni per mortem & paſſionem daretur: Sed quod à corpore in omni cognitione naturali dependeret, non erat ad finem redemptionis neceſſarium: Ergo talem dependentiam non habuit.

16. Confirmatur ampliùs: Anima puri viatoris, quandiu eſt corpori conjuncta, non ſolùm pendet à corpore, & à phantaſmatibus in naturali cognitione, ſed etiam in ſupernaturali; & tamen anima Chriſti, quia non ſolùm erat viator, ſed etiam comprehenſor, à phantaſmatibus per ſe non dependebat in cognitione ſupernaturali, ut communiter docent Theologi: Ergo non dependebat ab illis per ſe in omni naturali cognitione, ſed aliquam habuit à corpore omnino independentem, ſubindeque mediis ſpeciebus naturalibus per ſe infuſis elicitam.

17. Secunda ratio quam inſinuat S. Doctor hîc art. 1. ſic poteſt proponi. Omnis potentia receptiva animæ Chriſti debuit ad actum reduci, ne imperfecta poſt aſſumptionem maneret ejus humanitas: Atqui anima Chriſti non ſolùm erat in potentia obedientiali ad cognoſcenda objecta ſupernaturalia in verbo, ſed etiam extra verbum; & ad cognoſcenda objecta naturalia, non ſolùm per ſpecies à phantaſmatibus abſtractas, ſed etiam per ſpecies à Deo infuſas, ſicut Angeli & animæ ſeparatæ à corpore ea cognoſcunt, ut patet ex dictis ratione præcedenti, & docet expreſsè S. Thomas quæſt. 10. de verit. art. 3. ad 1. his verbis: *Cùm Chriſtus eſſet comprehenſor & viator, habuit utrumque modum conſiderandi, unum quo Angelis conformabatur, ut ſine diſcurſu conſideraret, alium quo per converſionem ad phantaſmata.* Ergo in Chriſto duplex fuit ſcientia infuſa, una naturalis, & alia ſupernaturalis.

18. Confirmatur: Pertinet ad dignitatem animæ Chriſti omnis intellectualis perfectio, quæ poteſt animæ rationali in aliquo ſtatu convenire, dummodo cum unione ad Verbum, aut cum viſione beatifica, aut cum aliqua altera majori perfectione incompatibilitatem non habeat: Sed cognitio rerum naturalium & ſupernaturalium, per ſpecies à Deo infuſas, quæ competit Angelis, & animæ rationali in ſtatu ſeparationis, nec cum unione ad Verbum, nec cum viſione beatifica, nec cum altera majori perfectione, habet incompatibilitatem: Ergo illa animæ Chriſti attribuenda eſt, ut magis ex argumentorum ſolutione patebit.

§. II.

Solvuntur objectiones.

19. COntra præcedentes concluſiones objicitur primò: Scientia infuſa in Chriſto eſt otioſa & ſuperflua: Ergo non eſt admittenda. Conſequentia patet, gratia enim non minùs abhorret à ſuperfluo, quàm natura. Antecedens probatur: Per ſcientiam beatam expletur & ſatiatur omnis potentia obedientialis animæ Chriſti in ordine ad objecta ſupernaturaliter cognoſcibilia; & per ſcientias acquiſitas ſatiatur ejus potentialitas naturalis in ordine ad cognoſcibilia naturaliter: Ergo ſuperfluè conſtituitur in illa ſcientia per ſe infuſa, à beatifica, & à ſcientiis acquiſitis diſtincta.

20. Reſpondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dicendum, quod licèt per ſcientiam beatam ſatietur potentialitas animæ Chriſti in ordine ad objecta ſupernaturalia, quantùm ad numerum ſcitorum, non tamen expletur, quantùm ad modum ſciendi & cognoſcendi eadem objecta: Etenim duplex potentialitas obedientialis erat in anima Chriſti in ordine ad objecta ſupernaturaliter cognoſcibilia. Prima erat ad cognoſcenda hæc objecta in verbo, & hæc potentia obedientialis expleta fuit & ſatiata per ſcientiam beatam. Altera ad cognoſcendum eadem objecta extra verbum, quæ non expletur niſi per ſcientiam infuſam. Idem proportionaliter dicendum eſt de potentia ad cognoſcenda objecta naturalia; illa enim (ut ex D. Thoma ſuprà oſtendimus) fuit etiam duplex in Chriſto, una ad cognoſcendas res naturales per diſcurſum, & ſpecies à phantaſmatibus abſtractas; altera ad eas cognoſcendas ſine diſcurſu, & per ſpecies à Deo infuſas: prima expleta & ſatiata fuit per ſcientias naturales acquiſitas, ſecunda verò non niſi per ſcientiam natura-

lem infusam expleri potuit. Et ita duplex scientia infusa (ut in secunda conclusione monstravimus) in Christo admittenda est: una supernaturalis, per quam objecta supernaturalia extra verbum contemplatur; altera naturalis, quâ cognoscit res naturales per species à Deo infusas, similes his quæ Angeli in sua creatione à Deo receperunt.

21. Dices, Non datur in Deo duplex ille modus cognoscendi res in verbo, & extra verbum, cùm omnia solùm in sua essentia tanquam in causa cognoscat, ut in Tractatu de scientia Dei contra asDisp. 2. art. 2. sertores scientiæ mediæ ostensum est: Ergo pariter in Christo admitti non debet.

Sed negatur consequentia & paritas, ob duplicem rationem discriminis. Prima est, quia cùm B non repugnet intellectui creato animæ Christi specificari à creaturis, benè tamen intellectui divino & increato, potest anima Christi videre creaturas extra verbum, & immediatè in seipsis, Deus verò nihil extra seipsum, & independenter ab essentia divina priùs cognita potest cognoscere, ut loco citato variis rationibus demonstravimus. Secunda est, quia in intellectu divino, utpote infinitè perfecto, non potest dari duplex modus cognoscendi creaturas, quorum unus sit magis, & alter minùs perfectus, benè tamen in intellectu humano animæ Christi: modus autem cognoscendi creaturas extra verbum, & immediatè in seipsis, est minùs perfectus, quàm modus eas co- C gnoscendi in verbo, & in essentia divina tanquam in causa, juxta illud Augustini lib. 12. de civit. cap. 2. *Cognitio creaturæ in seipsa, decoloratior est, quàm cùm in Dei sapientia cognoscitur, velut in arte per quam facta est.*

22. Objicitur secundò: Carentia solùm negativa alicujus perfectionis, non est imperfectio quæ debeat relegari ab humanitate assumpta: Sed carentia scientiæ infusæ, sive supernaturalis, sive naturalis, solùm est negativa respectu intellectûs Christi: Ergo nullum videtur inconveniens eam in Christo admittere, subindeque utramque scientiam infusam illi denegare. Major videtur certa, nulla enim res dicitur imperfecta, ratione carentiæ negativæ, sed tantùm ratione carentiæ privativæ, unde in Angelis datur nescientia, quæ est carentia negativa scientiæ. Minor verò, in qua est difficultas, quoad utramque partem suadetur. Et in primis quod carentia scientiæ infusæ supernaturalis, negativa sit, videtur manifestum, carentia enim privativa est negatio formæ debitæ: Sed scientia infusa supernaturalis non est debita intellectui Christi creato, cùm de ratione formæ supernaturalis sit esse supra exigentiam & debitum omnis naturæ tam creatæ quàm creabilis: Ergo illius carentia non privativa, sed negativa est.

Quod verò etiam carentia scientiæ infusæ naturalis, non sit privativa, sed solùm negativa, sic E ostenditur. Carentia perfectionis non debitæ humanitati Christi, negativa est: Sed scientia infusa naturalis, non est debita animæ Christi: Ergo ejus carentia non privativa, sed tantùm negativa est. Major patet, Minor probatur. Perfectio non connaturalis animæ, non debetur animæ Christi, prout est in ordine naturæ: Sed intelligere per species à Deo infusas, non est animæ Christi connaturale: Ergo non est illi debitum. Probatur Minor: Non est connaturale animæ, quòd per species infusas intelligat, dum est unita corpori, sed solùm postquam est separata, ut docet D. Thomas quæst. unicâ de anima art. 15. ad 14. & 20. & art. 17. ad 2. Ergo animæ Christi, quandiu fuit A corpori unita, non erat connaturale, nec connaturaliter debitum, intelligere per species à Deo infusas, & sine conversione ad phantasmata.

Hùic difficili argumento dupliciter responderi 23. potest, primò negando Majorem, ut enim docet D. Thomas hîc art. 1. ut anima Christi esset omnino perfecta, oportuit quod omnis ejus potentialitas tã naturalis quàm obedientialis ad actum reduceretur: potentialitas autem obedientialis non includit carentiam perfectionis debitæ, sed perfectionis non debitæ; est enim potentia obedientialis receptiva formarum supernaturalium, quæ excedunt debitum omnis naturæ tam creatæ quàm creabilis; ac proinde non solùm debuit ratione unionis ad verbum, excludi ab anima Christi B imperfectio privativa, verùm etiam negativa. Et ratio suprà probatione 3. insinuata est: ut enim ibi dicebamus, humanitati Christi ratione unionis hypostaticæ fuit debita Christo, titulo connaturalitatis, omnis perfectio illi possibilis, quæ non repugnat ejus beatitudini, & fini redemptionis humani generis.

Secundò responderi potest, datâ Majori, ne- 24. gando Minorem, ad cujus probationem, concessa Majori, distinguo Minorem, illamque concedo de intellectu Christi nudè considerato, sic enim non potest forma supernaturalis ei deberi: nego autem de intellectu Christi ut assumpto ad C esse Verbi, sic enim omnis forma supernaturalis, subindeque scientia infusa supernaturalis, titulo connaturalitatis illi debita est; & per consequens carentia talis scientiæ privativa est, comparata ad intellectum Christi ut assumptum à Verbo.

Vel potest eadem Minor rursus distingui, & 25. concedi de intellectu Christi, ratione suæ naturæ, sic enim forma supernaturalis non potest ei deberi: negari verò de intellectu ejus, ut ad ordinem gratiæ elevato, & ratione gratiæ elevantis; sic enim formam supernaturalem deberi, illius supernaturalitati non obstat. Christo igitur (ut docet D. Thomas opusc. 2. cap. 216. suprà citato) quia non fuit solùm reparator naturæ, sed etiam propagator gratiæ, debentur non solùm quæ sunt D debita naturæ secundùm se, sed etiam quæ sunt debita gratiæ, & illa quorum carentia privativa est, nedum comparatione factâ ad naturam, sed etiam quorum carentia privativa est, collatione factâ cum gratia, ratione debiti ad illam: licèt autem scientia infusa supernaturalis non debeatur intellectui animæ Christi in puris naturalibus sumpto; debetur tamen gratiæ in aliquo sui statu, & ideò fuit debita Christo, illiusque humanitati, ratione unionis ad Verbum. Ita Cajetanus hîc art. 1. & suprà quæst. 9. art. 3.

Ad id quod additur de scientia infusa naturali, 26. respondeo, concessa Majori, negando Minorem; E ad cujus probationem, nego etiam Minorem: ad probationem illius dicendum, D. Thomam loqui de anima puri viatoris, huic enim solùm, dum est separata à corpore, debetur specierum infusio, non autem de anima videntis Deum, qualis fuit anima Christi; nam illi ratione elevationis supra corpus, orta ex statu beatitudinis, connaturale est intelligere sine conversione ad phantasmata, & independenter à corpore, ut docet D. Thomas hîc art. 1. ad 2. & art. 2. in corp. & quæst. 20. de verit. art. 3. ad 1. subindeque intelligere modo angelico, & per species à Deo infusas. Unde licèt anima puri viatoris, unita corpori, in cognitione nedum naturali, sed etiam supernaturali, ad phantasmata convertatur, & sine hac

conversione non possit connaturaliter in ordine gratiæ intelligere; certum tamen est, & communiter à Theologis receptum, animam Christi Domini, ratione elevationis supra corpus, orta ex visione beatifica, & statu beatitudinis, quâ gaudebat à primo instanti productionis, & unionis cum corpore, objecta supernaturalia sine conversione ad phantasmata connaturaliter intellexisse. Idem dicendum de cognitione naturali, quamvis in ista etiam usus fuerit conversione ad phantasmata, & speciebus ab illis abstractis, beneficio intellectûs agentis; ne talis potentia esset in ipso otiosa & frustranea, ut disputatione sequenti patebit.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

27. EX dictis colligitur, scientiam per se infusam, sive naturalem, sive supernaturalem, fuisse Christo inditam à primo instanti suæ conceptionis: Tum quia talis scientia data est Christo ratione unionis hypostaticæ: hanc autem à principio conceptionis habuit. Tum etiam, quia non fuit necessarium Christo, neque nobis utile, quod hac scientiâ aliquo tempore careret. Addo ad Hebræos 10. dici, quod *Christus ingrediens mundum* (id est naturam humanam induens) *dixit, hostiam & oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi &c. tunc dixi ecce venio.* At hæc cognoscere non potuit anima Christi, per scientiam acquisitam, à rebus ipsis acceptam, aut per species abstractas à phantasmatibus; quia potentiæ ejus exteriores, dum erat clausus in utero Virginis, non poterant ejusmodi species recipere: Ergo id cognovit tunc per scientiam infusam.

28. Dices, Anima Christi à principio suæ Incarnationis habuit actum visionis beatificæ: Ergo in eo instanti non potuit elicere actum scientiæ infusæ. Probatur Consequentia, implicat enim unam potentiam duas operationes simul elicere, ut sæpè docet S. Thomas.

Respondeo ex doctrina ejusdem S. Doctoris 1. p. quæst. 18. art. 7. ad 2. unam eandemque potentiam posse duas operationes, quarum una ad alteram referatur, eique aliquo modo subordinetur, simul exercere: sic enim voluntas simul & semel finem intendit, & media eligit; intellectus simul principia cognoscit, & conclusiones ex illis infert: scientia autem infusa animæ Christi, cognitioni beatificæ ad quam consequitur, quodammodo subordinatur; atque adeò actum utriusque in intellectu Christi simul esse non repugnat, sicut de cognitione matutina & vespertina Angelorum docent communiter Theologi cum D. Augustino.

Articvlvs II.

An omnia objecta naturalia, ab anima Christi per scientiam infusam supernaturalem, distinctè & in particulari cognita fuerint?

29. ARticulo præcedenti ostensum est, duas scientias per se infusas in anima Christi fuisse, naturalem scilicet & supernaturalem; nunc essentiam scientiæ infusæ supernaturalis, quæ præcipuè consideratur à Theologis, investigamus; & quia non potest meliùs alicujus scientiæ quidditas declarari, quàm ex objectis ad quæ terminatur, operæ pretium est, singula objecta ad quæ scientia infusa supernaturalis animæ Christi se extendit, declarare; & discutere, an & quomodo Christus per talem scientiam res naturales, entia supernaturalia creata, actus liberos hominum & Angelorum, futura contingentia, totam rerum possibilium collectionem, & denique mysterium Sanctissimæ Trinitatis extra verbum cognoverit? De primo dicemus in hoc articulo, de aliis in sequentibus.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur, & probatur.

DIco igitur: Christus per scientiam supernaturalem infusam, omnia objecta naturalia cognovit, non solùm in communi, seu secundùm rationes communes & genericas, vel specificas, sed etiam distinctè, & in particulari, seu secundùm propriam & distinctam cujusque individui rationem.

Prima hujus pars conclusionis est contra Vazquem hîc disp. 52. cap. 1. num. 5. ubi licèt doceat fuisse objecta naturalia per scientiam per se infusam ab anima Christi cognita, loquitur tamen de scientia per se infusa naturali, per supernaturalem verò negat cognosci. Secunda verò est contra Scotum, Gabrielem, & Almainum, negantes animam Christi per scientiam inditam res naturales distinctè & in particulari, seu secundùm rationes individuales & numericas, cognovisse. 30.

Probatur ergo prima pars contra Vazquem ratione D. Thomæ hîc art. 1. ad hanc formam redacta. Decuit ut non solùm potentia naturalis, sed etiam obedientialis animæ Christi ad actum reduceretur, ne maneret imperfecta, utpote relicta in potentia: Atqui anima Christi Domini erat in potentia obedientiali ad cognoscenda omnia objecta naturalia per scientiam supernaturalem infusam: Ergo tali scientiâ cognovit omnia entia naturalia. Major patet ex dictis articulo præcedenti, Minor verò suadetur primò. Entitas materialis potest per actum spiritualem attingi, & de facto terminat spiritualem cognitionem, seu intellectualem: Ergo entitas naturalis terminare poterit cognitionem supernaturalem.

Secundò, Esto objectum non possit sui cognitionem excedere, excessu ordinis, quo circa nec entitas spiritualis materiali cognitione, nec supernaturalis naturali possunt cognosci, non tamen necessarium est quod ab illa non excedatur; unde finita entitas terminare potest infinitam cognitionem, & creata increatam: Ergo naturalitas objecti non impedit quin supernaturalem cognitionem in seipso terminare possit.

Tertiò, Esto objectum naturale, sub ratione naturali objectiva, nequeat attingi per cognitionem supernaturalem, benè tamen sub ratione supernaturali objectiva: At in entibus naturalibus est dabilis hæc ratio objectiva, ut ex dicendis constabit: Ergo entia naturalia supernaturalem cognitionem terminare possunt.

Potest etiam eadem pars aliâ ratione suaderi: Congruum enim fuit, ut anima Christi Domini altiori & perfectiori cognitione objecta naturalia cognosceret in seipsis, quàm cognoscuntur ab Angelis; nam sicut anima Christi ratione unionis ad Verbum perfectior sit naturâ angelicâ, ita perfectiorem debet habere scientiam: Sed si illa non cognosceret objecta naturalia supernaturali cognitione, sed tantùm naturali, ea non cognosceret 31.

perfectiori, ſed imperfectiori modo, quàm Angeli; cognitio enim naturalis poſſibilis animæ Chriſti per ſpecies infuſas, ſive per ſpecies ex genere ſuo acquiſitas, inferior eſt Angelorum cognitioni: Ergo anima Chriſti cognoſcit res naturales in ſeipſis, ſupernaturali cognitione.

32. Ex quo probatur ſecunda pars contra Scotum & Nominales: Angeli enim per ſcientiam inditam cognoſcunt omnia objecta naturalia, non ſolùm confusè & in communi, ſed etiam diſtinctè & in particulari, ſecundùm rationes unicuique proprias: Ergo & Chriſtus per ſcientiam ſupernaturalem animæ ſuæ infuſam. Antecedens docet expreſsè D. Thomas 1.p. quæſt. 55.& 56. probatque ex eo quod ſpecies ſcientiæ infuſæ Angelis, cùm non ſint acceptæ ab objectis, ſed cauſatæ immediatè à Deo, ad exemplar divinæ eſſentiæ, conſideratæ ſecundùm quod habet rationem ſpeciei intelligibilis, repræſentant clarè & diſtinctè, ſicut eſſentia divina, omnes res naturales, ſecundùm proprias & individuales earum rationes. Conſequentia verò probatur, Tum quia ſcientia Chriſti eſſet imperfectior angelicâ, ſi non diſtinctè ſicut illa cognoſceret res naturales ſecundùm rationes ipſis proprias, ſed tantùm confusè & ſecundùm rationes communes, ut contendunt Scotus & Nominales. Tum etiam, quia ſpecies quibus utitur ſcientia indita animæ Chriſti, æquè cauſantur immediatè à Deo, ad exemplar divinæ eſſentiæ, ac ſpecies infuſæ mentibus Angelorum: Ergo ſicut propter hanc rationem Angelus cognoſcit extra divinam eſſentiam omnia objecta naturalia, non ſolùm ſecundùm rationes communes, ſed etiam ſecundùm proprias: ita propter eandem rationem, anima Chriſti eodem modo cognoſcet per ſcientiam infuſam omnia illa objecta. Aliam rationem ad probandam hanc ſecundam partem, ex D. Thoma deſumptam, in ſolutione objectionum adducemus.

§. II.

Solvuntur objectiones.

33. OBjicies primò contra primam partem concluſionis: Nulla ſcientia poteſt ſe extendere niſi ad ea quæ intra limites ſui objecti continentur: Sed res naturales ſub objecto ſcientiæ infuſæ ſupernaturalis contineri nequeunt: Ergo nec ab ipſa attingi. Major patet, Minor probatur. Scientia cùm ſpecificetur à ſuo objecto, debet eſſe ejuſdem ordinis cum illo, eique proportionari: Sed entia naturalia non ſunt ejuſdem ordinis cum ſcientia ſupernaturali, nec habent cum illa proportionem: Ergo ſub ejus objecto non continentur.

34. Reſpondeo, conceſsâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem reſpondere poſſumus ex Alvare hîc diſp. 57. dupliciter. Primò quod ſcientia debet eſſe ejuſdem ordinis cum objecto formali à quo habet ſpecificari, non verò cum materiali à quo non ſpecificatur: res autem naturales pertinent ad objectum materiale ſcientiæ ſupernaturalis infuſæ animæ Chriſti, unde non oportet quod ſint ejuſdem ordinis cum illa, vel habeant cum ea proportionem.

35. Secundò reſponderi poteſt, quod quando ſcientia alicujus rei eſt ei propria & adæquata, oportet quod ſit ejuſdem ordinis cum illa, eique proportionetur, ſecùs verò ſi excedens ſit & inadæquata, ut patet in ſcientia increata Dei, quæ tranſcendit totum ordinem naturæ, & tamen per eam attingit Deus perfectiſſimè res naturales. Conſtat etiam in ſcientia Angelorum, quæ in ſe eſt omnino immaterialis, & tamen res materiales attingit. Scientia autem ſupernaturalis infuſa animæ Chriſti, non eſt propria & adæquata naturalibus rebus, attingit enim ipſas ſub univerſali quadam ratione, etiam communi ad res ſupernaturales, nempe ſub ratione claræ revelationis extra verbum; per quod differt à fide, cujus revelatio eſt obſcura, & viſione beatifica, quæ non extra verbum, ſed in verbo, ſeu in eſſentia divina clarè viſa, creaturas manifeſtat.

36. Addo, proportionem requiſitam inter ſcientiam & objectum materiale illius, cujuſmodi ſe habent res naturales ad ſcientiam inditam animæ Chriſti, non debere in eo conſiſtere quod ſint ejuſdem ordinis, ſed quod ipſum objectum non pertineat ad ordinem ſuperiorem: unde licèt ſcientia inferioris ordinis terminetur ad res inferiores, nec poſſit ad ſuperiores ſe extendere, quia ejus perfectionem ſuperant; ſcientia tamen ſuperioris ordinis, non ſolùm ſuperiora, ſed etiam inferiora ſub objecto ſuo complecti poteſt; quia virtus quò ſuperior, eò eſt univerſalior, & quia inferiora non excedunt virtutem ſuperioris, & poſſunt nobiliori modo attingi: unde cùm ſcientia ſupernaturalis infuſa animæ Chriſti, ſit ordinis ſuperioris, poteſt ſub objecto ſuo non ſolùm res ſupernaturales, ſed etiam naturales, comprehendere, attingendo illas nobiliori modo.

37. Objicies ſecundò contra ſecundam partem concluſionis: Scientia non eſt de ſingularibus, ut communiter dicunt Philoſophi: Ergo ſcientia Chriſto infuſa non ſe extendit ad res naturales cognoſcendas in individuo & in particulari, & ſecundùm propriam & ſingularem cujuſque individui rationem, ſed eas in communi ſolùm, & quoad rationes duntaxat genericas vel ſpecificas, contemplatur.

38. Confirmatur: Per ſcientiam inditam illa ſolùm cognoſcit Chriſti anima, quorum cognitio perficit ejus intellectum, propter hanc enim ſolùm rationem ponitur hæc ſcientia in Chriſto, ut intellectus ejus perficiatur quoad cognitionem rerum in proprio genere: Sed cognitio ſingularium, præſertim materialium, non perficit intellectum, ut docet S. Thomas 1. p. quæſt. 12. art. 8. ad 4. Ergo ſcientia animæ Chriſti indita, ad ea non ſe extendit. Unde idem S. Doctor in 3. diſt. 14. quæſt. 1. art. 3. in corp. expreſsè docet, Chriſti animam non cognoſcere in proprio genere, nec per conſequens per ſcientiam inditam, geſta particularium hominum, quia ea non pertinent ad perfectionem intellectivæ partis.

39. Confirmatur ampliùs: Cùm individua materialia ferè infinita ſint, ad ea repræſentanda intellectui Chriſti requirerentur infinitæ ſpecies intelligibiles, non enim in Chriſto ſunt ſpecies univerſales plura per modum unius repræſentantes, ſicut ſunt in Angelis: Sed inconveniens eſt ponere in intellectu infinitam illam multitudinem ſpecierum quam non poſſet percurrere: Ergo & quod ſcientia ſibi indita, ad omnia individua, etiam materialia, ſe extendat.

40. Ad objectionem reſpondetur, quod licèt ſcientiæ naturales, ſeu procedentes ex lumine naturali primorum principiorum, non poſſint eſſe de ſingularibus, benè tamen ſcientia ſupernaturalis, ſeu procedens ex lumine certo & infallibili divinæ revelationis, quia ſingularia prout ſubſtant tali lumini, induunt eandem certitudinem & im-

mutabilitatem, ac naturæ universales; unde quia Theologia nititur lumini divinæ revelationis, virtualis saltem & mediatæ, & est radicaliter saltem & objectivè supernaturalis, ad singularia se extendit, eaque sub tali lumine contemplatur; ut in disputatione proœmiali Theologiæ art. 1. in solutione objectionum declaravimus.

41. Ad primam confirmationem respondet S. Thomas hîc art. 1. ad 3. quod *cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animæ intellectivæ secundùm cognitionem speculativam; pertinet tamen ad perfectionem ejus secundùm cognitionem practicam, quæ non perficitur absque cognitione singularium in quibus est operatio, ut dicitur in sexto Ethicorum: unde ad prudentiam requiritur memoria præteritorum, cognitio præsentium, & providentia futurorum, ut Tullius dicit in sua Rhetorica. Quia igitur Christus habuit plenitudinem prudentiæ secundùm donum consilij, consequens est quod cognoverit omnia singularia præsentia, præterita, & futura.* Ubi obiter advertendum est, quod licèt hæc ratio S. Doctoris solùm videatur ostendere, Christi animam cognoscere hujusmodi singularia per prudentiam, quæ est habitus distinctus à scientia infusa; si tamen rectè perpendatur, & radicitùs penetretur, constabit ex illa rectè deduci Christi animam per scientiam infusam talia singularia cognoscere; nam per hanc scientiam Christus habet cognoscere omnia quorum cognitio quomodolibet pertinet ad perfectionem animæ intellectivæ, & hoc propter maximam ejus universalitatem; unde si cognitio singularium pertinet ad perfectionem animæ intellectivæ secundùm cognitionem practicam, & requiratur ad prudentiam, dicendum est Christum per scientiam infusam illa cognoscere.

42. Dices, Prudentia solùm respicit agibilia, hoc est pertinentia ad actiones humanas, est enim recta ratio agibilium: Ergo hæc ratio D. Thomæ non probat Christum per scientiam inditam cognovisse alia singularia factibilia vel purè speculabilia, quæ ab arte, vel ab intellectu speculativo cognosci possunt.

Huic instantiæ optimè respondet Cajetanus hîc art. 1. §. *Ad tertium dubium:* quod videlicet in Christi anima fuit plenitudo prudentiæ, non solùm monasticæ, sed etiam politicæ, imò & regalis ac monarchicæ in ordine ad omnes creaturas in singulari; quia Christus secundùm humanitatem, ratione unionis hypostaticæ cum Verbo, habuit dominium & potestatem in omnia creata, vel immediatè, vel quatenus aliquo modo ordinantur ad electorum salutem, ut colligitur ex illo Psalmi 8. *Omnia subjecisti sub pedibus ejus.* Quem locum expendens Apostolus ad Hebræos 2. illumque explicans de Christo ut est homo, addit: *In eo enim quod omnia ei subjecit, nihil dimisit non subjectum ei.* Unde ex eo quod singularium cognitio ad prudentiam requiratur, rectè infert S. Thomas, Christum cognovisse omnia singularia præsentia, præterita, & futura.

43. Ad locum verò ejusdem S. Doctoris, desumptũ ex libro tertio sententiarum, respondetur D. Thomã intelligendum esse de cognitione quæ habetur per scientiam speculativã vel naturalem; ita ut sensus verborum ipsius sit quod Christus non cognovit per scientiam inditam, quæ est speculativa, vel naturalis, gesta particularium hominum; hæc enim non pertinent ad scientiam speculativam, quia non perficiunt intellectum speculativum; neque ad scientiam naturalem etiam practicam, quia sunt libera; cum quo tamen stat quod ea scientiâ practicâ simul, & speculativâ cognoverit, ut necessariò infertur ex doctrina quam ibidem idem S. Doctor tradit.

Ad secundam confirmationem nego quod ad 44. hoc ut anima Christi per scientiam inditam omnia singularia cognoscat, requirantur infinitæ species, licèt enim species intelligibiles quibus ea cognoscit, non sint tam universales ac Angelicæ, non sunt tamen tam particulares ac illæ quæ abstrahuntur à phantasmatibus: unde eadem species repræsentat clarè & distinctè naturam specificam & omnia individua ipsius, quod convenit speciebus Angelicis magis particularibus; & hoc quia sunt quædam similitudines derivatæ à divina essentia ut habet rationem speciei intelligibilis, ut in probatione secundæ partis nostræ conclusionis declaravimus.

ARTICVLVS III.

Vtrum anima Christi Domini, per scientiam supernaturalem infusam, entia, seu dona supernaturalia creata, quidditativè, & comprehensivè cognoscat?

VT certum & indubitatum supponimus, hujusmodi entia, seu dona, ab anima Christi 45. per scientiam supernaturalem infusam cognosci: hoc enim expressè docet S. Thomas hîc art. 1. ubi solùm Dei essentiam excipit ab objecto scientiæ supernaturalis infusæ, & ratione illius probatur. Nam omnia quæ per revelationem hominibus innotescunt, ab anima Christi per scientiam infusam supernaturalem cognoscuntur: Sed dona supernaturalia creata innotescunt per revelationem hominibus: Ergo anima Christi per scientiam supernaturalem infusam ea cognoscit. Solùm ergo difficultas & controversia est inter Theologos, de modo quo illa cognoscit, & an ea quidditativè & comprehensivè cognoscat? Bannez enim 2. 2. quæst. 5. art. 1. dubio unico, ad tertium argumentum Cajetani, & Alvarez disp. 118. & 119. de auxiliis, docent entia creata supernaturalia, ut gratiam, fidem, charitatem, ab anima Christi per scientiam supernaturalem infusam non esse cognita, evidentiâ rei in seipsa, quæ est evidentia cognitionis quidditativæ, sed tantùm evidentiâ testimonij divini, quæ est evidentia rei in attestante. Suarez verò hîc disp. 27. sect. 3. asserit quod licèt omnia entia supernaturalia quæ dicunt intrinsecam habitudinem ad Deum prout est in se, possint videri & quidditativè cognosci per hanc scientiam, non tamen comprehendi. Alij verò Theologi tam domestici quàm extranei, cognitionem non solùm quidditativam, sed etiam comprehensivam illorum entium, animæ Christi, ratione scientiæ supernaturalis infusæ, concedunt.

§. I.

Hæc sententia ut verior eligitur, & duplici conclusione stabilitur.

DIco primò: Christus per scientiam infusam supernaturalem cognoscit quidditativè omnia dona supernaturalia quæ de facto sunt producta.

Probatur conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 46. 1. Per scientiam infusam supernaturalem fuit redacta ad actum omnis potentia obedientialis quæ

in anima Christi invenitur in ordine ad cognitionem quæ potest haberi extra verbum: Sed entia supernaturalia creata possunt extra verbum quidditativè cognosci, & consequenter anima Christi ad hujusmodi cognitionem potentiam obedientialem habet: Ergo illa entia fuerunt ab anima Christi cognita per scientiam supernaturalem infusam. Major patet ex dictis suprà art. 1. Minor verò, in qua est difficultas, sic ostenditur. Quæ per propriam speciem in seipsis quidditativè repræsentari possunt, mediante illâ in seipsis possunt quidditativè cognosci: Sed entia supernaturalia creata, possunt per propriam speciem in seipsis quidditativè repræsentari: Ergo & extra verbum quidditativè cognosci. Major est certa, nam omnis species repræsentativa objecti, potest esse principium cognitionis illius: Sed species immediatè repræsentans entia supernaturalia creata, nequit esse principium cognitionis illorum in verbo, nam visio beatifica quæ ad res creatas terminatur in verbo, soli divinæ essentiæ ut unitæ per modum speciei, immediatè Deum repræsentantis, & illo mediante creaturas, inniti potest: Ergo quæ per propriam speciem in seipsis quidditativè repræsentari possunt, possunt in seipsis extra verbum quidditativè cognosci.

Minor verò multipliciter suadetur: Primò quia entia supernaturalia creata sunt finitæ & limitatæ entitatis: Ergo & finitæ repræsentabilitatis, & consequenter repræsentabilia per speciem limitatam & finitam.

Secundò, Quia talia entia sunt limitatæ quidditatis, possunt per cognitionem finitam attingi quidditativè, ut patet in visione beatifica, quæ licèt finita sit, illa tamen quidditativè cognoscit: Ergo ob eandem rationem possunt quidditativè per speciem creatam repræsentari.

Tertiò, Si entia creata supernaturalia non posset per speciem creatam quidditativè repræsentari, maximè quia terminantur ad Deum ut est in se: Sed hæc ratio nulla est: Ergo per speciem creatam quidditativè repræsentari possunt. Major est præcipuum Adversariorum fundamentum, Minor verò sic ostenditur. Ut aliquid respiciens aliquem terminum repræsentetur quidditativè, non est necessarium quod terminus inspectus quidditativè repræsentetur, ordo enim dependentiæ creaturarum à Deo quidditativè repræsentatur, termino istius ordinis, scilicet Deo, non repræsentato quidditativè: Ergo quod prædicta entia Deum respiciant ut terminum vel objectum, non impedit quin per speciem creatam quidditativè repræsententur, Deo ab illis inspecto, quidditativè non repræsentato.

Dico secundò: Probabilius est, entia supernaturalia creata, ut gratiam, fidem, charitatem, ab anima Christi, per scientiam infusam supernaturalem comprehendi.

47. Probatur breviter: Omnia ista entia possunt cognosci in seipsis & extra verbum, cognitione comprehensivâ, subindeque per scientiam infusam: cognitio enim rerum in verbo, non ad scientiam infusam, sed ad visionem beatificam spectat: At supposito quod illa entia per scientiam infusam comprehensivè sint cognoscibilia, non est cur talis cognitio animæ Christi, & scientiæ illi infusæ denegetur: Ergo &c. Minor patet, nulla enim perfectio possibilis deneganda est humanitati Christi, nisi aut fini redemptionis repugnet, aut cum visione beatifica sit incompossibilis, quorum neutrum convenire potest cognitioni comprehensivæ entium creatorum supernaturalium per scientiam infusam supernaturalem. Major verò suadetur: Omnis entitas finitæ & limitatæ perfectionis, potest per cognitionem finitam & limitatam comprehendi: Sed entia supernaturalia creata, ut gratia, fides, charitas, visio beatifica, sunt finitæ & limitatæ entitatis & perfectionis: Ergo possunt per cognitionem finitam & limitatam, subindeque per scientiam infusam supernaturalem, comprehendi. Minor patet, Major probatur. Quod est finitæ entitatis, est etiam finitæ cognoscibilitatis, nam cognoscibilitas passiva consequitur entitatem, & commensuratur cum illa: Sed quod est finitæ cognoscibilitatis, per lumen & cognitionem finitam comprehendi potest; vis enim cognoscitiva finita, cognoscibilitatem objecti finitam adæquare potest: Ergo quod est finitæ & limitatæ entitatis & perfectionis, per lumen & cognitionem finitam comprehendi potest.

48. Respondet Suarez, quod quamvis entia supernaturalia creata, sint finitæ & limitatæ entitatis & perfectionis, quia tamen Deum in ratione termini vel objecti immediatè respiciunt, non possunt per scientiam infusam animæ Christi cognosci quantùm cognoscibilia sunt: Quò enim perfectiùs cognoscitur terminus vel objectum actûs, vel habitûs, eò ipse actus vel habitus cognoscitur perfectiori modo: Sed Deus qui est terminus vel objectum immediatum entium supernaturalium, perfectiùs per visionem beatam cognoscitur, quàm per scientiam supernaturalem infusam: Ergo ipsa entia supernaturalia creata, perfectiùs per visionem beatam, quàm per scientiam infusam cognoscuntur, subindeque per hujusmodi scientiam non cognoscuntur quantùm cognoscibilia sunt.

49. Verùm si hic discursus Suaris, qui est præcipuum ejus fundamentum, aliquid probet, convincit nec per ipsam visionem beatificam posse entia supernaturalia creata comprehendi, sed tantùm per cognitionem divinam; nam solùm per illam cognoscitur undequaque perfectè Deus, qui est terminus, vel objectum immediatum illorum entium: Sed hoc absurdum est, cùm certum sit omnia entia creata, tam naturalia, quàm supernaturalia, à Christi anima per scientiam beatam, seu visionem beatificam comprehendi: Ergo hic discursus Suaris non valet, ut magis ex solutione argumentorum patebit.

§. II.

Solvuntur objectiones.

50. OBjicies primò contra primam conclusionem: Gratia sanctificans, lumen gloriæ, visio beatificâ, & unio hypostatica, sunt entia seu dona supernaturalia creata: Sed illa per scientiam supernaturalem infusam quidditativè cognosci nequeunt: Ergo Christus per scientiam infusam supernaturalem, non cognovit quidditativè omnia entia seu dona supernaturalia quæ de facto sunt producta. Major patet, Minor verò probatur quantùm ad singulas partes. Et in primis quòd gratia habitualis nõ possit ab anima Christi per scientiã infusam quidditativè cognosci, sic ostenditur. Gratia habitualis non potest quidditativè cognosci, non cognitâ etiam quidditativè divinâ essentiâ: Atqui divina essentia non potest quidditativè cognosci per scientiam infusam, sed solùm

ſolùm per viſionem beatificam: Ergo nec gratia habitualis. Minor eſt certa, Major verò ſuadetur. Gratia habitualis eſt formalis participatio divinæ naturæ, juxta illud 2. Petri 1. *Per quem maxima & pretioſa nobis promiſſa donavit, ut per hæc efficiamur divinæ conſortes naturæ:* Sed participatio formalis alicujus rei, non poteſt quidditativè cognoſci, non cognitâ etiam quidditativè re cujus eſt participatio formalis: ex eo enim quod aliqua res ſit participatio alterius, ſicut habet quod non poſſit ſeparari quoad eſſe ab illa, ita etiam habet quod non poſſit cognoſci ſine illa; nam ſicut res ſe habet ad eſſe, ita ad cognoſci. Ex eo verò quod ſit formalis participatio, ſicut habet formaliter convenire cum re illa quoad eſſe, ita & quoad modum cognitionis. A B

51. Quod etiam lumen gloriæ non poſſit quidditativè cognoſci per ſcientiam infuſam, ſed ſolùm per viſionem beatificam, manifeſtum videtur: Nam lumen gloriæ excedit quodlibet aliud lumen creatum, & eſt ordinis ſuperioris ad illud: Ergo per nullum lumen ab ipſo diſtinctum poteſt quidditativè cognoſci: At cognitio luminis gloriæ habita ex vi ejuſdem luminis, eſt ipſa viſio beatifica, & cognitio illius in verbo, non in ſe, & extra verbum; quid quid enim medio lumine gloriæ cognoſcitur, non cognoſcitur immediatè in ſeipſo, ſed in divina eſſentia ut objecto priùs cognito: Ergo lumen gloriæ non poteſt quidditativè cognoſci extra verbum, per ſcientiam infuſam, ſed ſolùm in verbo, per ſcientiam beatam, ſeu viſionem beatificam. C

52. De viſione beata idem probatur: Viſio beatifica non poteſt cognoſci quidditativè, niſi Deus ut eſt in ſe quidditativè cognoſcatur: Sed ſolùm per viſionem beatificam, non verò per ſcientiam infuſam, poteſt cognoſci Deus ut eſt in ſe quidditativè: Ergo ſolùm per ſeipſam poteſt viſio beatifica quidditativè cognoſci. Minor eſt certa, Major verò ſic oſtenditur. Nulla relatio poteſt quidditativè cognoſci, niſi pariter ejus terminus quidditativè cognoſcatur: At viſio beata importat relationem tranſcendentalem ad Deum ut eſt in ſe, cùm Deus ut in ſe eſt, ſit illius objectum: Ergo viſio beatifica non poteſt cognoſci quidditativè, niſi Deus ut eſt in ſe quidditativè cognoſcatur. D

53. Denique quod unio hypoſtatica per ſcientiam infuſam animæ Chriſti quidditativè cognoſci nequeat, breviter ſuadetur. Unio humanitatis ad Verbum pertinet ad ordinem hypoſtaticum, ſuperiorem ordini gratiæ, ad quem ſpectat ſcientia ſupernaturalis infuſa: Sed cognitio ad inferiorem ordinem ſpectans, nequit eſſe quidditativa rei pertinentis ad ordinem ſuperiorem: Ergo unio hypoſtatica per ſcientiam ſupernaturalem infuſam animæ Chriſti, quidditativè cognoſci nequit. Major patet, Minor probatur. Scientia naturalis quidditativè cognoſcere nequit gratiam habitualem, quia eſt inferioris ordinis ad illam: Ergo per cognitionem ordinis inferioris non poteſt entitas ordinis ſuperioris quidditativè cognoſci. E

54. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio. Non minùs diſtat ordo hypoſtaticus ab ordine gratiæ, quàm ordo gratiæ ab ordine naturæ: Sed quæ pertinent ad ordinem gratiæ, nequeunt quidditativè cognoſci per actum ordinis naturalis: Ergo quæ ſpectant ad ordinem hypoſtaticum, non poſſunt cognoſci quidditativè per cognitionem ordinis ſupernaturalis.

55. Reſpondeo, conceſsâ Majori, negando Minorem, quantùm ad ſingulas partes. Ad probationem primæ partis, quæ eſt de gratia habituali, nego Majorem, ad cujus probationem dicendum, quod ut cognoſcatur, gratiam habitualem participare formaliter divinam naturam, ſufficit cognoſci evidenter quoad an eſt ipſam divinam naturam, maximè quia convenientia formalis in eſſe quod habet gratia cum divina natura, non eſt univoca, ſed tantùm analoga. Poteſtque hæc ſolutio explicari & illuſtrari exemplo intellectûs creati, qui eſt formalis participatio intellectûs divini, & tamen non eſt neceſſe quod Angelus qui naturaliter illum quidditativè, imò comprehenſivè cognoſcit, quidditativè cognoſcat intellectum divinum.

56. Ad probationem ſecundæ partis, quæ eſt de lumine gloriæ, dicendum eſt, quod licèt lumen gloriæ quodlibet aliud lumen creatum in immaterialitate excedat, & ſit ſuperioris ordinis ad illud, nihilominus poteſt per lumen creatum ordinis ſupernaturalis, ſubindeque per ſcientiam ſupernaturalem infuſam animæ Chriſti, quidditativè cognoſci; quia ad cognitionem quidditativam non requiritur convenientia ſpecifica inter objectum & principium cognoſcitivum; ut conſtat in ipſo lumine gloriæ, quod eſt principium cognitionis Dei quidditativæ, & tamen cum Deo non convenit ſpecificè, imò nec genericè. Et in ſententia ipſius Bannez, cujus eſt hoc argumentum, Angelus inferior non ſolùm quidditativè, ſed etiam comprehenſivè, cognoſcit ſuperiorem, & tamen iſte ſpecificè excedit in gradu immaterialitatis Angelum inferiorem. Quamvis ergo lumen beatificum ſpecificè excedat in immaterialitate ſcientiam ſupernaturalem infuſam, poterit virtute illius cognoſci quidditativè.

57. Ad probationem tertiæ partis, quæ eſt de viſione beatifica, nego Majorem, ut enim viſio beatifica quidditativè cognoſcatur, ſufficit cognoſcere divinam eſſentiam quod an eſt, falſum enim eſt, ad cognoſcendum quidditativè aliquam relationem, debere cognoſci quidditativè illius terminum; aliàs Angelus non poſſet naturaliter cognoſcere relationem tranſcendentalem dependentiæ creaturæ ad Deum, cùm non poſſit naturaliter cognoſcere Deum quidditativè. Quod diximus de cognitione quidditativa, de cognitione comprehenſiva pariter aſſerendum eſt, nimirum ad comprehenſivam cognitionem actûs dicentis habitudinem ad aliquem terminum, ſecundum quod eſt in ſeipſo, non requiri quod comprehenſivè talis terminus cognoſcatur ſecundùm quod eſt in ſeipſo, ſed ſufficere quod cognoſcatur illud ſecundùm quod eſt in ſeipſo talem actum terminare: unde licèt viſio beatifica dicat intrinſecam habitudinem ad Deum ut eſt in ſe, & Chriſtus nec per ſcientiam inditam, nec per ſcientiam beatam, Deum comprehendat, nihilominus per utramque ſcientiam viſionem beatificam comprehendit, quia cognoſcit Deum ſecundùm quod eſt in ſeipſo eſſe terminum talis viſionis. Ex quo ſolves argumentum quod contra ſecundam concluſionem fieri poſſet.

58. Ad probationem denique quartæ partis, quæ eſt de unione hypoſtatica, conceſsâ Majori, nego Minorem, & ad illius probationem, diſtinguo cauſalem Antecedentis: Scientia naturalis quidditativè cognoſcere nequit gratiam habitualem, quia eſt inferioris ordinis ad illam, inferioritate genericâ, concedo Antecedens: inferioritate ſpecificâ, nego Antecedens, & diſtinguo Conſequens eadem diſtinctione.

59. Ad confirmationem nego Majorem, diſtantia

enim ordinis gratiæ à natura eſt generica, diſtantia verò unionis hypoſtaticæ à gratia eſt tantùm ſpecifica, conveniunt enim genericè in ratione ordinis ſupernaturalis. Vel diſtinguo Majorem. Non minùs diſtat ordo hypoſtaticus ab ordine gratiæ, quàm ordo gratiæ ab ordine naturæ, diſtantiâ entitativâ, tranſeat Major. Diſtantiâ habitudinis, nego Majorem, & conceſsâ Minori, nego Conſequentiam. Deus enim prout in ſe, ſuperioris ordinis eſt ad lumen beatificum, & pluſquam ab illo diſtat diſtantiâ entitativâ, quàm gratia à natura, & quàm Angelus à potentia viſiva; & tamen poteſt Deus quidditativè cognoſci mediante lumine gloriæ, & gratia non poteſt cognoſci quidditativè per principia naturalia, nec Angelus à potentia viſiva videri: quia licèt Deus plus diſtet à lumine gloriæ in genere entis, quàm gratia à natura, & quàm Angelus à potentia viſiva, non tamen tantùm diſtant diſtantiâ habitudinis; Deus enim continetur intra objectum noſtri intellectûs, & luminis gloriæ, ſed non gratia intra objectum naturæ, nec Angelus intra objectum potentiæ viſivæ. Id ipſum & à fortiori eſt dicendum in præſenti, nempe quod licèt ordo hypoſtaticus plus diſtet entitativè ab ordine gratiæ, quàm iſte ab ordine naturæ, non tamen ita diſtat diſtantiâ habitudinis, continetur enim intra objectum ordinis gratiæ; unde ſicut hac ratione poteſt cadere ſub merito congruo actuum procedentium à gratia, & per actum fidei credi, ita poteſt per actum ſcientiæ infuſæ quidditativè cognoſci.

60. Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Ad comprehenſionem requiritur quod principium cognoſcitivum ſit ejuſdem perfectionis, ejuſdemque immaterialitatis cum objecto comprehenſo: unde quia Angelus ſuperior excedit in perfectione & immaterialitare intellectum Angeli inferioris, non poteſt ab ipſo comprehendi, ut in Tractatu de Angelis contra Bannem & Salmanticenſes docuimus: Sed ſcientia ſupernaturalis infuſa, non adæquat in perfectione & in immaterialitate plura entia ſupernaturalia, præſertim lumen gloriæ, & viſionem beatificam, ut de ſe patet: Ergo anima Chriſti per hanc ſcientiam non potuit comprehendere plura entia ſupernaturalia.

Diſp. 9. art. 2.

61. Reſpondeo, diſtinguendo Majorem, illamque concedendo de principio radicali illius intellectionis per quam aliquod objectum comprehenditur, negando verò illam de principio proximo ejuſdem intellectionis: nam ad comprehenſionem non eſt neceſſarium quod principium proximum illius ſit ejuſdem perfectionis, ejuſdemque immaterialitatis cum objecto comprehenſo, ſed ſat eſt quod principium radicale intelligendi adæquet ſpecificè immaterialitatem objecti, aliàs nullus Angelus comprehenderet ſeipſum, cùm nullius Angeli intellectus ejus ſubſtantiam in perfectione adæquet. Quia ergo in Angelo inferiori comparato ad ſuperiorem, non ſolùm intellectus, qui eſt principium proximum intellectionis, ſed etiam natura, quæ eſt principium radicale, eſt inferioris immaterialitatis ſpecificæ ad ſubſtantiam Angeli ſuperioris, conſequens fit quod illam non comprehendat. In noſtro autem caſu, licèt ſcientia ſupernaturalis infuſa, quæ eſt principium proximum intelligendi, non adæquet luminis gloriæ perfectionem, gratia tamen quæ eſt principium radicale, lumen gloriæ, & viſionem beatificam ſuperat, quia in ordine ſupernaturali natura àqua lumen gloriæ ut proprietas dimanat, & natura in quocumque ordine ſuas excedit proprietates: unde cognitio ſcientiæ infuſæ animæ Chriſti, eſt luminis gloriæ & viſionis beatificæ comprehenſio. Ita egregiè & acutè Cipullus hîc art. 1. dubio 5. paragrapho 2. ad primam objectionem. Diſplicet tamen ratio quam aſſignat ad oſtendendum non requiri ad comprehenſionem quod principium proximum illius ſit ejuſdem perfectionis, ejuſdemque immaterialitatis cum objecto comprehenſo, ait enim illam peti ex eo quod principium proximum intelligendi eſt inſtrumentum ſubſtantiæ intelligentis, inſtrumentum autem non petit cum effectu adæquari. Non placet, inquam, hæc ratio, quia falſum eſt quod principium proximum intelligendi inſtrumentaliter ad intellectionem concurrat, ut communiter docent Thomiſtæ in Tractatu de viſione beatifica. Vera ergo & legitima ratio eſt illa quam tradit Illuſtriſſimus Epiſcopus Oxomenſis in manuſcriptis de ſcientia Chriſti: quia nimirum ex principio radicali, & ex potentia, ac virtute potentiæ, conflatur adæquata cauſa intellectionis, non ut ex cauſis partialibus, ſed ut ex partibus cauſæ: non eſt autem neceſſarium quod effectus partem cauſæ non excedat, ſed ſolùm quod non ſuperet adæquatam ſui cauſam; ac proinde ut intellectio ſit alicujus objecti comprehenſio, non requiritur quod potentia quæ eſt pars cauſæ, adæquet entitatem objecti, ſed ſat eſt quod cauſa adæquata, ratione principij radicalis, vel proximi, ſit æqualis perfectionis cum illo.

62. Objicies tertiò: Chriſti anima per ſcientiam inditam non comprehendit potentiam obedientialem tam activam quàm paſſivam, quæ eſt de facto in creaturis: Sed talis potentia, cùm actum ſeu formam ordinis ſupernaturalis reſpiciat, pertinet ad ordinem ſupernaturalem: Ergo anima Chriſti per ſcientiã inditam omne ens ſupernaturalis ordinis non comprehendit. Major probatur: Ad comprehenſionem potentię obedientialis tam activæ quàm paſſivę, requiritur cognitio omnium formarum quas poteſt recipere, & omnium effectuum ad quos inſtrumentaliter concurrere poteſt, ſubindeque & termini adæquati divinæ omnipotentiæ: Sed anima Chriſti per ſcientiam ſupernaturalem infuſam, terminum adæquatum divinæ omnipotentiæ non comprehendit, aliàs divina omnipotentia eſſet ab ipſa comprehenſibilis: Ergo anima Chriſti per ſcientiam inditam, potentiam obedientialem quæ eſt in creaturis non comprehendit,

63. Reſpondeo, negando Majorem, & ad illius probationem, nego pariter Majorem: ſicut enim ut intellectus Angeli ſuperioris comprehendat intellectum Angeli ſibi inferioris, non eſt neceſſarium quod cognoſcat omnes actus, quos ſecundùm ſe & abſolutè poteſt producere circa infinita objecta poſſibilia ſpecie diverſa, quia nimirum ſecundùm ſe & abſolutè, præſcindendo à ſpeciebus, non eſt cauſa adæquata talis cognitionis. Ita ſimiliter cùm potentia obedientialis non ſit, præſcindendo à divina omnipotentia, cauſa adæquata omnium effectuum ſupernaturalium, ad comprehenſionem illius non eſt neceſſe cognoſcere, ſaltem in particulari, omnes illos effectus.

Articvlvs IV.

Vtrum anima Christi per scientiam infusam supernaturalem, cogitationes cordium occultas, & futura contingentia cognoverit?

64. PArtem negativam docere tenentur Authores art. 2. citati pro sententia quæ negat Christi animam per scientiam supernaturalem infusam cognovisse singularia & existentia, id enim potiori jure tenentur asserere de actibus liberis, & de futuris contingentibus. Lorca etiam hîc disp. 50. num. 12. ut probabiliorem sequitur sententiam quæ cognitionem cogitationum cordium & futurorum contingentium denegat scientiæ infusæ animæ Christi. Sententia tamen affirmans Christum illa per talem scientiam extra verbum cognoscere, communis est apud Theologos, eamq; tam domestici quàm extranei, cum S. Doctore hîc art. 1. unanimi consensu docent. Unde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur: Anima Christi per scientiam infusam, supernaturalem, occultas cordium cogitationes, & futura contingentia cognovit.

65. Utraque pars hujus conclusionis colligitur expresè ex doctrina D. Thomæ hîc art. 1. ubi docet Christum per scientiam infusam cognovisse omnia quę per revelationem hominibus innotescunt: Sed homines per revelationem cogitationes cordium & futura contingentia cognoscunt, multa enim ex his sunt manifestata Prophetis: Ergo cognoscuntur ab anima Christi per scientiam supernaturalem infusam. Asserit etiam S. Doctor in eodem articulo, Christum cognovisse per scientiam infusam omnia, præter Dei essentiam: Ergo sentit cogitationes cordium, & futura contingentia comprehendi sub objecto talis scientiæ, & per eam à Christo cognosci. Unde ut notat Cajetanus hîc art. 1. circa solutionem ad 3. S. Doctor hîc retractat quæ docuerat quæst. 10. de verit. art. 6. ubi asserit animam Christi in verbo tantùm futura contingentia & cogitationes cordium cognovisse. Licèt Bergomensis in tabula aurea dubio 1217. ipsum explicare conetur, dicendo ibi solùm negare animæ Christi cognitionem speculativam prædictorum objectorum, non verò cognitionem prædictam. Vel loqui de Christo, prout est singularis persona, non verò de illo, ut est caput Ecclesiæ & supremus omnium judex.

66. Potest etiam conclusio ratione suaderi: Nam scientia indita ponitur in anima Christi propter ejus perfectionem, ut nimirum per eam reducatur omnis potentialitas illius, tam obedientialis, quàm naturalis: Sed in anima Christi est potentia obedientialis ad cognoscendū per scientiam infusam cogitationes cordium, & futura contingentia: Ergo de facto illa per talem scientiam cognovit. Major patet ex dictis articulo primo, Minor probatur. Potentia obedientialis respicit id omne quod non implicat contradictionem: Sed nulla potest assignari implicantia contradictionis in eo quod cogitationes cordium, & futura contingentia, supernaturaliter & per lumen à Deo infusum cognoscantur: Ergo est in anima Christi potentia obedientialis ad ea cognoscenda per scientiam inditam. Major est evidens, Minor probatur primò. Deus cogitationes cordium, & futura contingentia in seipsis cognoscit: Sed nulla est ratio cur hæc perfectio divinæ cognitionis nequeat supernaturaliter creaturæ communicari: Ergo est possibilis creaturæ, cognitio secretarum cogitationum hominis, & futurorum contingentium in seipsis.

67. Secundò, Cogitationes cordis & futura contingentia, ex suppositione decreti liberi Dei de illorum existentia in tempore, habent in se veritatem determinatam: Ergo possunt per speciem à Deo infusam repræsentari, subindeque ab intellectu creato supernaturaliter cognosci. Unde multis Sanctis per divinam revelationem innotuerunt cogitationes cordium, & futura contingentia, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 2. *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum, nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* Quasi diceret, ea quæ speciebus à rebus acceptis cognoscere non valemus, qualia sunt dona gratiæ & gloriæ, nobis Deus revelavit per Spiritum suum: qui autem revelat majora, potest utique & minora hominibus revelare quæ sensibus non subjiciuntur, ut cogitationes liberas, & affectiones cordium, ac futura contingentia.

68. Addo quod, etsi nulli Sanctorum hæc notitia supernaturaliter data esset, debuit tamen Christo concedi, quia ipse est Rex universorum, & Dominus omnium, futurusque est aliquando judex cordium: unde congruentissimum fuit, ut etiam quatenus viator, ea clarè in seipsis, æquè ac cætera naturalia objecta contueretur quæ in cordibus volvuntur; ut reipsa ab ipso factum, constat variis Scripturæ testimoniis: dicitur enim Matth. 9. *Cùm vidisset Jesus cogitationes eorum dixit, ut quid cogitatis mala in cordibus vestris?* Et cap. 12. *Jesus autem sciens cogitationes eorum.* Item Joan. 21. cùm Christus interrogasset Petrum, his verbis *Simon Joannis amas me?* Respondit Petrus, & dixit ei: *Domine tu omnia nosti, tu scis quia amo te.* Quæ verba Theodoretus sermone de charitate sic exponit: *Is autem ipsum citavit ad suum in eum amorem testificandum. Domine enim (inquit) tu scis quia amo te. In animis enim hominum insides, & apertè scis motus cogitationis; nec te aliquid latet ex rebus humanis: nosti enim omnia & antiqua & extrema.*

69. Decuit etiam, ob unionem humanitatis ad Verbum, & supremum Christi in quæcunque aliquando existentia dominium, ut futurorum quoque notitia ei commnunicaretur. Unde Cyrillus libro de Sancta Trinitate capite 22. *Quanquam Dominus naturam ignorantem assumpsit, divinas tamen ei prærogativas & dotes impertivit; habebatque anima Domini omnem sapientiam divinam juxta & humanam, omnem notitiam eorum quæ fuerunt, quæ sunt, quæ erunt, non naturâ, non gratiâ, sed propter unionem personalem cum eo qui solus est sapiens, & omnia etiam priùs quàm oriantur ante sæcula novit.*

70. Accedebat quoque titulus magisterij, Christo tantùm prout viatori competens, ratione cujus debebatur ei futurorum notitia, ut hoc etiam modo tanquam divino suffragio, doctrinam suam muniret, & certissimum divinitatis suæ argumentum præberet; nihil enim adeò divinitatis suffragium prodit, quàm divinatio seu prænotio futurorum. Unde Tertullianus in Apolog. capite vigesimo: *Idoneum opinor testimonium divinitatis, veritas divinationis.* Et

Lactantius notavit libro primo inſtitutionum capite undecimo, à divinatione denominari divinitatem, ſicut ab homine humanitatem. Ut ergo Chriſtus verum ſe Deum & veritatis magiſtrum oſtenderet, debuit prænuntiare futura contingentia, etiam libera. Unde Matthæi 26. in nocte paſſionis dixit Petro: *Antequam gallus cantet, ter me negabis.* Et Lucæ 19. *Videns civitatem flevit ſuper illam dicens: Quia ſi cognoviſſes & tu, & quidem in hac die tua, quæ ad pacem tibi: nunc autem abſcondita ſunt ab oculis tuis; quia venient dies in te, & circundabunt te inimici tui vallo, & circundabunt te, & coanguſtabunt te undique, & ad terram proſternent te & filios tuos qui in te ſunt, & non relinquent in te lapidem ſuper lapidem, eò quòd non cognoveris tempus viſitationis tuæ.*

71. Denique, Beati cognoſcunt non ſolùm in verbo per ſcientiam beatam, ſed etiam extra verbum per ſcientiam infuſam, illa omnia quæ hîc in via per dona prophetiæ & diſcretionis ſpirituum cognoſcuntur: Sed per illa duo dona, futura contingentia, & cogitationes cordis cognoſcuntur à Sanctis & Prophetis: Ergo pariter Chriſtus, qui ab inſtanti ſuæ conceptionis ſimul erat viator & comprehenſor, non ſolùm per ſcientiam beatam, ſed etiam per ſcientiam inditam, illa clarè & diſtinctè cognovit.

§. II.

Solvuntur objectiones.

72. OBjicies primò: Anima Chriſti per ſcientiam ſupernaturalem infuſam ea tantùm cognovit ad quæ agnoſcenda potentiam obedientialem habebat: Sed in ea non erat potentia obedientialis ad cognoſcendas cogitationes cordium, & futura contingentia: Ergo illa objecta per ſcientiam ſupernaturalem infuſam non cognovit. Major patet ex ſuprà dictis, Minor probatur. Cognoſcere cogitationes cordium & futura contingentia, eſt proprium Dei, ſecundùm illud Jeremiæ 17. *Pravum eſt cor hominis & inſcrutabile, & quis cognoſcet illud? Ego Dominus ſcrutans corda.* Et iſtud Iſaïæ 41. *Annuntiate quæ ventura ſunt in futurum, & ſciemus quia dij eſtis vos.* At in Chriſti anima non eſt potentia obedientialis ad id quod eſt proprium Deo: Ergo nec ad cognoſcendum per ſcientiam ſupernaturalem infuſam cogitationes cordium & futura contingentia.

73. Reſpondeo, conceſsâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem dicendum, cognitionem cogitationum cordis, & futurorum contingentium, in Scriptura dici propriam Dei, non quòd non poſſit per gratiam & donum ſupernaturale creaturæ communicari (ut enim ſuprà dicebamus, per dona prophetiæ & diſcretionis ſpirituum illa objecta cognoſcuntur) ſed quia talis cognitio nulli intellectui creato, etiam perfectiſſimo, qualis eſt intellectus Angeli, vel animæ Chriſti, poteſt eſſe connaturalis. Sicut in Scriptura Deus dicitur inviſibilis, quia clara Dei viſio nulli creaturæ poteſt connaturaliter competere, non verò ex eo quod ad illam nullo modo poſſit pertingere: nam ut bellè ait Anſelmus, *Deus cùm ſit inacceſſibilis noſtris viribus, acceditur ad eum ſuis muneribus.*

74. Objicies ſecundò cum Lorca: Chriſtus cogitationes cordium, & futura contingentia cognovit in verbo, cùm à primo inſtanti ſuæ conceptionis fuerit beatus, & divinam eſſentiam viderit: Ergo inutile videtur ac ſuperfluum admittere aliam in Chriſto ſcientiam, per quam eadem objecta extra verbum & in ſeipſis immediatè cognoverit.

Sed negatur Conſequentia, ut enim art. 1. oſtenſum eſt, animæ Chriſti non ſolùm eſt concedenda omnium objectorum cognitio, ſed etiam omnis modus cognitionis poſſibilis, & non incompoſſibilis cum majori perfectione: modus autem cognoſcendi cogitationes cordium, & futura contingentia extra verbum, per ſcientiam à Deo infuſam, poſſibilis eſt, ut §. præcedenti vidimus, & ille cum majori perfectione, ſeu cum cognitione beatifica, ſtare poteſt, ut fatetur Lorca, docens Chriſtum per ſcientiam infuſam cognoviſſe ſubſtantias ſpirituales, & entia naturalia, ac myſteria gratiæ, & nihilominus illorum omnium habuiſſe cognitionem in verbo. Cur igitur idem dici non poterit de cogitationibus cordium, & de futuris contingentibus? Certè hic Author parùm conſequenter ad ſua principia diſſerit. 75.

Sed inſtat, & objicit rurſus: Intellectui Chriſti non eſt concedenda perfectio, niſi illa intellectui creato in ordine naturæ vel gratiæ debita ſit: Sed cognitio ſecretorum cordis, & futurorum contingentium in ſeipſis, non eſt debita intellectui creato in ordine naturæ, vel gratiæ: Ergo non eſt animæ Chriſti tribuenda. 76.

Reſpondeo primò, negando Majorem, nam ut ſæpe diximus, animæ Chriſti ratione unionis hypoſtaticæ, concedenda eſt omnis perfectio poſſibilis, in determinato gradu exiſtens, & cum majori perfectione non incompoſſibilis, tametſi illa nec in ordine naturali, nec ſupernaturali debeatur. 77.

Reſpondeo ſecundò, datâ Majori, diſtinguendo Minorem: Cognitio ſecretorum cordis & futurorum contingentium in ſeipſis, non eſt debita intellectui creato, prout eſt ſub ſtatu ſupernaturali ſimpliciter, concedo Minorem: prout exiſtit ſub plenitudine gratiæ, qualis eſt intellectus animæ Chriſti, nego Minorem. Sicut enim gratiæ in ſtatu plenitudinis quem obtinet in anima Chriſti, debetur virtus juſtitiæ commutativæ ad Deum, quamvis illi non debeatur extra ſtatum plenitudinis, & prout in pura creatura exiſtit: ita cognitio ſecretorum cordis, & futurorum contingentium in ſeipſis, debetur ordini gratiæ, non ut eſt in pura creatura, ſed ut eſt in homine Deo, in quo eſt in tota ſua plenitudine, & in ſtatu perfecto & connaturali, ut declaravimus ſuprà. 78. *Diſp. 13. art. 2.*

Objicies quartò: Angeli non poſſunt occultas cordium noſtrorum cogitationes cognoſcere, quia in noſtras voluntates dominium non habent, ut in Tractatu de Angelis oſtenſum eſt: Sed Chriſtus, ut homo, non habet dominium in voluntates noſtras, ſed ſolùm ut Deus: Ergo anima Chriſti cogitationes liberas quæ à ſola voluntate humana dependent cognoſcere nequit. 79. *Diſp. 7. art. 5.*

Reſpondeo primò, ex eo quod Angelus non habeat dominium in noſtras voluntates rectè quidem probari quod non poſſit virtute ſuæ naturæ occultas cordium noſtrorum cogitationes, ſeu actus liberos noſtræ voluntatis cognoſcere; eandemque rationem etiam valere ad demonſtrandum quod anima Chriſti, ſeu Chriſtus ut homo, non poſſit viribus naturæ cognoſcere eadem objecta. Cæterùm ſicut hæc ratio non impedit, quominus poſſint cogitationes unius Angeli ab altero cognoſci, Deo illas revelante: ita nec obſtare poteſt, quin poſſint ab anima Chriſti cognoſci 80.

extra verbum in ſeipſis, Deo per ſuam gratiam A ſpecialiter iuvante, & ſpecies repræſentativas illorum prout in ſe ſunt infundente.

81. Reſpondeo ſecundò, data Majori, negando Minorem; cùm enim Chriſtus ut homo ſit caput Angelorum & hominum, & judex omnium noſtrorum actuũ, etiam internorum, habet jus ad cognitionem illorum; & propter ſummam ejus excellentiam, ei dominium aliquod in noſtras voluntates competit, non tamen ſupremum, aut æquale ſummo & independenti dominio Dei.

ARTICVLVS V.

Quomodo anima Chriſti, per ſcientiam ſupernaturalem infuſam, futura contingentia cognoſcat?

82. QVatuor ſolùm videntur eſſe modi, quibus dici poteſt Chriſti anima per ſcientiam infuſam futura contingentia cognoſcere. Primus eſt in cauſa, vel effectu eorum, ut ſi daretur aliqua cauſa, vel effectus eorum, oſtendens certò & evidenter talia contingentia eſſe futura. Secundus eſt in teſtimonio Dei dicentis & revelantis ea, ut ſi Deus immediatè per ſeipſum revelaret ea quæ futura ſunt, ſicut revelavit Prophetis. Tertius eſt in decreto divinæ voluntatis determinantis eorum futuritionem, quo pacto beati, & ipſe Deus, futura contingentia cognoſcunt, ut in Tractatibus de viſione beata & de ſcientia Dei, fusè oſtendimus. Quartus eſt in ſeipſis immediatè, ut ſi cognitio animæ Chriſti terminaretur immediatè ad ipſa futura ſecundùm ſe, & non mediante aliquo obiecto priùs cognito. Quæritur ergo, quonam ex his quatuor modis, anima Chriſti, per ſcientiam ſupernaturalem infuſam, futura contingentia cognoſcat?

B

C

§. I.

Reiiciuntur tres primi modi dicendi, & quartus ſtatuitur.

D

DIco primò: Anima Chriſti non cognoſcit per ſcientiam ſupernaturalem infuſam futura contingentia in cauſa vel effectu eorum.

83. Probatur prima pars: Cauſa futuri contingentis in actu primo eſt indifferens ad eſſe vel non eſſe illius: At in principio indifferenti nequit certò cognoſci aliquid determinatum, ut in Tractatu de ſcientia Dei fusè contra Molinam oſtendimus: Ergo anima Chriſti non poteſt certò cognoſcere per ſcientiam ſupernaturalem infuſam futura contingentia, in eorum cauſa, in actu primo conſiderata.

Diſp. 4. art. 3. §. 5.

84. Confirmatur: Futura contingentia, ut ſunt in ſuis cauſis, non habent determinatam veritatem, ſicut nec entitatem, cùm illæ, ſecluſo divino decreto eas prædeterminante, ſint indifferentes ad operandum, vel non operandum, ut ibidem demonſtravimus: Ergo non poſſunt certò & infallibiliter in ipſis cognoſci, ſed duntaxat conjecturaliter & probabiliter: At anima Chriſti per ſcientiam infuſam futura contingentia certò cognoſcit: Ergo illa non videt in cauſis ipſorum in actu primo conſideratis.

Quod etiam ea non cognoſcat in aliquo effectu ipſorum, videtur manifeſtum: nam vel effectus ille eſt futurus, & ſic de eo eadem erit quæſtio ac de ipſo futuro contingenti: vel eſt præſens, & ſic non erit effectus ipſius futuri, & ita non poteſt eſſe realiter cauſa, cùm exiſtentia ſit conditio neceſſaria in cauſa efficiente ad cauſandum & operandum.

Dico ſecundò, anima Chriſti non cognoſcit per ſcientiam ſupernaturalem infuſam futura contingentia, in teſtimonio Dei dicentis & revelantis ea. Eſt contra Medinam hîc art. 1. difficultate 2. & Suarem diſput. 17. ſect. 2.

Probatur breviter: Objectum ſcientiæ ſupernaturalis infuſæ eſt ens creatum, ut in ſe & ratione ſui cognoſcibile: quod autem cognoſcitur mediante revelatione, vel teſtimonio divino, non in ſe, & ratione ſui, ſed per extrinſecum medium cognoſcitur: Ergo per ſcientiam infuſam nequeunt cognoſci futura contingentia in teſtimonio divino. 85.

Confirmatur: Cognitio futurorum contingentium in teſtimonio Dei revelantis, ad fidem, vel prophetiam pertinet, non verò ad ſcientiam infuſam, ut patebit ex infrà dicendis: Ergo Chriſtus per ſcientiam infuſam non cognoſcit futura contingentia in teſtimonio divino, ſed duntaxat per lumen propheticum, quod à lumine gloriæ & à ſcientia infuſa diſtinguitur, per hoc quod lumen beatificum creaturas in divina eſſentia cognoſcit, ſcientia infuſa illas in ſeipſis attingit, lumen autem propheticum in teſtimonio divino, evidenti, vel obſcuro. 86.

Dico tertiò: Chriſtus non cognoſcit futura contingentia per ſcientiam infuſam in decreto Dei libero de illorum futuritione. Eſt contra Alvarem hîc diſput. 39. ad 2. & contra Nazarium contro. ver. unicâ quæſt. 4.

Probatur primò: Aliter cognoſcuntur futura contingentia per ſcientiam infuſam, & aliter per ſcientiam beatam: Sed per iſtam cognoſcuntur in decreto, ut in Tractatu de viſione beata oſtenſum eſt: Ergo per illam in eo cognoſci nequeunt. 87.

Probatur ſecundò: Unus & idem habitus non poteſt entia creata in ſeipſis ratione ſui attingere, & in libero Dei decreto: Sed ſcientia ſupernaturalis infuſa animæ Chriſti eſt unus ſpecie habitus, ut fatentur Alvarez & Nazarius; & res aliquas creatas in ſeipſis & ratione ſui attingit, ut illi pariter non negant: Ergo non poteſt alias in decreto Dei cognoſcere. Major in qua eſt difficultas, ſic oſtenditur. Habitus diverſificatur ſpecie penes diverſa motiva vel media cognoſcendi: Sed decretum liberum Dei, & prædicata intrinſeca rerum creatarum, ſunt media & motiva cognoſcendi, in movendo valde diverſa: Ergo non poſſunt ab eodem habitu reſpici. 88.

Confirmatur: Divina eſſentia, & propria creaturarum natura, ſunt media & motiva adeò diverſa, ut ab eodem habitu reſpici nequeant, aliàs ſciẽtia infuſa non eſſet habitus à lumine gloriæ & ſciẽtia beata diſtinctus, quod Alvarez & Nazarius non admittunt: Ergo pariter decretum liberum Dei, & propria creaturarum natura, non poſſunt vt motiva cognoſcendi ab eodem habitu reſpici. 89.

Dico quartò: Chriſtus per ſcientiam infuſam cognoſcit futura contingentia immediatè in ſeipſis, ſeu per ſpecies immediatè illa repræſentantes. 90.

Hæc concluſio ſequitur ex præcedentibus, ſi enim anima Chriſti per ſcientiam infuſam non cognoſcit futura contingentia in cauſa, vel effectu eorum, nec in teſtimonio Dei dicentis & revelantis ea, nec in libero Dei decreto, non reſtat alius modus per quem ea cognoſcere poſſit, quàm immediatè in ſeipſis, per ſpecies à Deo

E

infusas, immediatè illa repræsentantes.

Addo quod scientia infusa animæ Christi cognoscit per proprias species omnia quæ per proprias species sunt in seipsis repræsentabilia: Sed futura contingentia repræsentari possunt per proprias species, ut ex solutione argumentorum patebit: Ergo à scientia infusa animæ Christi cognoscuntur per proprias species ea immediatè repræsentantes.

§. II.

Solvuntur objectiones.

CONtra primam conclusionem ea solùm militant argumenta, quibus Molina probare nititur, Deum in causis secundis futura contingentia certò cognoscere, quæ in Tractatu de scientia Dei disputatione 4. art. 3. §. 6. plenè soluta sunt, unde hîc ea prætermittimus, & ad hunc locum Lectorem remittimus, ne eadem inutiliter repetantur.

91. Contra secundam objcitur primò: Cognitio futurorum in testimonio divino clarè & evidenter cognito est possibilis, ut ostendimus in Tractatu de fide, estque compatibilis cum unione hypostatica, visione clarâ Dei, & omni aliâ perfectione majori: At omnis perfectio possibilis, & compatibilis cum majori perfectione, est animæ Christi tribuenda: Ergo concedenda est Christo cognitio futurorum contingentium in divino testimonio, & consequenter hujus cognitionis principium: At principium istius cognitionis non est lumen gloriæ, per quod solùm cognoscuntur objecta creata in verbo, nec fides, quæ in Christo non fuit: Ergo principium illius est scientia supernaturalis infusa. Major pro prima parte docetur in Tractatu de fide: Pro secunda verò, in qua sola est posita difficultas, sic ostenditur. Cognitio fidei ideò est cum visione clara ejusdem objecti incompatibilis, quia est essentialiter obscura: Sed cognitio futurorum in divino testimonio clarè & evidenter cognito, non est essentialiter obscura: Ergo non pugnat cum visione clara Dei, aut cum cognitione evidenti futurorum in seipsis, & consequenter cum omni alia perfectione majori incompossibilis non est.

Disp. 1. art. 7.

92. Respondeo, concessâ Majori & Minori, cum prima Consequentia, negando Minorem subsumptam, datur enim aliud lumen, præter ibi enumerata, à quo procedat cognitio futurorum in testimonio divino, nimirum lumen propheticum, quod (ut suprà annotavimus) à lumine gloriæ, & scientia infusa distinguitur, per hoc quod lumen beatificum creaturas in divina essentia cognoscit, scientia infusa illas in seipsis attingit, lumen verò propheticum in testimonio divino, evidenti, vel obscuro.

93. Nec valet si dicas, D. Thomam quæst. 10. de verit. art. 6. expressè docere quod Christus non cognovit futura contingentia, cognitione prophetiæ, *quia prophetia est quædam imperfecta participatio illius visionis quâ videntur res in verbo, quæ cùm in Christo perfecta fuerit, imperfectio prophetiæ in illo locum non habuit.* Non valet, inquam, nam vel S. Doctor id retractavit in hac parte quæst. 7. art. 8. ubi expressè docet in Christo, dum erat viator simul & comprehensor, fuisse lumen propheticum. Vel solùm negat animæ Christi propheticam cognitionem, secundùm quod regulariter prophetia in hominibus invenitur, nempe cum obscuritate; non autem secundùm essentiam prophetiæ, de cujus essentiali ratione non est obscuritas ut suprà disp. 12. ar. 5. docuimus. Quod verò hæc interpretatio sit legitima, & S. Thomas eo loco in hoc sensu locutus fuerit, satis insinuant illa verba, *imperfectio prophetiæ in Christo locum non habuit*, quibus non essentiam, sed duntaxat imperfectionem prophetiæ, quæ per accidens ei contingit, ab anima Christi excludit.

94. Objicies secundò contra tertiam conclusionem: Ad perfectionem animæ Christi pertinet quod non solùm omnia cognoscat, sed etiam omni modo & genere cognitionis possibili: Sed possibile est quod anima Christi per scientiam supernaturalem infusam cognoscat futura contingentia in libero Dei decreto de eorum futuritione, hoc enim nullam involvere videtur repugnantiam: Ergo de facto ea in decreto per scientiam infusam cognoscit.

95. Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, licèt enim anima Christi futura contingentia in decreto cognoscere possit, non tamen per scientiam infusam, sed solùm per scientiam beatam: quod enim in decreto divino cognoscitur, non in se & ratione sui, sed in alio ut in causa cognoscitur; scientia verò infusa, ad res creatas in seipsis terminatur. Unde cognitio futurorum contingentium in decreto, non spectat ad scientiam infusam, sed ad scientiam beatam, quæ creaturas omnes sive possibiles sive futuras in essentia divina contemplatur, ut in Tractatu de visione beatifica fusè ostendimus.

Disp. 52. art. 4.

96. Objicies tertiò: Deus non potest futura contingentia in seipsis immediatè cognoscere, sed solùm mediante libero suæ voluntatis decreto, vt cognito, seu ut medio cognoscendi, ut in Tractatu de scientia Dei contra defensores scientiæ mediæ demonstravimus: Ergo pariter anima Christi non poterit futura contingentia in seipsis immediatè cognoscere, sed solùm in libero divinæ voluntatis decreto, ut in medio priùs cognito.

Disp. 42. art. 5.

97. Sed nego consequentiam & paritatem: Ratio autem discriminis est, quia cognitioni divinæ sub quacumque formalitate repugnat specificari à veritate creata, ac proinde immediatè ad illam terminari; unde omnia sive possibilia sive futura, in sua essentia, vel nudè sumpta, vel per liberum suæ voluntatis decretum determinata, ut in causa, & medio priùs cognito, contemplatur: cognitioni autem creatæ animæ Christi, sicut non repugnat specificari à creaturis, ita nec ad illas immediatè terminari.

§. III.

Solvuntur alia argumenta contra quartam conclusionem fieri solita.

CONtra quartam conclusionem, in qua diximus Christum per scientiam infusam cognoscere futura contingentia immediatè in seipsis, per species à Deo infusas, immediatè illa repræsentantes, plura ac difficilia objici solent argumenta, quæ breviter hîc proponemus & diluemus,

98. Objicitur ergo primò: D. Thomas 1. p. quæst. 37. art. 3. sic ait: *Alio modo cognoscuntur futura in seipsis, & sic solius Dei est futura cognoscere, quia Deus videt omnia in sua æternitate, quæ cùm sit simplex, toti tempori adest, & illud includit*: Ergo anima Christi Domini, per scientiam supernaturalem infusam nequit futura contingentia in seipsis immediatè cognoscere. Consequentia manifesta videtur: Tum quia illa sic cognoscere, solius Dei est, vt docet D. Thomas. Tum etiam, quia

ſcientia infuſa non menſuratur æternitate, neque in æternitate poteſt futura cognoſcere: ſola autem cognitio menſurata æternitate, vel in illa ſuum objectum attingens, poteſt ad futura prout in ſe ſunt terminari. A

99. Reſpondeo D. Thomam eo loco ſolùm excludere ab Angelis cognitionem futurorum contingentium, ut illis connaturalem, ſeu ut ex viribus naturæ habitam; & hoc rectè ratione quam ibidem adducit oſtendere, quia nempe ſolius Dei eſt connaturaliter futura in ſeipſis cognoſcere, eò quòd illa in ſua æternitate intueatur, quæ una cùm ſit, ſub ſe ambit omnes differentias temporum. Unde ex hoc teſtimonio & diſcurſu D. Thomæ ſolùm inferri poteſt, animam Chriſti non B poſſe naturaliter futura contingentia in ſeipſis cognoſcere, non verò quod per principia ſupernaturalia, nimirum per ſpecies à Deo infuſas, ea immediatè repræſentantes, in ſeipſis immediatè cognoſcere nequeat.

100. Objicitur ſecundò: Communis Thomiſtarum ſententia docet futura contingentia non cognoſci ab intellectu divino immediatè in ſeipſis, & in eorum veritate objectiva: Ergo à fortiori ab intellectu creato animæ Chriſti ſic cognoſci nequeunt.

101. Reſpondeo communem Thomiſtarum ſententiam aſſerere non poſſe futura contingentia cognoſci in veritate objectiva, pro priori ad decretum liberum voluntatis divinæ, cujus contrarium C affirmatur à defenſoribus ſcientiæ mediæ; ſed Thomiſtas non negare quod ſuppoſito decreto libero voluntatis divinæ, poſſint futura contingentia cognoſci à Deo in ſeipſis ex parte rei cognitæ, non ex parte medij, quod reſpectu intellectionis divinæ ſolùm eſt divina eſſentia, ne Dei cognitio à creaturis ſuam ſpecificationem deſumat; quod cùm non ſit inconveniens reſpectu cognitionis creatæ Chriſti, poſſunt per illam futura contingentia cognoſci in ſeipſis immediatè, non ſolùm ex parte rei cognitæ, ſed etiam ex parte medij cognoſcendi.

102. Inſtabis, Futura contingentia non poſſunt cognoſci ab anima Chriſti, non cognito libero Dei D decreto: Ergo non poſſunt ab illa per ſcientiam infuſam cognoſci immediatè tam ex parte medij cognoſcendi, quàm ex parte rei cognitæ. Conſequentia patet, Antecedens probatur primò. Futurum contingens non poteſt certò cognoſci, niſi certò cognoſcatur ut ad unam partem determinatum: Sed pro tempore futuritionis non habet aliam determinationem quàm ſibi extrinſecam, à decreto libero ſumptam: Ergo non poteſt cognoſci, non cognito libero Dei decreto.

Secundò, Futurum in ratione futuri conſtituitur per cauſæ determinationem ad dandam illi exiſtentiam: Ergo antequam exiſtat determinatio cauſæ ſecundæ, conſtituitur in ratione futuri per determinationem cauſæ primæ, quæ eſt ipſum divinæ voluntatis decretum, & per conſequens non poteſt ut futurum cognoſci, non cognito libero Dei decreto.

Tertiò, Si futurum contingens ab intellectu creato animæ Chriſti per ſcientiam infuſam in ſeipſo cognoſcitur, elicitur ejus cognitio mediante ſpecie impreſſâ, participata ab eſſentia divina, ut in ratione ſpeciei futura in ſe repræſentante: Ergo cùm divina eſſentia non repræſentet immediatè futura, ſed mediante decreto ut priùs repræſentato; ſpecies creata, quæ eſt illius participatio, non niſi medio decreto ut priùs repræſentato, futura contingentia repræſentare poteſt.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Futura 103.
contingentia non poſſunt cognoſci non cognito decreto, immediatè in ſeipſo, nego Antecedens. Non cognito decreto mediatè & in alio, concedo Antecedens, & nego Conſequentiam.

Explicatur ſolutio: Sicut cauſa neceſſaria poteſt cognoſci in effectu, & effectus in ipſa: ita effectus contingens vel liber poteſt cognoſci in cauſa, nempe in decreto, & decretum in ipſo. Licèt autem enima Chriſti per ſcientiam infuſam non cognoſcat decretum immediatè in ſeipſo, quia non datur ſpecies creata illud in ſe immediatè repræſentans, cognoſcitur tamen in effectu contingenti futuro; & hoc ſufficit ad hoc ut futura contingentia immediatè in ſeipſis ab anima Chriſti per ſcientiam infuſam cognoſcantur: ex quo ad primam & ſecundam Antecedentis probationem conſtat ſolutio.

Ad tertiam, conceſſo Antecedente, neganda eſt Conſequentia: nam divina eſſentia ut ſpecies duo habet, nempe repræſentare futura in decreto, ut in medio, & in ſeipſis ex parte rei repræſentatæ, ſubindeque poteſt participari à ſpecie ſupernaturali creata, quoad claram repræſentationem futuri in ſeipſo, abſque eo quod participetur quoad repræſentationem illius in decreto ut in medio. Sicut licèt prophetia ſit participatio divinæ præſcientiæ, & Dei ſcientia reſpiciat ordinem ad eventum, qui ordo præſens eſt futuritionis tempore; & eventum ipſum, qui præſens non eſt, ſed futurus, poteſt nihilominus (ut docet D. Thomas quæſt. 12 de verit. art. 10. in corp. & ad 2.) participari per prophetiam reſpectus ad ordinem, non participato reſpectu ad eventum, ut quando revelatur Prophetæ ordo cauſarum, & illarum propenſio ad eventum, & occultatur ordinis executio.

Objicies tertiò: Futura contingentia non ſunt 104.
repræſentabilia in ſeipſis per aliquam ſpeciem creatam: Ergo non poſſunt per ſcientiam ſupernaturalem animæ Chriſti infuſam immediatè in ſeipſis per ſpeciem à Deo inditam cognoſci. Conſequentia patet, Antecedens probatur primò. Quod non habet determinatum eſſe, non eſt repræſentabile per propriam ſpeciem; quandoquidem repræſentatio ſpeciei, cùm ſit naturalis, non poteſt eſſe illius quod eſt indifferens ad eſſendum & non eſſendum: Sed futurum contingens, v. g. Petrus cras diſputabit, non habet eſſe determinatum, ſed indifferens ad eſſendum & non eſſendum: Ergo non eſt repræſentabile in ſeipſo per aliquam ſpeciem creatam.

Secundò, Si futura contingentia poſſent per ſpeciem creatam in ſeipſis repræſentari, poſſent ab Angelo naturaliter cognoſci: Sed hoc dici ne- E quit, ut in Tractatu de Angelis oſtenſum eſt: Ergo nec illud.

Tertiò, Si poſſet dari ſpecies creata futura contingentia in ſeipſis repræſentans, vel illa eſſet naturalis, vel ſupernaturalis? Non primum, aliàs eſſet alicui creaturæ debita, & per conſequens cognitio futurorum contingentium in ſeipſis alicui creaturæ deberetur, quod dici nequit, cùm futurorum notitia (ut ſuprà dicebamus) certiſſimum ſit divinitatis argumentum. Nec ſecundum, quia plura ex objectis futuris naturalia ſunt: ſpecies autem ſupernaturalis, ſupernaturale objectum expoſcit: Ergo non eſt poſſibilis ſpecies creata futura contingentia in ſeipſis repræſentans.

Reſpondeo negando Antecedens, nulla enim 105.
ex parte repugnat produci ſpeciem futura contin-

gentia in ſeipſis repræſentantem : nam in primis non repugnat ex parte ipſius futuri, quia, ut ſtatim dicemus, futurum, prout abſoluto & efficaci divinæ voluntatis decreto ſubditur, eſt repræſentabile per ſpeciem creatam, quia prout ſic habet eſſe determinatum in ſuis cauſis. Similiter non repugnat ex parte ipſius ſpeciei, quia hæc ſpecies, quamvis ſit creata, eſt altioris ordinis quàm omnes ſpecies creatæ quæ poſſunt eſſe connaturales alicui intellectui creato, & eſt peculiariter producta ad imitationem divinæ eſſentiæ : quare ſicut divina eſſentia, ut habet adjunctam determinationem ſuæ voluntatis, repræſentat futura contingentia per modum ſpeciei intelligibilis, ita etiam hæc ſpecies poteſt participare hanc perfectionem, ut futurum contingens directè & immediatè repræſentet. Unde ad primam probationem in contrarium, conceſſa Majori, diſtinguo Minorem : Futurum contingens ſecundùm ſe ſumptum non habet determinatum eſſe, concedo Majorem. Ut ſubeſt efficaci & abſoluto decreto voluntatis divinæ, nego Minorem, & Conſequentiam. Licèt ergo futurum contingens ſecundùm ſe conſideratum, & pro priori actûs primi omnium ſuarum cauſarum, ſit omnino indifferens ad eſſe & non eſſe, ac proinde prout ſic repræſentari nequeat per aliquam ſpeciem, nec ſubeſſet infallibili cognitioni, ſuppoſitâ tamen præſenti determinatione cauſæ primæ, qualiter à nobis pro ſtatu futuritionis ſupponitur, jam eſt ad eſſe determinatum, non pro tempore quo dicitur futurum, ſed ad eſſe pro illo tempore pro quo ut exiſtat per liberam Dei voluntatem decernitur ; & hac determinatione ad eſſendum ſuppoſita, poteſt per ſpeciem creatam ſupernaturaliter à Deo infuſam repræſentari, & infallibili cognitioni ſubeſſe, ſubindeque per ſcientiam ſupernaturalem animæ Chriſti infuſam in ſe immediatè cognoſci.

Ad ſecundam probationem Antecedentis, nego ſequelam Majoris, nam entia ſupernaturalia, & cogitationes cordium, ſunt repræſentabilia per ſpeciem creatam, & tamen nequeunt ab Angelo naturaliter cognoſci : non ergo ex eo quod futura contingentia poſſint per ſpeciem creatam in ſeipſis repræſentari, ſequitur quod poſſint ab Angelo naturaliter cognoſci : ratio autem à priori hujus impotentiæ in Tractatu de Angelis tradita eſt. *Diſp. 9. art. 4.*

Ad tertiam probationem Antecedentis, nego Minorem pro ſecunda parte : ad probationem in contrarium dicendum, ad ſpeciei ſupernaturalitatem ſufficere quod objectum ſit ſupernaturale in ratione objecti cognoſcibilis, quamvis entitativè non ſit ſupernaturale : licèt autem plura ex futuris contingentibus ſint entitativè naturalia, omnia tamen in ratione objecti cognoſcibilis ſupernaturalia ſunt, eò quòd eorum cognitio nulli creaturæ factæ aut factibili poſſit eſſe connaturalis ; quod ſicut ſufficit, ut illorum cognitio ſit ſupernaturalis entitativè, ita & ut ſpecies illa repræſentans ſupernaturalis ſit.

§. IV.

Reſolvitur breviter dubitatio incidens, num ſcilicet cognitio quâ anima Chriſti per ſcientiam infuſam futura contingentia contemplatur, dicenda ſit intuitiva, vel abſtractiva ?

106. RAtio dubitandi ſumitur ex principiis jam ſtatutis, oſtendimus enim Chriſtum per ſcientiam ſupernaturalem infuſam futura cotingentia in ſeipſis immediatè cognoſcere : Sed cognitio ad rem immediatè & ut in ſe terminata, non eſt abſtractiva, ſed intuitiva : Ergo videtur quod Chriſtus per ſcientiam ſupernaturalem infuſam, non abſtractivè, ſed intuitivè, futura contingentia cognoſcat. Ita Cajetanus hîc art. 1. §. *ad ſecundum dubium*, Alvarez diſput. 60. & Herrera in manuſcriptis ad iſtum articulum.

Nihilominus probabilior videtur ſententia Medinæ, Bannez, Nazarij & aliorum Thomiſtarum, exiſtimantium animam Chriſti Domini, per ſcientiam ſupernaturalem infuſam, etſi cognoſcat futura contingentia in ſeipſis, ea tamen non cognoſcere per notitiam propriè intuitivam. 107.

Ratio fundamentalis eſt, quia notitia propriè intuitiva petit objectum ſibi phyſicè coexiſtens in eadem menſura durationis : Sed cognitio ſcientiæ infuſæ, & futura contingentia, non coexiſtunt phyſicè in eadem durationis menſura : Ergo talia futura per ſcientiam animæ Chriſti infuſam, non cognoſcuntur propriè intuitivè. Minor eſt certa, nam ſcientia infuſa animæ Chriſti non menſuratur æternitate, ſed tempore diſcreto : futura verò non coexiſtunt tempori, ſed ſolùm æternitati, quæ ratione ſuæ infinitatis, & indiviſibilitatis ambit & continet in unico nunc indiviſibili, quæ ſucceſſivè exiſtunt in tempore, ut in Tractatu de ſcientia Dei fusè expoſuimus. Major verò, in qua eſt difficultas, probatur primò ex D. Thoma quæſt. 3. de verit. art. 3. ad 8. ubi ſic ait : *Simplex notitia dicitur, non ad excludendum reſpectum ſcientis ad ſcitum, qui inſeparabiliter omnem ſcientiam comitatur, ſed ad excludendam admixtionem ejus quod eſt extra genus notitiæ, ſicut eſt exiſtentia rerum quam addit ſcientia viſionis.* Ergo juxta D. Thomam, ſcientia viſionis, ſeu intuitiva notitia, petit terminari ad objectum actu extra cauſas exiſtens, & phyſicè cognitioni coexiſtens. *Diſp. 4. art. 9.*

Secundò, Idem S. Doctor variis in locis quæ loco citato Tractatûs de ſcientia Dei adduximus, ex eo probat præterita, præſentia, & futura, intuitivè à Deo videri, quia ſunt ipſi in ſua æternitate præſentia ; quod de præſentia reali & phyſica, & non ſolùm objectiva & intentionali, intelligendum eſſe, cum communi Thomiſtarum ſententia, ibidem docuimus, & pluribus argumentis demonſtravimus : Ergo ad rationem notitiæ intuitivæ exigitur phyſica objecti præſentia, in ea ſaltem duratione quâ menſuratur cognitio.

Tertiò, Nomen viſionis, ſeu intuitûs, tranſlatum eſt ex viſione corporea ad ſignificandâ cognitionem intellectualem : Sicut ergo ea quæ viſione corporeâ cognoſcuntur, ſunt ſecundùm actualem exiſtentiam præſentia videnti ; ita etiam quæ cognoſcuntur ab intellectu, ut dicantur cognoſci viſione, ſeu notitiâ intuitivâ, debent eſſe præſentia ſecundùm actualem exiſtentiam cognoſcenti, in ea ſaltem duratione quâ menſuratur cognitio.

Denique id patet ex definitione notitiæ intuitivæ, quæ *rei præſentis notitia* dicitur, quod intelligendum eſſe de præſentia phyſica, & non tantùm de objectiva, ex eo manifeſtum videtur, quod aliàs non differret à notitia abſtractiva, cùm iſtius objectum objectivam & intentionalem præſentiam habeat in mente cognoſcentis.

Ex his patet ſolutio ad rationem dubitandi initio propoſitam, conceſſa enim Majori, Minor diſtinguenda eſt : Cognitio ad rem immediatè & ut in ſe terminata, non eſt abſtractiva, ſed intuitiva : ſi res 108

si res illa physicè & realiter cognitioni coexistat, A in ea saltem duratione quâ mensuratur cognitio, concedo Minorem. Si ei non coexistat realiter, sed objectivè tantùm, nego Minorem, & Consequentiam. Cognitio ergo futurorum habita per scientiam supernaturalem animæ Christi infusam, etsi ad illa in se terminetur, hoc est non in alio medio, & illorum existentiam ut futuram attingat; quia tamen non attingit illorum existentiam ut exercitam, & ipsi cognitioni physicè coexistentem, non est propriè & in rigore notitia intuitiva, sed abstractiva, ad quam non requiritur quod omnino ab existentia objecti præscindat, aliàs cognitio rei ut possibiliter existentis, abstractiva notitia non esset, sed quod præscindat ab B existentia objecti, ut physicè præsentis, & physicè coexistentis durationi illius.

Dixi cognitionem quâ anima Christi, per scientiam infusam, futura contingentia cognoscit, non esse *propriè & rigorosè* intuitivam, quia si intuitio largè & impropriè accipiatur, prout scilicet cognitionem claram & evidentem significat, futura contingentia intuitivè per scientiam infusam animæ Christi cognoscuntur; nam ejus cognitio non est obscura & ænigmatica, sicut notitia fidei, sed clara & manifesta.

§. V.

Corollaria præcedentis doctrinæ. C

109. EX dictis colligitur primò, duplex intercedere notabile discrimen inter notitiam futurorum contingentium, quam anima Christi habet per scientiam beatam, & eam quam elicit mediante scientiâ infusâ. In primis enim Christus per scientiam beatam, videt futura contingentia in decreto, ut medio priùs cognito, seu potiùs in essentia divina, ut per illud determinata: scientia verò infusa, nec in decreto, nec in alio medio priùs cognito, futura cognoscit, sed ea in seipsis immediatè, per species à Deo infusas illa immediatè & directè repræsentantes, contemplatur.

Secundò, anima Christi per scientiam infusam non cognoscit futura contingentia, notitiâ pro- D priè intuitivâ, benè tamen per scientiam beatam: quia mensura scientiæ infusæ, nimirum tempus discretum, non coexistit rebus præteritis & futuris, benè tamen æternitas, quæ est mensura scientiæ beatæ, seu visionis beatificæ.

110. *Disp. 6. art. unico.* Dices, Mensura visionis beatificæ non est æternitas essentialis, sed participata, ut in Tractatu de visione beatifica docuimus: Atqui æternitas participata non coexistit rebus præteritis & futuris, quia cùm sit quid creatum & finitum, non continet eminenter durationes rerum inferiorum, sicut æternitas per essentiam, quæ mensurat esse divinum: Ergo ipsa etiam scientia beata animæ Christi, non cognoscit futura contingentia, per notitiam quæ sit verè & propriè intuitiva. E

111. Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem responderi potest primò cum Nazario hîc art. 1. controversiâ unicâ quæst. 4. notabili 2. durationem visionis beatificæ, tametsi creata & finita sit, & ob hoc non contineat omnem durationem possibilem; quia tamen est formalis participatio æternitatis divinæ, & in supremo ordine durationum creatarum constituta, continet eminenter omnem durationem realem præsentem, præteritam, & futuram; simulque coexistit physicè omnibus rebus creatis, præteritis, præsentibus, & futuris; ac proinde visio mensurata per illam, est intuitiva notitia omnium horum objectorum.

112. Secundò & fortè melius dici potest, quod mensura visionis beatificæ est participatio inadæquata æternitatis Dei per essentiam, quæ esse Dei, ejusque operationes mensurat: in æternitate verò essentiali reperiuntur duo, nempe continere eminenter omnes durationum differentias, & rebus creatis coexistere, antequam sint in seipsis in suis propriis durationibus: ex quibus æternitas participata, quæ visionem beatificam mensurat, non participat primum, quia dicit infinitatem, benè tamen secundum, nempe physicè coexistere rebus præteritis, & futuris, ut in æternitate contentis, quia in hoc infinitas non relucet. Sicut ergo per scientiam infusam, participatur divina futurorum cognitio, sub conceptu evidentiæ, & certitudinis, absque eo quod participetur sub conceptu intuitionis: ita per visionem beatam participatur cognitio divina, sub conceptu coexistentis physicè ad præterita & futura, ut in æternitate contenta, absque eo quod participetur sub conceptu continentis eminenter differentias rerum præteritarum & futurarum, ac durationes illarum.

113. Colligitur secundò, cognitionem futurorum contingentium, quam anima Christi habet per lumen propheticum, non esse verè & propriè intuitivam: cùm enim talis cognitio non mensuretur æternitate, sicut visio beatifica, sed tempore discreto, sicut scientia infusa, non coexistit rebus præteritis & futuris; unde non potest magis obtinere rationem intuitionis, respectu futurorum contingentium, quàm scientia infusa.

114. Dices, Prophetæ dicuntur in Scriptura *videntes*, 1. Regum 9. *Vbi est domus videntis?* Et Abraham ex eo quod prophetico lumine cognoverit adventum Christi, dicitur Joan. 8. illud vidisse: *Abraham Pater vester exultavit vt videret diem istum, vidit & gavisus est.* Sed visio propriè accepta, est intuitiva cognitio: Ergo cognitio quam habent Prophetæ de rebus futuris, est intuitiva.

Respondeo Prophetas dici videntes, ratione claritatis quâ cognoscunt aliquando futura, non verò ratione intuitionis; etenim cognitio clara, contrapositivè ad obscuram, visio dicitur.

ARTICVLVS VI.

Vtrum Christi anima per scientiam inditam cognoverit omnes creaturas possibiles?

115. RAtio dubitandi est, quia animæ Christi, utpote Verbo Divino hypostaticè unitæ, attribuenda est omnis perfectio possibilis: Sed non implicat totam possibilium collectionem extra verbum per scientiam infusam cognosci: Ergo de facto ea fuit ab anima Christi cognita. Major ex suprà dictis patet, Minor probatur primò. Ubicumque D. Thomas negavit animæ Christi ut possibilem omnium possibilium cognitionem, id probavit, quia ex illa sequeretur comprehensio omnipotentiæ, quæ repugnat intellectui creato, ut constat ex dictis art. 2. disputationis præcedentis: At hæc ratio non militat in cognitione collectionis possibilium extra verbum, nam comprehensio causæ non infertur nisi tantùm ex cogni-

tione ſuorum effectuum in ipſa, & ex ipſa; niſi enim iſto modo cognoſcantur, non cognoſcitur cauſa quantùm cognoſcibilis eſt, quod ad illius comprehenſionem exigitur: Ergo non implicat totam poſſibilium collectionem extra verbum per ſcientiam infuſam cognoſci.

Secundò, Si implicaret omnium poſſibilium quidditativa cognitio, ideò eſſet quia infinita ſunt: At hæc ratio eſt nulla: Ergo &c. Minor probatur: Infinitas Dei eſt major, quàm infinitas collectionis poſſibilium; cùm hæc ſit tantùm infinitas multitudinis, & per participationem, illa verò infinitas per eſſentiam: At infinitas divina non obſtat quominus poſſit ab intellectu creato per cognitionem finitam quidditativè cognoſci: Ergo nec infinitas collectionis poſſibilium obſtare poteſt, quominus ab intellectu creato per lumen finitum, & finitam cognitionem quidditativè poſſit cognoſci.

Tertiò, Si repugnaret totam creaturarum poſſibilium collectionem ab anima Chriſti per ſcientiam infuſam cognoſci, ideò eſſet, quia ſicut Deus eò quòd infinitus eſt, non poteſt quidditativè repræſentari per aliquam ſpeciem creatam, ut Tractatu de viſione beata oſtenſum eſt: ita etiam cùm tota rerum poſſibilium collectio infinita ſit, non videtur eam poſſe per ſpeciem aliquam creatam repræſentari: Sed hæc ratio non valet: Ergo non implicat totam poſſibilium collectionem extra verbum per ſcientiam infuſam cognoſci. Minor probatur aſſignando duplicem rationem diſcriminis quæ reperitur inter ſpeciem quæ Deum quidditativè repræſentaret, & eam quæ repræſentaret totam collectionem rerum poſſibilium. Prima eſt, quia ſpecies quidditativa debet eſſe ejuſdem immaterialitatis cum objecto, ſaltem quoad gradum, ut loco citato monſtravimus: implicat autem ſpeciem finitam convenire cum Deo in gradu immaterialitatis, quia gradus immaterialitatis divinæ, excludit nedum materiam phyſicam, verùm etiam metaphyſicam, id eſt potentialitatem omnem, quæ excluſio nulli entitati finitæ poteſt competere: non autem repugnat entitati finitæ, cum tota collectione poſſibilium, quamvis infinita ſit, in gradu immaterialitatis convenire; & ideò non repugnat entitati finitæ, totam collectionem poſſibilium quidditativè repræſentare.

Diſp. 2. art. 1.

Secunda ratio diſcriminis eſt, quia ſpecies quidditativa petit univocam convenientiam cum objecto repræſentato, ut loco citato oſtendimus; repugnat autem convenientia univoca entitatis finitæ cum Deo, non verò cum tota collectione poſſibilium, & ideò implicat ſpecies entitativè finita, repræſentans Deum quidditativè, non autem repugnat quod ſpecies finita entitativè, repræſentet quidditativè totam collectionem poſſibilium. His tamen non obſtantibus

116. Dico, Chriſti animam per ſcientiam inditam non cognoviſſe omnes creaturas poſſibiles. Ita communiter docent Theologi, tam domeſtici, quàm extranei, probaturque primò hac ratione. Inconveniens eſt aſſerere animam Chriſti plura cognoviſſe extra verbum per ſcientiam infuſam, quàm in verbo per ſcientiam beatam: Sed per ſcientiam beatam non cognovit in verbo omnes creaturas poſſibiles: Ergo nec per ſcientiam infuſam cognovit extra verbum totam rerum poſſibilium collectionem. Minor diſputatione præcedenti art. 2. probata fuit, Major verò oſtenditur primò, quia ſcientia beata eſt ſuperior ad infuſam: Ergo Chriſti anima per ſcientiam infuſam non debuit plures creaturas cognoſcere, quàm per beatam. Secundò, Scientia rerum extra verbum, quæ infuſa dicitur, comparatur ad cognitionem creaturarum in verbo, quæ ſcientia beata appellatur, ſicut lux veſpertina ad matutinam, ut colligitur ex Auguſtino lib. 2. ſuper Geneſim ad litteram cap. 8. & lib. 11. de civit. cap. 7. & alibi ſæpe: At per lucem veſpertinam non plura videntur, quàm per matutinam: Ergo anima Chriſti non plura cognoſcit extra verbum per ſcientiam infuſam, quàm in verbo per ſcientiam beatam.

117. Probatur ſecundò concluſio aliâ ratione. Licèt animæ Chriſti attribuenda ſit omnis perfectio poſſibilis, quæ illius modo connaturali operandi non opponitur; quæ tamen illius modum connaturalem operandi non ſervat, ei concedenda non eſt: Sed talis eſt omnium poſſibilium cognitio extra verbum: Ergo illa animæ Chriſti non debet attribui. Major patet, Minor probatur. Connaturale eſt animæ Chriſti, ut recipiat ſpecies in minori univerſalitate quàm Angeli, ut docet Divus Thomas hîc art. 6. Sed omnium poſſibilium cognitio haberi nequit abſque ſpecie in anima Chriſti recepta, quæ univerſalior ſit ſpeciebus mentibus Angelorum infuſis: Ergo cognitio totius collectionis poſſibilium, non ſervat connaturalem modum operandi animæ Chriſti.

118. Ex quo patet ſolutio ad rationem dubitandi initio propoſitam, reſpondetur enim, quod quando dicitur animæ Chriſti tribuendam eſſe omnem perfectionem poſſibilem, hoc intelligendum eſt de perfectione poſſibili, ſervante connaturalem modum, operandi debitum animæ Chriſti, non verò de illa quæ modum operandi animæ Chriſti connaturalem non ſervat: unde quamvis ſatis probabile ſit, non implicare totam poſſibilium collectionem extra verbum per ſcientiam infuſam cognoſci, idque tria argumenta ſuprà adducta probabiliter oſtendant; nihilominus quia talis cognitio non ſervat connaturalem modum operandi animæ Chriſti, ei concedenda non eſt. Quare D. Thomas quæſt. 20. de verit. art. 5. cùm ſibi primo loco hoc argumentum oppoſuiſſet: *Quicunque ſcit majus, poteſt ſcire minus: Sed Deus eſt majus quàm quidquid poteſt facere, quia quidquid poteſt facere creatum eſt: Ergo cùm anima Chriſti cognoſcat Deum, multò magis poteſt cognoſcere quidquid Deus poteſt facere:* ſic reſpondet. *Ad primum dicendum, quod quidquid Deus poteſt facere eſt minus quàm ipſe Deus, & facilius poſſet ab anima Chriſti cognoſci, ſi anima Chriſti per ſe offerretur quidquid Deus poteſt facere, ſicut per ſe ei præſentatur ipſe; nunc autem ea quæ poteſt facere Deus, vel quæ fecit, non offeruntur animæ Chriſti in ſeipſis, ſed in verbo, & ideò ratio non ſequitur.* Quibus verbis S. Doctor non denegat animæ Chriſti omnium poſſibilium cognitionem extra verbum, eò quòd talis cognitio implicet contradictionem, ſed quia de facto omnia poſſibilia non repræſentatur illi per ſpecies ipſi infuſas, cùm hoc ſuperet modum connaturalem operandi animæ Chriſti; quia ipſi connaturale eſt, ut recipiat ſpecies minùs univerſales, quàm ſint angelicæ, quæ omnia poſſibilia non repræſentant.

ARTICVLVS VII.

Vtrum Chriſti anima per ſcientiam infuſam evidenter cognoverit myſterium Trinitatis, quoad an eſt?

119. NEgativam partem docent Vazquez hîc diſp. 53. cap. 1. & Lorca diſp. 50. Alvarez verò diſp. 62. licèt cognitionem claram exiſtentiæ hujus myſterij, ſcientiæ illi tribuat, dicit tamen eam non eſſe evidentem, niſi evidentiâ in atteſtante.

§. I.

Vera ſententia ſtatuitur, & probatur.

DIco tamen, animam Chriſti, per ſcientiam inditam, cognoſcere myſterium Trinitatis quoad an eſt, idque evidenter, evidentiâ non in atteſtante, ſed per ſpeciem infuſam, in qua quidditativè viſionem ſuam beatam extra Verbum contemplatur. Ita Cajetanus hîc art. 1. Ferrarienſis 3. contra Gent. cap. 62. Joannes à S. Thoma, Cipullus, Cabrera, & alij Thomiſtæ communiter.

120. Primam partem hujus concluſionis probant Alvarez, & alij ex noſtris Thomiſtis, hoc diſcurſu. Chriſtus, inquantum erat viator, cognovit myſterium Trinitatis, nam ut viator ſæpè de illo locutus eſt, ut inſtrueret Judæos, & ut viator Deum ut trinum oravit, quod ſine ejus cognitione præſtare non potuit: Sed Chriſtus, inquantum viator, non potuit cognoſcere myſterium Trinitatis, niſi per ſcientiam infuſam: Ergo per talem ſcientiam illud cognovit. Minorem probant, quia fides per quam cæteri viatores myſterium Trinitatis cognoſcunt, non erat in Chriſto; ſcientia verò beata, Chriſto ut viatori non competebat, ſed ut comprehenſori: Ergo quatenus erat viator, myſterium hoc non niſi per ſcientiam infuſam cognoſcere potuit.

121. Hæc tamen ratio non urget, licèt enim Chriſtus ut viator Deum ut trinum cognoverit, idque perperam neget Vazquez loco citato num. 7. Dici tamen poteſt, hanc myſterij Trinitatis notitiam, elicitam fuiſſe à Chriſto, mediante lumine prophetico, quod ipſi ut viatori competebat, non verò mediante ſcientiâ infusâ, quæ, ut infrà dicemus, à lumine prophetico diſtinguitur. Unde hac

122. ratione prætermiſſa.

Probatur prima pars concluſionis contra Vazquem & Lorcam, ratione quam D. Thomas hîc art. 1. inſinuat. Per ſcientiam inditam redacta eſt ad actum omnis potentialitas animæ Chriſti, non ſolùm naturalis, ſed etiam obedientialis, ut ex ſuprà dictis patet: Atqui in anima Chriſti eſt potentia obedientialis ad cognoſcendum myſterium Trinitatis extra verbum, per ſcientiam infuſam; hæc enim cognitio ex nullo capite repugnare videtur ſcientiæ inditæ animæ Chriſti, ut conſtabit ex ſolutione argumentorum: Ergo anima Chriſti per ſcientiam inditam extra verbum cognoſcit myſterium Trinitatis.

123. Probatur etiam eadem pars ex fundamentis quæ ſuprà art. 3. ſtatuimus; ibi enim oſtendimus, quod anima Chriſti per ſcientiam infuſam cognoſcit quidditativè, imò & comprehenſivè, entia ſupernaturalia creata: Sed hæc cognitio haberi non poteſt ſine cognitione evidenti myſterij Trinitatis quoad an eſt: Ergo per ſcientiam infuſam clarè cognoſcit Chriſtus myſterium illud quoad an eſt. Minor probatur: Objecta dicentia habitudinem tranſcendentalem ad Deum ut unum & trinum, non poſſunt comprehenſivè, imò nec quidditativè cognoſci, niſi ſimul cognoſcatur evidenter per eandem cognitionem Deus ut unus & trinus, quoad an eſt: Sed entia ſupernaturalia creata, v. g. viſio beatifica, vel actus fidei, dicunt habitudinem tranſcendentalem ad Deum ut unum & trinum: Ergo non poſſunt quidditativè cognoſci, abſque eo quod ſimul eadem cognitione cognoſcatur evidenter trinitas perſonarum, quoad an eſt. Minor eſt certa, viſio enim beatifica, cùm ſit cognitio quidditativa Dei, dicit eſſentialiter habitudinem ad Deum ſecundùm quod eſt in ſe, atque adeò ad Deum ut trinum in perſonis. Major verò inde probatur, quod implicet manifeſtè rem quæ habitudinem tranſcendentalem dicit ad aliquem terminum, evidenter ſive quidditativè cognoſci, non cognito evidenter ejus termino, ſaltem quoad an eſt.

Quod verò hæc cognitio non fuerit in atteſtante, ſed in ſpecie, indirectè tale myſterium quoad an eſt repræſentante, & directè viſionem beatificam, probatur contra Alvarem. Cognitio evidens in atteſtante de myſterio Trinitatis quoad an eſt, non pertinet ad ſcientiam inditam: Ergo cognitio evidens quam habuit Chriſtus de myſterio Trinitatis quoad an eſt, non fuit cognitio in atteſtante, ſed in ſpecie directè ei viſionem beatificam repræſentante. Conſequentia patet, probatur Antecedens. Cognitio evidens Trinitatis ſolùm in atteſtante, eſt per medium omnino extrinſecum objecto, videlicet per revelationem divinam: Ergo non pertinet ad ſcientiam inditam, utpote quæ ſicut aliæ ſcientiæ procedere debet per medium objecto intrinſecum, aliàs non eſſet ſcientia. 124.

Confirmatur: Decebat quod anima Chriſti perfectiùs, ſubindeque clariùs, extra verbum myſterium Trinitatis quoad an eſt cognoſceret, quàm cæteri homines: Ergo cùm plures ex hominibus habuerint (ut concedit Alvarez) extra verbum in atteſtante notitiam evidentem illius myſterij, quoad an eſt, anima Chriſti debuit perfectiùs illud extra verbum cognoſcere, atque adeò per aliquam ſpeciem, non quidem directè, ſed indirectè ipſum repræſentantem, qualis eſt ea quâ in cognitione ſuæ viſionis beatificæ utebatur ſcientia ipſi indita. 125.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam partem concluſionis: D. Thomas hîc art. 1. expreſsè aſſerit Chriſtum per ſcientiam infuſam non cognoviſſe eſſentiam divinam, ſed ſolùm per ſcientiam beatam: At ſi Chriſtus per ſcientiam infuſam myſterium Trinitatis cognoviſſet, etiam per illam cognoviſſet divinam eſſentiam, cùm enim myſterium Trinitatis conſiſtat in eo quod divina eſſentia in tribus perſonis ſubſiſtat, non poteſt dari evidens illius cognitio, niſi ipſa Dei eſſentia evidenter cognoſcatur: Ergo juxta D. Thomam, Chriſtus per ſcientiam infuſam non cognovit myſterium Trinitatis, quoad an eſt. Hoc teſtimonium ita exagerat Vazquez, ut dicat Thomiſtas qui oppoſitum docent, non legiſſe Divum Thomam. 126.

Sed mirum eſt, hunc Authorem ita fuiſſe hallu- 127.

cinatum, ut ſententiam noſtram non viderit in D. Thoma, hoc ipſo loco quem citat pro ſe, id eſt art. 1. hujus quæſtionis: Nam ibidem S. Doctor ait Chriſtum per ſcientiam inditam cognoviſſe *omnia illa quæ per revelationem divinam hominibus innoteſcunt, ſive pertineant ad donum ſapientiæ, ſive ad donum prophetiæ, ſive ad quodcumque donum Spiritus Sancti.* Sed manifeſtum eſt, per fidem & divinam revelationem, & per donum ſapientiæ vel prophetiæ, myſterium Trinitatis à fidelibus & Prophetis cognoſci quoad an eſt: Ergo pariter Chriſtus per ſcientiam infuſam illud agnovit quoad an eſt. Unde quando Sanctus Thomas à cognitione ſcientiæ infuſæ excipit divinam eſſentiam, loquitur de cognitione divinæ eſſentiæ in ſe, immediata, & intuitiva, quæ ſolùm habetur per ſcientiam beatam, ſeu viſionem beatificam, non verò de cognitione Dei, & divinæ eſſentiæ, quoad an eſt, & mediata, cùm per effectus Dei naturales & ſupernaturales evidenter oſtendatur, Deum eſſe, ejuſque natura & attributa manifeſtentur. Ita explicat S. Thomam Cajetanus hîc art. 1. paulò poſt principium, ubi ait: *Dei eſſentia excepta eſt, quia non cognoſcitur naturaliter, nec per revelationem; & intellige revelationis nomine, quemcumque influxum ſpeciei cujuſcumque intelligibilis, & per cognitionem divinæ eſſentiæ, non quamcumque cognitionem, ſed viſionem illius. Novit ſiquidem anima Chriſti per ſcientiam inditam, divinam naturam multò magis quàm quicunque Philoſophus, imò quàm anima ſeparata, & Angeli naturali cognitione, quoniam clarâ revelatione novit Deum eſſe trinum in perſonis, & alia hujuſmodi ſpectantia ad ſupernaturalem ordinem, quæ Angelorum naturalem cognitionem excedunt. Sed quia per eam non videbat divinam eſſentiam, quam per ſcientiam beatam videbat, ideò excepta eſt cognitio eſſentiæ à ſcientia indita.*

128. Objicies ſecundò: Per ſcientiam inditam ſolùm cognoſcuntur illa quæ ſunt repræſentabilia per propriam ſpeciem: At myſterium Trinitatis non eſt repræſentabile per propriam ſpeciem, etiam quoad an eſt: Ergo non cognoſcitur à Chriſto per ſcientiam inditam. Minor eſt certa, ut enim in *Diſp. 2. art. 1.* Tractatu de viſione beata oſtenſum eſt, impoſſibilis eſt ſpecies immediatè repræſentans Deum, quandoquidem deberet eſſe ejuſdem immaterialitatis cum Deo, & cum ipſo univocè convenire. Major verò probatur: De ratione ſcientiæ inditæ eſt terminari ad objectum in proprio genere, hoc eſt non in alio objecto priùs cognito: Ergo ea ſolùm per talem ſcientiam cognoſcuntur quæ ſunt repræſentabilia per propriam ſpeciem.

129. Reſpondeo Majorem eſſe veram de illis quæ immediatè cognoſcuntur per ſcientiam inditam, non verò de illis quæ cognoſcuntur mediatè; aliàs neque potuiſſet anima Chriſti per hanc ſcientiam cognoſcere ex creaturis Deum ut eſt unus, quod nullus dixit. Quando verò dicitur, ſcientiam inditam terminari ad ſuum objectum in proprio genere, non eſt ſenſus, quòd per illam ſolùm cognoſcantur res per proprias ſpecies, & non mediante alio objecto priùs cognito; ſed quod ſcientia indita non terminatur ad objectum ut viſum in Deo, ſicut ſcientia beata, per quam creaturæ in Deo ut in cauſa cognoſcuntur.

130. Objicies tertiò: In ſpecie effectûs ſupernaturalis nequit evidenter cognoſci per ſcientiam inditam myſterium Trinitatis, etiam quoad an eſt: Sed viſio beatifica animæ Chriſti eſt effectus ſupernaturalis: Ergo in ſpecie creata talis viſionis nequit Chriſtus evidenter cognoſcere Trinitatem, etiam quoad an eſt. Major probatur: Ut in ſpecie effectûs ſupernaturalis evidenter cognoſcatur myſterium Trinitatis, etiam præcisè quoad an eſt, neceſſe eſt quod talis effectus dicat habitudinem ad Deum ut trinum: Sed nullus effectus, etiam ſupernaturalis, dicit habitudinem ad Deum ut trinum, ſed ſolùm ad Deum ut unum; cùm enim relatio effectûs ad Deum fundetur in ipſa ſui creatione, ſeu productione ab illo, Deum ſolùm ut creatorem reſpicit, ſubindeque non ut trinum, ſed ut unum, quandoquidem vis creativa, cùm ſit communis omnibus perſonis, pertinet ad unitatem eſſentiæ: Ergo &c.

131. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: In ſpecie effectûs ſupernaturalis ipſum repræſentante ſolùm ut eſt effectus, nequit evidenter cognoſci myſterium Trinitatis, concedo Majorem. In ſpecie effectûs ſupernaturalis, quæ non repræſentat ipſum ſolùm ut effectum Dei, ſed etiam ut objectum dicens habitudinem ad Deum, prout eſt in ſe, qualis eſt ſpecies quâ utitur ſcientia indita animæ Chriſti ad cognoſcendam viſionem beatificam, nego. Licèt ergo nullus detur effectus Dei, qui illum reſpiciat ut eſt trinus, tanquam cauſam efficientem ſui, quidam tamen ſunt effectus ſupernaturales, qui Deum ut trinum tanquam objectum reſpiciunt & ad illum dicunt ordinem tranſcendentalem (ſicut viſio beata, & actus fidei quo credo Deum eſſe unum & trinum) qui proinde nequeunt ab anima Chriſti quidditativè & comprehenſivè, per ſcientiam infuſam cognoſci, niſi per eandem ſcientiam evidenter cognoſcatur myſterium Trinitatis quoad an eſt, ut in ſecunda probatione primæ partis concluſionis declaravimus.

132. Objicies quartò cum Alvare contra ſecundam partem concluſionis: Chriſtus cognovit myſterium Trinitatis evidenter in atteſtante: Sed talis cognitio non poteſt niſi ad ejus ſcientiam infuſam pertinere, cùm ſcientia beata tale myſterium evidenter in ſeipſo cognoſcat: Ergo Chriſtus per ſcientiam inditam cognovit myſterium Trinitatis evidenter in atteſtante. Major ſic probatur & explicatur ab Alvare: Anima Chriſti perfectè noverat ſe inter omnes creaturas intellectuales eſſe ſupremam, ratione unionis hypoſtaticæ, ac proinde à nulla alia creatura ſe poſſe illuminari, & per conſequens ſciebat Deum eſſe qui ei myſterium Trinitatis, & omnia alia ſupernaturalia myſteria immediatè revelabat, quem aliunde clarè noverat nec falli nec fallere poſſe: Ergo evidenter in atteſtante cognoſcebat myſterium Trinitatis, & omnia alia ſupernaturalia myſteria: in eo ſiquidem conſiſtit evidens notitia rei in atteſtante, ut ex veracitate illius qui aliquid revelat, clarè & evidenter cognita, manifeſtè inferatur rem illam quam indicat veram eſſe, hæc enim cognitio non eſt evidens rei in ſeipſa, quam, ut ſuppono, clarè non videt, ſed ſolùm in eo à quo revelatur & manifeſtatur, id eſt in atteſtante.

133. Reſpondeo, conceſsâ Majori, negando Minorem, cognitio enim myſterij Trinitatis evidens in atteſtante, ſeu ratione teſtimonij divini illud revelantis & teſtificantis, non pertinet ad ſcientiam infuſam, ſed ad lumen propheticum, cùm ſit per medium omnino extrinſecum objecto, videlicet per revelationem divinam, ſicut ſuprà ar. 5.

dicebamus, cognitionem futurorum contingentium in teſtimonio Dei dicentis, & revelantis ea, non procedere à ſcientia ſupernaturali Chriſto infuſa, ſed a lumine prophetico, quod à lumine gloriæ, & à ſcientia infuſa diſtinguitur, per hoc quod lumen gloriæ creaturas in divina eſſentia ut in cauſa cognoſcit, ſcientia infuſa illas in ſeipſis contemplatur, lumen autem propheticum, teſtimonio Dei extrinſeco innititur. A

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

134. EX dictis colligitur primò, objectum ſcientiæ infuſæ animæ Chriſti, eſſe ens creatum, prout in ſe ſupernaturaliter cognoſcibile. B

Patet hoc corollarium: Nam ſcientia infuſa animæ Chriſti attingit omne ens creatum ſupernaturaliter in ſeipſo: Ergo ſub aliqua ratione omni enti creato communi: Sed non eſt alia aſſignabilis, niſi ratio entis creati, ut cognoſcibilis in ſe ſupernaturaliter: Ergo hæc eſt objectum ſpecificativum ſcientiæ infuſæ animæ Chriſti.

135. Colligitur ſecundò, ſcientiam per ſe infuſam animæ Chriſti, eſſe unum ſpecie habitum: Nam ut ait S. Thomas in 3. diſt. 14. quæſt. 1. art. 3. quæſtiunc. 4. ad 3. *Non quælibet ſpecierum diverſitas facit habitum diverſum, aliàs oporteret quod, quot ſunt res, tot eſſent ſcientiæ; ſed diverſitas ſpecierum, quæ non reducuntur ad eundem modum cognitionis ſecundùm genus:* Sed diverſitas ſpecierum infuſarum animæ Chriſti reducitur ad eundem modum cognitionis ſecundùm genus, nempe ad modum cognoſcendi ſupernaturaliter ens creatum in ſeipſo, cùm ratio entis creati, ut cognoſcibilis in ſe ſupernaturaliter, ſit objectum ſcientiæ infuſæ animæ Chriſti, ut ſuperiori corollario dicebamus: Ergo ſcientia infuſa animæ Chriſti eſt unus ſpecie habitus. Nec obſtat quod S. Thomas hîc art. 6. ad finem corporis ſic dicat: *Et ideò ſcientia indita animæ Chriſti fuit diſtincta ſecundùm diverſos habitus*; loquitur enim de ſcientia infuſa, non pro eo quod dicit in recto, ſed pro eo quod importat de connotato, & in obliquo, ſpecies ſcilicet intelligibiles concurrentes objectivè, ut exponunt Medina, Aravius, & alij Recentiores Thomiſtæ, ex Bergomenſi in tabula aurea dubio 12. & 16. ubi hac diſtinctione conciliat id quod D. Thomas ait hîc art. 6. cum eo quod in tertio libro ſententiarum docuerat. C D

136. Colligitur tertiò, ſcientiam infuſam animæ Chriſti diſtingui à lumine gloriæ, à lumine prophetico, à noſtra Theologia, & ab habitu prudentiæ ſupernaturalis.

Probatur breviter: Habitus & potentiæ diſtinguntur per objecta: Sed objectum ſcientiæ infuſæ animæ Chriſti, diſtinctum eſt ab objectis prædictorum habituum: Ergo ab illis eſſentialiter diſtinguitur. Major patet, Minor probatur. Objectum luminis gloriæ eſt divina eſſentia ut in ſe clarè & intuitivè cognita, objectum luminis prophetici eſt ens ſupernaturale, cognoſcibile ratione divini teſtimonij, ſeu revelationis Dei evidentis vel obſcuræ: objectum Theologiæ eſt Deus, ut ſubſtans revelationi virtuali & mediatæ: prudentia verò infuſa, circa agibilia ut proprium objectum verſatur: Sed ens creatum, prout in ſe ſupernaturaliter cognoſcibile, ab illis objectis diſtinguitur: Ergo objectum ſcientiæ infuſæ animæ Chriſti, diſtinctum eſt ab objecto luminis gloriæ, luminis prophetici, Theologiæ, & prudentiæ ſupernaturalis. E

Colligitur quartò, ſcientiam infuſam animæ Chriſti, non fuiſſe diſcurſivam, quoad acquiſitionem; bene tamen, quantùm ad uſum, potuiſſeque intellectum Chriſti eâ uti diſcurrendo. 137.

Prima pars hujus corollarij patet, cùm enim hæc ſcientia fuerit divinitùs indita, ideòque infuſa appelletur, non fuit acquiſita per diſcurſum, nec inventione humanâ comparata. Secunda verò, quam Suarez, Vazquez, Delugo, & alij Recentiores negant, eſt D. Thomæ hîc art. 3. ubi docet, quod licèt hæc ſcientia non fuerit diſcurſiva, quoad acquiſitionem, fuit tamen diſcurſiva, quoad uſum, & quod intellectus Chriſti eâ uti potuit diſcurrendo. Ratio etiam id ſuadet: Diſcurſus enim conſiſtit in diverſis cognitionibus, quarum una ex alia deducitur: Sed licèt anima Chriſti per habitum ſcientiæ infuſæ potuerit intelligere modo quo intelligunt Angeli, nempe uno actu cognitionis, eſſentiam & proprietates, quæ repræſentantur per unam ſpeciem infuſam; quia tamen iſte habitus fuit quoad uſum illius voluntati ſubjectus, potuit, pro voluntatis arbitrio, illo utendo, elicere unam cognitionem non adæquatam cum repræſentatione ſpeciei, per quam ſola eſſentia cognoſceretur, & aliam ad ſolas proprietates terminatam; & conſequenter potuit eſſentiam & proprietates diſtinctis cognitionibus, quarum una ex alia deducitur, intelligere: Ergo potuit anima Chriſti uti ſcientiâ infuſâ diſcurrendo. Unde licèt in Angelis ſit unicus duntaxat modus intelligendi ſine diſcurſu, qui modus, cùm ſit neceſſarius, non poteſt immutari; tamen in Chriſto eſt duplex modus intelligendi per ſcientiam infuſam; ut enim convenit cum Angelis, habet eundem intelligendi modum; in quantum verò homo & viator, habet modum connaturalem intelligendi naturæ humanæ, nempe cum diſcurſu, poteſtque alterutrum eligere, & illo uti per ſcientiam infuſam. Unde Matth. 22. probavit diſcurrendo ſe majorem eſſe Davide, dicens: *Quomodo ſi filius ejus eſt, vocat eum Dominum* &c. Qui diſcurſus non potuit eſſe niſi à ſcientia infuſa, cùm per ſcientiam acquiſitam anima Chriſti myſteria ſupernaturalia non cognoverit.

Dices: Per ſpeciem immediatam objecti, non poteſt illius cognitio ex alia cognitione deduci: Sed Chriſtus per habitum ſcientiæ infuſæ, omnia illius objecta cognovit per ſpecies immediatas illorum, cùm per talem ſcientiam res creatas extra verbum in ſeipſis cognoſceret: Ergo non potuit utendo habitu ſcientiæ infuſæ, unam cognitionem ex alia deducere, nec proinde diſcurrere. 138.

Reſpondeo negando Minorem, & ad illius probationem dico, quod licèt Chriſtus per ſcientiam infuſam res creatas extra verbum cognoſceret, ſubindeque eas cognoſceret immediatè immediatione excludente eſſentiam divinam, ut medium, non tamen per excluſionem omnis medij; ſpecies enim quâ Chriſtus per ſcientiam infuſam cognoſcit eſſentiam ſubſtantiæ creatæ, habet rationem medij, in quo & per quod cognoſcit proprietates quæ ab illa profluunt; unde licèt tales proprietates quidditativè, & ut ſunt in ſe, per talem ſcientiam cognoſcantur, non tamen ſunt per ſe notæ, ſicut ipſa eſſentia, ſed per aliud, nempe per eſſentiam cujus ſunt proprietates; alioquin per habitum ſcientiæ infuſæ Chriſtus nullum objectum ſcientificè & demonſtrativè cognoſceret, ſubindeque talis habitus non eſſet ſcientia, ſed intelli-

gentia, ſeu habitus primorum principiorum, qui ſolùm veritates indemonſtrabiles & medio carentes attingit.

139. Colligitur quintò, Chriſtum per ſcientiam infuſam potuiſſe intelligere ſine converſione ad phantaſmata, vel cum converſione ad illa, pro voluntatis arbitrio.

Probatur: Chriſtus habebat duplicem modum intelligendi, alterum communem Angelis & beatis, ut comprehenſor; alterum communem hominibus, ut viator: Atqui per primum erat omnino independens à phantaſmatibus; tum quia habebat ſpecies infuſas à Deo, ſicut Angeli; tum etiam quia habebat dominium ſupra ſuum corpus, ut beati: Ergo ex eo capite non debebat neceſſariò uti phantaſmatibus. Similiter ut viator habebat communem modum intelligendi cum aliis hominibus, utendo ſenſibus & phantaſmatibus: Ergo ex eo capite poterat ſe convertere ad phantaſmata, ut in ipſis rebus, velut in ſpeculis & exemplis, videret quæ per ſcientiam infuſam cognoſcebat.

140. Confirmatur: Quia ſcientia per ſe infuſa, etſi ſupernaturalis ſit, fuit tamen in modo operandi proportionata naturæ humanæ, & modo naturali cognoſcendi intellectûs humani, qui eſt per diſcurſum intelligere, potuit Chriſtus illâ uti diſcurrendo, ut præcedenti corollario oſtenſum eſt: Atqui etiam modus connaturalis intelligendi animæ corpori unitæ, eſt intelligere ſpeculando phantaſmata, & convertendo ſe ad illa: Ergo eadem ratione Chriſtus potuit uti ſcientiâ infuſâ, convertendo ſe ad phantaſmata. Quod ut magis percipiatur, & argumento quod in contrarium fieri poſſet occurratur.

141. Notandum eſt cum D. Thoma in 3. diſt. 14. quæſt. 1. art. 3. quæſtiunc. 3. quod *intellectus habet ſe ad phantaſmata dupliciter: Vno modo ſicut accipiens à phantaſmatibus ſcientiam quod eſt in illis qui nondum ſcientiam habent ſecundùm motum qui eſt à rebus ad animam. Alio modo ſecundùm motum, qui eſt ab anima ad res, inquantum phantaſmatibus utitur quaſi exemplis, in quibus inſpicit quod conſiderat; cujus tamen ſcientiam priùs habebat in anima.* Quamvis ergo ſcientia infuſa animæ Chriſti non poſſet primo modo à phantaſmatibus dependere, cùm ab illis non poſſet ſpecies accipere, eò quòd ſpecies tali ſcientiæ deſervientes habitæ ſint per infuſionem; bene tamen ſecundo modo, potuit enim Chriſtus uti tali ſcientiâ, ponendo ſpecies ſuper phantaſmata, & in ipſis phantaſmatibus objectum ſenſibile inſpiciendo, quod aliàs in ſeipſo poterat per tales ſpecies cognoſcere. Sicut ille qui potens aliquod objectum videre in ſeipſo, voluntariè viſum ad ſpeculum applicat, illudque in ſpeculo intuetur.

142. Colligitur ſextò, ſcientiam infuſam animæ Chriſti, non fuiſſe ſemper in actuali conſideratione omnium objectorum ad quæ poterat ſe extendere, imò nec fuiſſe neceſſariò cum cognitione actuali alicujus objecti conjunctam; quia licèt talis habitus eſſet ſupernaturalis & infuſus, fuit tamen voluntati humanæ Chriſti, quantùm ad uſum ſubjectus; eo modo quo habitus charitatis, licèt ſit ſupernaturalis, ſubditur tamen noſtræ voluntati quantùm ad applicationem & uſum; unde ſicut habitu charitatis utimur quando volumus, & quantùm volumus; ita & anima Chriſti utebatur ſcientiâ infuſâ quando volebat, & per ipſam ea ſolùm objecta conſiderabat, ad quorum conſiderationem illam applicabat.

A Colliges ſeptimò, ſcientiam infuſam Chriſti, eſſe quidem ſuperiorem ſcientiâ Angelorum, non ſolùm quantùm ad claritatem & certitudinem, ſed etiam quantùm ad numerum ſcitorum, cùm per eam Chriſtus cognoſcat plura myſteria gratiæ, & futura contingentia, nec non occultas cordium cogitationes, quæ Angelis non revelantur, ut conſtat ex dictis ar. 4. Eſſe tamē ſcientiæ angelicæ inferiorem, quantùm ad modum cognoſcendi qui eſt naturalis animæ humanæ, nempe modum cognoſcendi per diſcurſum, & per converſionem ad phantaſmata, ut ait S. Thomas art. 4. & quantùm ad ſpecies quibus utitur; quia, ut idem S. Doctor art. 6. docet, ſpecies animæ Chriſti infuſæ, ſunt minùs univerſales, quàm ſpecies Angelis inditæ; quia ſunt commenſuratæ intellectui humano Chriſti, qui non eſt ita perfectus ſicut intellectus angelicus. 143.

DISPVTATIO XVIII.

De ſcientia Chriſti acquiſita.

Ad quæſt. 12. D. Thomæ.

POſtquam S. Doctor de ſcientia beata & infuſa animæ Chriſti diſſeruit, ut totum de ſcientia Chriſti Tractatum perſolvat, agit de ſcientia à Chriſto acquiſita, circa quam pauca occurrunt, articulis ſequentibus diſcutienda.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum præter ſcientiam beatam, & infuſam, conſtituenda ſit in anima Chriſti Domini ſcientia per ſe acquiſibilis?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis concluſio affirmativa ſtatuitur.

1. NOtandum primò: quod ſcientia per ſe acquiſibilis illa dicitur, quæ tametſi de facto à Deo aliquando infundatur (qualiter omnes ſcientias naturales fuiſſe Adamo in primo conditionis inſtanti infuſas, docet D. Thomas 1. p. quæſt. 94. art. 3.) per ſe tamen & connaturaliter petit noſtris actibus acquiri; ad differentiam ſcientiæ infuſæ per ſe, cui vel repugnat eſſentialiter noſtris actibus acquiri, vel licèt poſſit de potentia abſoluta illis effici, per ſe tamen & connaturaliter petit per infuſionem haberi.

2. Notandum ſecundò: hîc ſolùm nos inquirere, an in Chriſto fuerit ſcientia quæ per ſe & ex natura ſua ab homine acquiſibilis eſt. Utrum verò Chriſtus eam per accidens habuerit per infuſionem, ſicut Adamus, vel illam de facto propriis actibus ſibi comparaverit, ſicut nos eam acquirimus, dicemus articulo ſequenti. His præmiſſis, pro reſolutione difficultatis propoſitæ,

3. Dico breviter: conſtituenda eſt in anima Chriſti Domini ſcientia ex genere ſuo acquiſita. Ita communiter docent Theologi cum S. Thoma ſuprà quæſt. 9. art. 4. excepto Richardo; licèt enim pro oppoſita ſententia referantur D. Bonaventura, Scotus, Gabriel, & Durandus; illi tamen

non negant dari in anima Christi Domini scientiam per se & ex genere suo acquisibilem, sed tantùm volunt eam de facto non fuisse ab illo propriis actibus acquisitam, sed per accidens ipsi infusam. Quidquid tamen sit de hoc.

4. Probatur primò conclusio hac ratione. Oportuit ut omnis potentialitas naturalis animæ Christi conveniens, ad actum reduceretur, ut ex suprà dictis patet: Sed anima Christi Domini est in potentia naturali ad scientiam per se acquisibilem, cùm sit ejusdem speciei cum cæteris animabus, in quibus hujusmodi potentia invenitur: Ergo fuit ad actum reducta, & consequenter habuit scientiam istam ex genere suo acquisibilem.

5. Confirmatur: Quia anima Christi est in potentia ad scientiam beatam, quâ intelligit modo divino, & ad scientiam per se infusam, quâ intelligit modo angelico, fuerunt in ipsa scientia infusa per se naturalis, & supernaturalis, ut suprà ostensum est: Sed anima Christi est etiam in potentia ut intelligat modo humano: Ergo in ipsa constituenda est scientia ex genere suo acquisibilis, per quam modo humano intelligat.

6. Confirmatur ampliùs: Anima Christi est in potentia ad intelligendum per conversionem ad superiora, recipiendo perfectionem ab illis, scilicet species impressas, infusas à Deo; est etiam in potentia ad intelligendum per conversionem ad inferiora, nimirum per species ab illis acceptas: Sed ut prima potentia compleatur, & ad actum reducatur, ponitur in anima Christi scientia per se infusa naturalis & supernaturalis: Ergo ut secunda compleatur, & ad actum reducatur, sunt in ipso constituendæ species per se acquisibiles ab objectis materialibus, & consequenter scientia ex genere suo acquisibilis, quæ vel in his speciebus consistit, vel illas supponit.

7. Probatur secundò conclusio: Potentia intellectiva Christi non minùs perfecta fuit, quàm ejus voluntas: Sed voluntas Christi, præter virtutes per se infusas, habuit etiam per se acquisibiles, ut suprà ostensum est: Ergo pariter potentia intellectiva Christi, præter scientiam per se infusam, habuit scientiam per se acquisibilem. Hæc conclusio magis patebit ex dicendis articulo sequenti, ubi alias rationes quas tradit S. Thomas art. 4. adducemus, & exponemus.

Disp. 11. art. 2.

§. II.

Solvuntur objectiones.

8. OBjicies primò: Omnia quæ Christus cognoscere potest per scientiam acquisitam, cognoscit per infusam, idque evidentiori & perfectiori modo: Ergo frustra in eo ponitur scientia ex genere suo acquisita.

9. Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam: ad perfectionem enim intellectûs Christi spectat non solùm omnia objecta cognoscere, sed etiam omni modo quo cognoscibilia sunt: unde sicut in anima Christi, præter scientiam beatam, quâ res in verbo contemplatur, ponitur scientia infusa, per quam illas extra verbum cognoscat, eò quòd utroque modo ab ea cognoscibiles sint: ita quia res naturales, non solùm per species à Deo infusas, sed etiam per species à phantasmatibus abstractas cognosci possunt, debet in anima Christi, præter scientiam naturalem infusam, poni scientia ex genere suo acquisibilis, quæ per species à phantasmatibus abstractas objecta naturalia cognoscat; præsertim cùm modus ille cognoscendi sit maximè connaturalis animæ Christi, utpote conjunctæ humano corpori: ut enim docet D. Thomas 1. part. quæst. 89. in corp. idcircò anima rationalis unitur humano corpori, ut ex unione ad illud sortiatur modum intelligendi per species acquisitas, & per conversionem ad phantasmata, qui est ipsi connaturalior.

10. Objicies secundò: Duæ formæ solo numero distinctæ non possunt esse simul in eodem subjecto: Sed scientia infusa naturalis (quam fuisse in Christo disp. præcedenti art. 1. docuimus) solo numero differre potest à scientia naturali acquisita: Ergo primâ admissâ in Christo, secunda ab eo excludi debet. Major est certa, nam in sententia Thomistarum, duo accidentia solo numero distincta, nequeunt in eodem subjecto existere. Minor verò, in qua solùm est difficultas, sic ostenditur. Differentia sumpta ex diversa causa efficienti, non est differentia specifica, sed tantùm numerica; ut constat in homine ab altero homine genito, & Adamo immediatè à Deo producto: Sed scientia Christo infusa à primo conceptionis instanti, & scientia per se acquisita, distinguntur solùm penes causas efficientes, quia nimirum illa immediatè à Deo fuit facta, ista verò acquisita propriis actibus, ut articulo sequenti dicemus: Ergo solo numero distinguntur.

11. Respondeo negando Minorem, ad cujus probationem, distinguo Majorem: Differentia sumpta ex diversa causa efficiente, per accidens inspecta ab effectibus, non est specifica, concedo Majorem. Per se inspecta ab illis, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam; quia scientia infusa Christo, per se respicit Deum ut causam efficientem; & scientia per se acquisibilis, per se respicit intellectum agentem, ut causam specierum, & actus intellectus possibilis, ut causam efficientem habitum; & ideò non solo numero, sed specie distinguntur.

12. Instabis, Differentia penes causas efficientes non potest esse prima, nisi solùm in formis quæ à principio sumunt specificationem: Sed scientia sive sumpta pro habitu, sive pro speciebus, non specificatur à principio: Ergo differentia sumpta ex diversa causa efficiente, nequit prima esse inter scientias, sed ut per se petant causas efficientes diversas, debent supponi distinctæ ex diversitate objectorum: Sed objectum scientiæ infusæ animæ Christi, idem est cum objecto scientiæ acquisitæ, v. g. idem homo quem Christus per scientiam infusam cognovit, & per scientiam acquisitam: Ergo non petunt per se causas efficientes diversas, & consequenter non distinguntur specificè.

13. Respondeo ex Capreolo in 3. dist. 14. quæst. unicâ art. 3. ad 1. contra secundam conclusionem, concessâ primâ Consequentiâ, distinguendo Minorem subsumptam: Est idem utriusque objectum, materialiter, concedo Minorem: formaliter, nego Minorem, & Consequentiam. Nam distinctio formalis objectiva, cum coincidentia materiali in objecto, sufficit ad distinctionem specierum, actuum, & habituum: licèt autem eadem natura specifica, verbi gratiâ lapidis, per speciem infusam & acquisitam repræsentetur, non tamen sub eadem ratione; nam species abstracta à phantasmatibus, illam repræsentat per ordinem ad phantasmata; species autem infusa, sine tali ordine; & consequenter sub majori immaterialitate repræsentatur per speciem infusam, quàm per speciem acquisitam; ex quo

fit quod ſpecies per ſe infuſa, univerſalior ſit in repræſentando, quàm ſpecies acquiſita per ſe; illa enim nedum repræſentat directè naturam quoad prædicata ſpecifica, ſed etiam omnia ejus individua, ſecùs autem ſpecies à phantaſmate abſtracta. Quæ ſolutio ſumitur ex D. Thoma ſuprà quæſt. 9. art. 4. ad 3. ubi inter habitum ſcientiæ infuſæ, & habitum ſcientiæ acquiſitæ, hoc ſtatuit diſcrimen, *quòd iſte acquiritur per comparationem humanæ mentis ad phantaſmata; ille verò eſt alterius rationis, utpote à ſuperiori deſcendens in animam, non ſecundùm proportionem phantaſmatum.* Quibus verbis diſtinguit habitum ſcientiæ per ſe infuſæ, ab habitu ſcientiæ per ſe acquiſibilis, per hoc quod objectum ſcientiæ acquiſitæ, dicit ordinem ad phantaſmata à quibus fuit abſtractum; objectum verò ſcientiæ infuſæ ſine dependentia à phantaſmate attingitur.

A

B

ARTICVLVS II.

An Chriſtus ſcientias per ſe acquiſibiles, propriis actibus ſibi comparaverit, vel eas à Deo per infuſionem receperit?

14. QVamvis apud Theologos certum & indubitatum ſit, fuiſſe in Chriſto, præter ſcientiam beatam, & infuſam, ſcientiam per ſe & ex genere ſuo acquiſibilem, dubitatur tamen de modo quo Chriſtus hanc ſibi comparaverit: Plures enim exiſtimant, illam per accidens fuiſſe Chriſto infuſam divinitùs, ſicut & Adamo, ne aliquando caruerit notitiâ clarâ naturali plurimorum objectorum, quæ per talem ſcientiam percepit. Ita docent D. Bonaventura, Scotus, Gabriel, & Durandus, articulo præcedenti relati, eamque tenuit D. Thomas in 3. diſt. 14. quæſt. 3. art. 3. ut ipſemet fatetur hîc art. 2. & ſuprà quæſt. 9. art. 4. Ex Recentioribus verò hanc ſententiam ſequitur Suarez hîc diſp. 30. ſect. 2 aſſerens ſcientiam per ſe acquiſibilem infuſam eſſe per accidens Chriſto, quantùm ad habitum & ſpecies neceſſarias ad demonſtrationem rerum faciendas, licèt non quoad experimentalem cognitionem.

C

D

Probabilior tamen videtur ſententia, quam, retractatâ priori, tradit S. Doctor hîc art. 2. & ſuprà quæſt. 9. art. 4. ejuſque Diſcipuli communiter amplectuntur, nimirum Chriſtum prædictam ſcientiam propriis actibus ſibi comparaſſe, ne intellectus in eo maneret otioſus & fruſtraneus. Idem docent Vazquez, Beccanus, Raguſa, Theophilus Raynaudus, & alij.

§. I.

Hæc ſententia ut probabilior eligitur.

DIco igitur: Chriſtus ſcientiam per ſe acquiſibilem, propriis actibus ſibi comparavit, non verò eam ſolùm à Deo per infuſionem recepit.

15. Probatur concluſio duplici ratione quam inſinuat S. Doctor ſuprà quæſt. 9. art. 4. Prima ſic poteſt proponi. Si Chriſtus ſcientiam per ſe acquiſibilem propriis actibus non acquiſivit, ſed eam ſolùm per infuſionem à Deo accepit, ſequitur intellectum agentem Chriſti fuiſſe omnino otioſum & fruſtraneum: Sed hoc non eſt dicendum: Ergo nec illud. Sequela probatur: Proprium officium intellectûs agentis eſt facere ſpecies intelligibiles actu, abſtrahendo eas à phantaſmatibus, ut docent Philoſophi in libris de anima: Ergo ſi intellectus agens animæ Chriſti ſpecies aliquas non abſtraxit à phantaſmatibus, ſed omnes Chriſtus à Deo per infuſionem accepit, erit omnino otioſus & fruſtraneus; fruſtra enim eſt id quod non habet propriam operationem, ut dicitur 2. de cœlo textu 17. cùm unumquodque ſit propter ſuam operationem.

E

Hæc ratio non ſolùm probat fuiſſe in anima Chriſti ſpecies propriis actibus comparatas, ſed etiam ipſum habitum ſcientiæ; tum quia in probabili ſententia, non eſt quid diſtinctum ab ipſis ſpeciebus; tum quia licèt admittatur illum eſſe quãdam realitatem ab ipſis ſpeciebus diſtinctam, tamen eadem videtur eſſe ratio de illa ac de ſpeciebus, eò quòd illa detur ad uſum talium ſpecierum; & quia connaturalis modus acquirendi habitum ſcientiæ, eſt mediantibus ſpeciebus; eò quòd habitus ille ſit lumen quoddam intellectuale acceptum & derivatum ab objectis: objecta autem ſenſibilia in ſe actu non habent vim producendi habitum intelligibilem, quouſque mediantibus ſpeciebus abſtractis fiant actu intelligibilia, & ſic ab illis educi poſſit virtus quæ eſt lumen intelligibile tenens ſe ex parte intellectûs. 16.

Secunda ratio D. Thomæ ad hanc formam reducitur. Chriſto non ſolùm ſunt tribuendæ omnes ſcientiæ, ſed etiam quælibet illarum ſecundùm proprium & connaturalem modum habendi illam; ſic enim non ſolùm eſt perfectus per diverſas ſcientias atque perfectiones, verùm etiam & diverſis modis. Sicut ergo Chriſtus habuit ſcientiam beatam, ſecundùm proprium modum illius, ſcilicet permanenter, & non tantùm tranſeunter, ut aliqui in via habuerunt; & ſicut habuit ſcientiam per ſe infuſam ſecundùm modum proprium illius, ſcilicet per infuſionem: ita ſcientiam humanam, ſeu naturâ ſuâ acquiſibilem, habere debuit modo humano, ſcilicet per acquiſitionem, non verò eam ſolùm per infuſionem à Deo recipere. 17.

Addo quod, cùm Chriſtus ad paupertatem noſtram ultro ac volens ſe demiſerit, omnia quoque nobis connaturalia, quæ ſtatum ejus non dedecerent, admiſit: Sed connaturalis homini acquirendæ ſcientiæ naturalis modus, eſt per actus proprios, & per abſtractionem ſpecierum à phantaſmatibus, eam ſibi comparare: Ergo Chriſtus hoc etiam modo ſcientias per ſe acquiſibiles ſibi comparavit, atque ita verè in eis profecit, quod voluiſſe S. Lucam, cùm dixit Chriſtum profeciſſe ſapientiâ & ætate, docet S. Ambroſius lib. de Incarnationis Dominicæ Sacramento cap. 7. his verbis: *Quomodo proficiebat ſapientia Dei? doceat te ordo verborum. Profectus ætatis, & profectus ſapientiæ, ſed humanæ eſt. Ideò ætatem ante præmiſit* (ſic enim ipſe legit. *Jeſus proficiebat ætate & ſapientiâ*, non ut cum Hieronymo Vulgata vertit, *ſapientiâ & ætate*) *ut ſecundùm hominem crederes dictum; ætas enim non divinitatis, ſed corporis eſt: ergo ſi proficiebat ætate hominis, proficiebat ſapientiâ hominis.* Idem ſentit S. Thomas hîc art. 2. ad 1. ubi ſic habet: *Tam ſcientia infuſa animæ Chriſti, quàm ſcientia beata fuit effectus agentis infinitæ virtutis, qui poteſt ſimul totum operari, & ita in neutra ſcientia Chriſtus profecit, ſed à principio eam perfectam habuit. Sed ſcientia acquiſita cauſatur ab intellectu agente, qui non ſimul totum operatur, ſed ſucceſſivè. Et ideò* 18.

ſecundùm

ſecundùm hanc ſcientiam Chriſtus non à principio ſcivit omnia, ſed paulatim, & poſt aliquod tempus, ſcilicet in perfectæ ætate. Quod patet ex hoc quod Evangeliſta ſimul dicit eum profeciſſe ſcientiâ & ætate.

Eandem explicationem innuit Auguſtinus lib. 3. contra Maximin. cap. 23. his verbis: *Legimus quidem quod Jeſus proficiebat ætate & ſapientiâ, & gratia Dei erat in illo: Secundùm formam hominis, quam pro nobis accepit ex nobis, non ſecundùm formam Dei, in qua non alienum arbitratus eſt, eſſe æqualem Deo. Veruntamen etiam in ipſa forma hominis legimus eum ætate & ſapientiâ profeciſſe; non tamen, ut ex non bono bonus fieret credendo meruiſſe.* Beda etiam, citatus à Gloſſa in eundem Lucæ 2. locum, ſic ait: *Sicut eſt carnis ætate proficere, ſic eſt animæ rationalis ſapientiâ & gratiâ proficere. Non quòd hoc eguerit ſuſceptor Deus, præſertim cùm ſuprà plenus fuiſſe ſapientiâ deſcribitur; ſed quia hoc pro remedio noſtræ ſalutis ſuſcipere elegit, ut cùm caro & anima rationalis à Deo ſuſcipitur, utraque pariter ſalvetur.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

19. CONtra præcedentem concluſionem plures ſolent fieri inſtantiæ, quas breviter hîc proponemus ac diluemus. In primis objicitur: Primo parenti à principio infuſæ fuerunt per accidens ſcientiæ omnes naturales, quia fuit doctor humani generis, ut docet S. Thomas 1. part. quæſt. 94. art. 3. & probat duplici ratione, quam *Diſp. 1. art. 2.* in Tractatu de homine & variis ſtatibus naturæ humanæ, expoſuimus: Sed etiam Chriſtus Dominus fuit doctor & præceptor totius generis humani, dicitur enim Iſaïæ 30. *Et non faciet avolare à te doctorem tuum, & erunt oculi tui videntes præceptorem tuum.* Et cap. 55. *Ecce teſtem populis dedi eum, ac præceptorem Gentibus:* Ergo etiam Chriſto fuerunt infuſæ per accidens omnes ſcientiæ naturales.

20. Secundò, Chriſtum nulla decuit ignorantia, aut privatio ſcientiæ naturaliter debitæ, etiam pro breviſſimo tempore: At ſi ab initio conceptionis, non habuiſſet ſcientias omnes naturales per infuſionem à Deo, ſed eas paulatim propriis actibus ſibi comparaſſet, habuiſſet per aliquod tempus imperfectionem ignorantiæ in ipſa naturali ſcientia, & privationem illius: Ergo idem quod priùs.

21. Tertiò, Decebat Chriſtum ſemper fuiſſe plenum ſcientiâ, juxta illud Joan. 1. *Vidimus gloriam ejus quaſi unigeniti à Patre, plenum gratiæ & veritatis:* At ſi non habuiſſet per infuſionem in primo inſtanti ſuæ conceptionis, ſcientias omnes naturales per accidens infuſas, non ſemper fuiſſet plenus ſciẽtiâ & veritate: Ergo illas hoc modo recepit à Deo, non verò propriis actibus acquiſivit.

22. Quartò, Chriſtus Dominus per ſcientiam naturalem cognoſcebat ſubſtantias ſeparatas, & ſubſtantiam animæ ſuæ, eo modo quo anima ſeparata ſeipſam cognoſcit: At hæc non potuit cognoſcere per ſpecies à phantaſmatibus abſtractas, cùm ſpecies illæ, utpote per ſenſus acceptæ, non habeant vim repræſentandi perfectè ſubſtantiam ullam ſpiritualem, & incorpoream: Ergo illa cognovit per ſpecies infuſas à Deo. Quod ſi habuit ſpecies infuſas reſpectu ſubſtantiarum immaterialium, cur non etiam reſpectu rerum materialium? De utriſque enim videtur eſſe eadem ratio.

A Quintò, Si ſcientia naturalis Chriſti, non fuit ei per accidens infuſa, ſed propriis actibus, ſeu miniſterio ſenſuum, & per abſtractionem intellectûs agentis à phantaſmatibus acquiſita, fuit valde diminuta & imperfecta, & inferior ad ſcientiam Adami: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela probatur: Plura ſunt objecta naturalia quæ à ſenſibus hominum ſunt remotiſſima, ut omnes ſpecies piſcium qui ſunt in profundo maris, omnia quæ generantur intra viſcera terræ, vel quæ in aëre fiunt intra vel extra nubes, omnes ſtellæ cœli, & ſimilia: quomodo ergo illa fuerunt ſenſibus Chriſti objecta, ut proprias eorum ſpecies & cognitionem hauriret? Nam quod miniſterio Angelorum non fuerint adducta ſenſibiliter ad Chriſtum, vel Chriſtus ad illa, manifeſtum videtur; quomodo enim omnes ſtellæ cœli, omnes piſces maris, omnia terræ metalla, ad Chriſtum potuerunt adduci, & ei repræſentari? Vel quomodo ipſe Chriſtus ad omnia profunda maris & terræ, & ad cœli immenſitatem, miniſterio Angelorum adduci potuit, ut illa omnia objecta perluſtraret, & illorum ſpecies per ſenſus hauriret? Hæc ſanè videntur fictitia, & miraculis ſuperfluis plena. Ergo ſi ſcientia naturalis Chriſti non fuit ei per accidens infuſa, ſed per ſpecies miniſterio ſenſuum acceptas comparata, fuit valde imperfecta & limitata, nec ſe extendit ad omnia individua & objecta naturalia quæ in rerum natura exiſtunt. 23.

C Sextò, Non decuit Chriſtum acquirere ſcientiam per diſciplinam ab alio homine, ſive Angelo docente: Ergo neque ab ipſis rebus ſpecies abſtrahendo, quia ſic addiſceret à rebus, & penderet ab illis, ut diſcipulus à magiſtro. 24.

Septimò, Chriſtus habuit virtutes morales per accidens infuſas à Deo in primo inſtanti conceptionis, ut ſuprà docuimus: Ergo idem dicendum eſt de virtutibus intellectualibus, præſertim de ipſo habitu ſcientiæ naturalis. Conſequentia videtur legitima, tum ex paritate rationis; tum etiam quia carentia ſcientiarum naturalium ad tempus, non minùs videtur derogare perfectioni animæ Chriſti, quàm carentia virtutum moralium. 25. *Diſp. 12. art. 4.*

D Deniq; Si Chriſtus propriis actibus ſibi debuerit comparare ſcientiam per ſe acquiſibilem, maximè quia aliàs inde ſequeretur quod intellectus agens eſſet fruſtra in ejus anima, eò quòd careret propriâ operatione, quæ eſt abſtrahere ſpecies intelligibiles à phantaſmatibus, ut diſcurrit Divus Thomas hîc art. 2. & ſuprà quæſt. 9. art. 4. Sed hæc ratio non videtur efficax: Ergo ruit præcipuum fundamentum noſtræ ſententiæ. Minor probatur: Tum quia intellectus agens fuit in Adamo, & in Beatis remanet, & tamen non fruſtra, licèt non abſtrahat ſpecies à phantaſmatibus; ſicut etiam nutritiva non eſt fruſtra in Beatis, licèt non reducatur in actum. Tum etiam, quia officium intellectûs agentis non eſt ſolùm abſtrahere ſpecies à phantaſmatibus, ſed etiam illuſtrare principia, ut illis utatur intellectus; & ita licèt non ſervierit in Chriſto pro primo officio abſtrahendi ſpecies à phantaſmatibus, potuit ſervire pro ſecundo, nimirum pro illuſtratione principiorum. 26.

E Hæc ſunt præcipua adverſæ ſententiæ fundamenta, quæ (ut conſideranti patebit) ſolùm probant Chriſtum per ſcientiam aliquam infuſam, res omnes naturales à principio conceptionis cognoviſſe; unde non militant contra noſtram ſententiam, quæ id non negat, ſed duplicem in Chriſto ſcientiam infuſam admittit; unam naturalem, per quam objecta naturalia per ſpecies à Deo 27.

infusas, modo angelico cognoscit; aliam supernaturalem, quâ non solùm res naturales, sed etiam entia supernaturalia, cogitationes cordium, futura contingentia, & mysteria gratiæ, ipsumque ineffabile Trinitatis mysterium, extra verbum contemplatur, ut disputatione præcedenti fusè declaravimus. Addimus tamen, præter duplicem illam scientiam infusam, admittendam esse in Christo aliam scientiam naturalem, quam per actus proprios, seu per abstractionem specierum à phantasmatibus acquisivit; tum ne intellectus agens frustra in eo ponatur, tum etiam ut objecta naturalia cognoscat omnibus modis quibus cognoscibilia sunt, omnisque potentialitas tum naturalis tum obedientialis animæ ejus expleatur, ut suprà ostensum est. Unde

28. Ad primum dicendum primò, Christum non minùs quàm Adamum à primo conceptionis momento res omnes naturales per scientiam infusam cognovisse, subindeque illi non fuisse in scientia vel modo cognoscendi objecta naturalia inferiorem; sed præter infusam rerum omnium naturalium notitiam, quam à principio conceptionis habuit, aliam successu temporis per experientiam, & abstractionem specierum à phantasmatibus sibi comparasse. Sed abstrahendo à tali sententia.

29. Secundò respondeo, conveniens fuisse quod scientiæ omnes per se acquisibiles infunderentur Adamo, non verò Christo, ob triplicem rationem. In primis enim, cùm Adam fuerit conditus à Deo in ætate perfecta, ut caput & doctor generis humani, atque omnium rerum dominus, conveniens fuit ut statim haberet illas scientias, quæ in homine illius ætatis essent necessariæ ad illa munia exercenda: Christus autem, licèt sit caput & doctor totius Ecclesiæ, atque omnium dominus; quia tamen genitus fuit in ætate infantili, ita ut non statim ut vir perfectus in hoc mundo conversaretur, non opus fuit ut scientiam suâpte naturâ acquisibilem, per infusionem ab initio reciperet, sed paulatim ut cæteri homines per sensus eam sibi comparare debuit.

30. Secundò, Adam datus est doctor toti generi humano in naturalibus, & ideò oportuit quod à principio suæ productionis haberet omnes scientias naturales, sicut & quod statim esset perfectus homo, quantùm ad corporis quantitatem & dispositionem: At Christus datus fuit doctor mysteriorum gratiæ, non rerum naturalium; dicit enim Apostolus 1. Corinth. 15. *Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cœlo cœlestis*, & ipsa veritas ait Joan. 3. *Qui de terra est, de terra loquitur; qui de cœlo venit, super omnes est, & quod vidit, & audivit, hoc testatur:* & ideò oportuit ut Christus statim haberet scientiam infusam mysteriorum gratiæ, non verò scientiam per se acquisibilem rerum naturalium, sicut neque perfectam corporis quantitatem.

31. Tertiò, Adamus visione beatificâ carebat, & mox à creatione privandus erat scientiâ per se infusâ; unde conveniens fuit, ut statim ab initio naturalem scientiam infusam per accidens reciperet, non modò juxta mensuram proportionatam ætati in qua à Deo conditus est, sed etiam quantùm ferebat necessitas, quâ & ipse & omnes ejus posteri laborassent, nisi eo Dei beneficio liberaliter fuisset præventus. At in Christo nulla talis viguit necessitas, & affulgens ei scientia infusa atque beata, abundè supplere potuit omnem usum scientiæ naturalis infusæ per accidens.

32. Ad secundum, concessa Majori, nego Minorem, Tum quia Christus ab initio conceptionis per scientiam per se infusam omnia objecta naturalia cognovit, ut disp. præcedenti art. 2. ostensum est. Tum etiam, quia carentia scientiæ per se acquisibilis pro aliquo tempore, in Christo non erat ignorantia privativa, sed negativa; quia pro eo tempore non erat ei debita illa scientia, suppositâ assumptione naturæ in statu infantili; sicut nec erat imperfectio quod in ætate infantili careret loquelâ, quia permittebat agere naturæ quod cujusque statûs proprium est; & sicut, in sententia Suaris, caruit ab initio experimentali cognitione, & tamen talis carentia non erat ignorantia privativa, sed negativa tantùm.

33. Ad tertium dicendum, Christum semper fuisse plenum scientiâ beatâ, & infusâ, at non scientiâ acquisitâ, ob rationes probando conclusionem adductas; unde D. Thomas hîc art. 2. ad 3. ait quod *secundùm hanc scientiam Christus à principio non scivit omnia, sed paulatim & post aliquod tempus, scilicet in perfecta ætate: quod patet ex hoc quod Evangelista simul dicit eum profeciſſe scientiâ & ætate.*

34. Ad quartum, nego Majorem, licèt enim Christus per scientiam per se infusam subſtantias separatas, & subſtantiam animæ suæ cognosceret, non tamen per scientiam per se acquisitam, ut docet S. Thomas hîc art. 1. ad 3. his verbis: *Secundùm istam scientiam anima Christi non simpliciter cognovit omnia, sed illa omnia quæ per lumen intellectûs agentis sunt cognoscibilia: unde per hanc scientiam non cognovit essentiam subſtantiarum separatarum, nec etiam singularia præterita, præsentia, & futura, quæ tamen cognovit per scientiam inditam.*

35. Ad quintum, nego sequelam Majoris, ad cujus probationem dicendum quod quamvis Christus non habuerit species omnium objectorum naturalium, ejus tamen scientia acquisita non fuit imperfecta & diminuta, ac scientiæ Adami inferior, quia per species acquisitas immediatè ab aliquibus sensibilibus, efficaciter potuit formare, & colligere alias, propter excellentissimam vim ingenij in quo excedit omnes homines, & ipsum etiam Adamum. Unde S. Thomas hîc art. 1. ad 2. ait, *Quod licèt non fuerint Christi sensibus subjecta omnia sensibilia, fuerunt tamen subjecta sensibus ejus aliqua sensibilia, ex quibus propter excellentissimam vim rationis ejus potuit in aliorum notitiam devenire.*

36. Addo quod, ut Christus ab objectis hauriret species quæ magis necessariæ erant ad formandas scientias, potuit uti ministerio Angelorum, ut sibi adducerent ad sensus illa objecta quæ judicabat esse magis convenientia ad accipiendas species pro perfectione scientiarum, ut docet Cajetanus hîc articulo primo. Nec est miraculum sine fundamento: nam sicut corpori ministraverunt Angeli, adducendo cibos in deserto; & sicut Angelorum ministerio, primo homini adducta sunt omnia animalia, ut ipsis nomina imponeret: ita animæ Christi Angeli ministrare potuerunt, non quidem adducendo omnia sensibilia, sed ea quæ Christus judicavit expedire, ut haberet scientiam perfectam, & Adami scientiæ non inferiorem.

37. Ad sextum, concesso Antecedente, nego Consequentiam, nobilius enim est accipere scientiam à sensibilibus, quàm ab homine docente; cujus optimam rationem assignat S. Thomas hîc art. 3. ad 2. his verbis: *Ille qui addiscit ab homine, non accipit immediatè scientiam à speciebus intelligibilibus quæ sunt in mente ipsius, sed mediantibus*

vocibus ſenſibilibus tanquam ſignis, intelligibilium conceptionum: ſicut autem voces ab homine formatæ, ſunt ſigna intellectualis ſcientiæ ipſius; ita creaturæ à Deo conditæ, ſunt ſigna ſapientiæ ejus. Vnde dicitur Eccleſ. 1. quod Deus effudit ſapientiam ſuper omnia opera ſua. Sicut igitur dignius eſt doceri à Deo, quàm ab homine, ita dignius eſt accipere ſcientiam per ſenſibiles creaturas, quàm per hominis doctrinam. Addo quod, licèt Chriſtus hauriret ſpecies à rebus, non tamen propriè addiſcebat ab illis, quia acquirendo ſpecies à rebus, ipſe ſe dirigebat, & ordinabat ſpecies quas accipiebat, ut rectè obſervat Joannes à S. Thoma hîc diſp. 11. art. 3. in ſolutione objectorum contra ſecundam difficultatem.

38. Ad ſeptimum, conceſſo Antecedente; nego conſequentiam, & paritatem, ob duplicem rationem diſcriminis quæ inter ſcientias & virtutes morales reperitur, ut ſuprà diſp. 12. art. 4. §. 2. declaravimus.

39. Ad ultimum, conceſſa Majori, nego Minorem, ad cujus primam probationem dicendum quod non ſemper ex carentia propriæ operationis alicujus potentiæ, rectè deducitur eam eſſe fruſtra in ſuo ſubjecto, ut patet in inſtantiis adductis in argumento, ſed ex carentia operationis pro ſtatu & tempore quo debetur: in Adamo autem pro ſtatu primæ creationis in quo creatus eſt perfectus, tam ſecundùm animam, quàm ſecundùm corpus, non erat debitum habendi hunc actum intellectûs agentis quo creſcit & perficitur intellectus in ſcientia, nimirum abſtractionem ſpecierum à phantaſmatibus; unde licèt tali operatione caruerit, non fuit in eo fruſtra intellectus agens. Quâ etiam ratione in Beatis, quia non ſunt in ſtatu acquirendi ſcientiam, non eſt fruſtra intellectus agens, ſicut neque augmentativa & nutritiva facultas, licèt careant illis actibus quos hîc habuerunt, & in illo ſtatu non debentur.

Ad ſecundam probationem reſpondetur quod licèt officium intellectûs agentis non ſolùm ſit abſtrahere ſpecies, ſed illuſtrare principia; quia tamen abſtractio ſpecierum à phantaſmatibus eſt prima & principalior ejus operatio, rectè infert S. Thomas, quod ille eſſet fruſtra in Chriſto, ſi eâ careret, quamvis haberet aliam operationem ſecundariam: etenim potentiæ ſicut & habitus ponuntur propter primariam & principalem operationem, ad quam per ſe primò ordinantur, quâ deficiente, ponuntur fruſtra. Unde idem S. Doctor ſuprà quæſt. 7. art. 4. docet in anima Chriſti non fuiſſe virtutem ſpei, quia non potuit in illo habere actum ad quem per ſe primò ordinatur: nam à principio habuit beatitudinem animæ, ad quam ſperandam ponitur principaliter virtus ſpei.

§. III.

Corollarium notatu dignum.

40. EX dictis colligitur, triplicem eſſe modum intelligendi in anima Chriſti, omnino diverſum, triplici ejus ſcientiæ correſpondentem: nempe modum intelligendi per eſſentiam divinam gerentem vices ſpeciei intelligibilis, qui competit ſcientiæ beatæ: modum cognoſcendi per ſpecies à Deo inditas, qui convenit ſcientiæ infuſæ; & denique modum intelligendi per ſpecies à phantaſmatibus abſtractas, qui proprius eſt ſcientiæ acquiſitæ. Primus intelligendi modus eſt divinus, cùm Deo proprium, ſit omnia per ſuam eſſentiam ut ſpeciem intelligibilem cognoſcere. Secundus, angelicus; cùm Angeli non intelligant per ſpecies à rebus acceptas, ſed immediatè à Deo inditas. Tertius eſt humanus, idcircò enim anima rationalis unitur humano corpori, ut ex unione ad illud ſortiatur modum intelligendi per ſpecies acquiſitas, & per converſionem ad phantaſmata, ut docet S. Doctor 1. parte quæſt. 89. art. 1.

41. Quærit D. Thomas hîc art. 4. utrum Chriſtus aliquid acceperit ſeu didicerit ab Angelis? Et reſpondet negativè: quia (inquit) anima humana, utpote media inter ſubſtantias ſpirituales & res corporeas, duobus modis nata eſt perfici, ſcilicet vel per ſcientiam acquiſitam acceptam ex rebus ſenſibilibus, vel per ſcientiam inditam ſeu impreſſam ab agente ſuperiori: At Chriſti anima neutram ſcientiam habuit dependenter ab Angelis; non quidem acquiſitam, quia illam habuit per ſolum lumen intellectûs agentis; neque inditam, quia hanc immediatè accepit à Deo, ſicut enim ſupra communem modum creaturæ, anima illa unita eſt Verbo in unitate perſonæ, ita ſupra communem modum hominum, immediatè ab ipſo Verbo repleta eſt ſcientiâ & gratiâ: Ergo &c.

42. Dices, Si Chriſtus nihil didicit ab Angelis, quomodo intelligi & explicari debet id quod dicitur Lucæ 22. ipſum confortatum fuiſſe ab Angelo, inſtante paſſione ſuâ? Talis enim confortatio non videtur aliter fieri potuiſſe, quàm proponendo ipſi rationes quæ dolorem ejus lenire poſſent, quod eſt Chriſtum fuiſſe edoctum & illuminatum ab Angelo.

Reſpondeo ex D. Thoma in 3. diſt. 14. quæſt. 1. art. 3. quæſtiunc. 6. ad 2. quod Chriſtus non fuit confortatus ab Angelo, per inſtructionem, vel illuminationem, ſed quaſi per ſocietatem & compaſſionem, eoque modo quo ex præſentia & colloquio amicorum & familiarium homo naturaliter confortatur in triſtitiis & afflictionibus: unde Pſalmo 68. Propheta in perſona Chriſti conqueritur, quod nullum inveniat amicum qui ſibi condoleat & compatiatur: *Et ſuſtinui qui ſimul contriſtaretur, & non fuit; conſolantem me quæſivi, & non inveni.* Ipſa ergo ſimultas & ſocietas Angeli compatientis, & eandem triſtitiam oſtendentis, fuit genus quoddam confortationis & ſolatij.

Deinde, cùm revera corpus Chriſti eſſet fatigatum & debilitatum, ac ſanguine madens, Angelus confortavit ipſum, vel ſanguinem abluendo, vel aliquo ſenſibili modo fovendo corpus, ut aſſerit Cajetanus hîc in commentario articuli 4. eſtque valde rationi conſonum; nam licèt Chriſtus per ſeipſum hoc facere poſſet, ad oſtendendam tamen veritatem carnis, voluit externo miniſterio uti, ſicut etiam à Matre nutriri, geſtari, & involvi.

Addunt aliqui, Angelum confortaſſe Chriſtum, proponendo ei rationes quibus mitigari poſſet ejus triſtitia, cujuſmodi ſunt illæ quæ habentur Iſaïæ 53. *Si poſuerit pro peccato animam ſuam, videbit ſemen longævum, & voluntas Domini in manu ejus dirigetur. Pro eo quod laboravit anima ejus, videbit & ſaturabitur,* &c. Non quòd Chriſtus has rationes ignoraret, aut illas per ſe conſiderare non poſſet, aut non conſideraret; ſed quia ita per rationem ſuperiorem illas conſiderabat, ut nullum inde ſolatium, in portionem infetiorem derivari permitteret, ut eleganter declarat D. Bernardus ſerm. 1. de S. Andrea.

DISPVTATIO XIX.

De potentia animæ Christi.

Ad quæstionem 13. D. Thomæ.

POstquam egit S. Doctor de gratia atque scientia animæ Christi, à quæst. 7. usque ad 12. tractat quæst 13. de alia perfectione ipsius, scilicet de potentia seu virtute activa quam habuit, præsertim quoad supernaturales actiones, de qua etiam nos articulis sequentibus disseremus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Varij errores circa potentiam Christi referuntur ac refelluntur.

1. CIrca potentiam Christi varia fuerunt Judæorum, Ethnicorum, & Hæreticorum deliria. In primis enim quidam Judæi & Ethnici, Christi miracula supernaturaliter edita, retulerunt ad magicam pronunciationem nominis Dei, ut referunt Epiphanius hæresi 30. Ludovicus Vives lib. 3. de verit. fidei cap. 11. & Arnobius lib. 1. num. 27. ubi Ethnicos de Christo sic loquentes inducit: *Magus fuit, clandestinis artibus omnia illa perfecit: Ægyptiorum ex aditis, Angelorum potentium nomina, & remotas furatus est disciplinas.* Quasi verò Dæmones & artes magicæ possint mortuos semiputridos & fœtentes, ut Lazarum, repente suscitare, & cæcos à nativitate illuminare, aliaque similia patrare miracula. Addo quod, nulla major virtus hucusque Christi miraculis se opposuit, cùm tamen Deus soleat, & ad ejus providentiam pertineat, falsa miracula cùm fiunt, veris refutare ac vincere, ut patet in Magis Pharaonis superatis à Moyse, Exodi 7. & 8. Efficax etiam ad hanc calumniam confutandam argumentum desumi potest, ex eo quod magia per Christi doctrinam passa excidium, non possit fingi ab eo adhibita ad edenda opera extraordinaria & miraculosa quæ fecit.

2. Secundò nefarij quidam Apostatæ, ut testatur Michaël Medina, lib. 2. de recta fide in Deum cap. 7. Christi miracula tribuerunt corporis ejus temperamento, quod optimum fuisse dicebant, & ad pondus, sive ad justitiam, ratione cujus poterat virtute naturali super aquas incedere, & in quovis elemento se collocare, claudos erigere, leprosos mundare, cæcos illuminare, & omnibus rebus imperare: nam sicut homo (inquiebant) imperat cæteris animalibus, eò quòd illis præstet temperamenti bonitate; sic quia Christus omnibus rebus præstitit temperamenti perfectione, potuit illis omnibus imperare & dominari, subindeque vera miracula edere.

3. Verùm hic error, merum delirium ac dementia est: quomodo enim potuit Christus vi temperamenti imperare Dæmonibus, qui puri spiritus sunt, & quibus ratione temperamenti non præcellebat? Quâ etiam ratione potuit corpus grave sistere super aquas leviores humano corpore, quantumvis optimè temperato? Quomodo tandem vi ejusdem temperamenti potuit ægrotos etiam absentes (ut Reguli filium, & Centurionis servum) confestim sanare, & quod mirabilius est, solo imperio mortuos suscitare, absentia cognoscere, futura libera prædicere, & cordis secreta revelare?

4. Ab hac dementia parùm distat error stolidus Avicennæ, miracula Christi tribuentis virtuti & efficaciæ imaginationis: imaginatio enim æquè impotens est ad illa præstanda, quàm temperamenti bonitas & perfectio, ut de se manifestum est.

5. Tertiò non minùs delirabant hæretici illi, quos Lucas Tudensis lib. 3. contra Albigenses cap. 2. affirmasse refert, Christi miracula quæ Evangelistæ referunt, fuisse duntaxat mystica: verbi gratiâ dictum esse, Christum illuminasse cæcos, quia spiritualem cæcitatem depulit, & mortuos suscitasse, quia vitam spiritualem restituit. Hoc enim est manifesta dementia, cùm Evangelium tam clarè prodat edita esse à Christo eximia opera, non mysticè tantùm, sed etiam reipsa, ut sonant verba. Fateor tamen, externa Christi opera, & mirabiles ægrorum curationes, fuisse signa & figuras internarum curationum animæ, ut rectè observarunt Athanasius homil. 9. in illud, *Ite in castellum*, Origenes homil. 6. in Isaïam, & Augustinus sermone 44. de verbis Domini, his verbis: *Dominus noster Jesus Christus, ea quæ faciebat corporaliter, etiam spiritualiter volebat intelligi: neque enim tantùm miracula propter miracula faciebat; sed ut illa quæ faciebat, mira essent videntibus, vera essent intelligentibus.* Ex quo idem S. Doctor Tract. 44. in Joan. infert opera miraculosa Christi Domini, non solùm fuisse opera, sed etiam quodammodo verba, quia erant signa invisibilium sanationum, & symbola mirabilium intelligibilium. Verba ejus sunt: *Ea quæ fecit Dominus noster Jesus Christus stupenda atque miranda, & opera, & verba sunt: opera, quia facta sunt: verba, quia signa sunt.*

6. Demum Hæretici quidam, qui ex Lutheranorum grege, sæculo præcedenti orti sunt, & nomine desumpto à sua hæresi, *Vbiquistæ* appellati, affirmarunt animam Christi, & totam ejus humanitatem, taliter esse Verbo unitam, ut esset ubique, sicut ipsa divinitas, & similiter æterna, ac omnipotens; unde existimarunt, potentiam exequentem animæ Christi, non esse quid creatum, sed ipsam Dei omnipotentiam, formaliter communicatam Christo ut homini; ita ut Christus, non modò ut Deus, sed etiam ut homo, sit omnipotens.

7. Hic error in primis manifestè repugnat variis Scripturæ locis, quibus asseritur, Christum non fuisse ubique, sed de uno in alium locum transmigrasse. Joan. 11. *Gaudeo propter vos, ut credatis, quoniam non eram ibi.* Quæ verba expendens Andreas Cretensis, oratione in quatriduanum Lazarum, ita disserit: *Non erat ibi, quippe secundùm id quod extrinsecùs apparebat, non aderat. Corpus enim, quod trifariam dimetimur, naturâ hoc habet, ut circumscribatur, & de loco in locum motionem capiat; hujusmodi enim illius est natura.* Similiter Chrysologus serm. 63. qui est de suscitatione Lazari, de iisdem Christi verbis agens, subdit: *Et erat locus, ubi non erat Christus? Et quomodo non erat ibi, unde mortuum Lazarum Discipulis nuntiabat? Fratres, erat ibi Christus Deus; sed ibi non erat homo Christus.* Item eodem cap. 11. Joannis versu 21. Martha ait ad Christum: *Domine si fuisses hic,*

frater meus non fuiſſet mortuus. De quibus verbis agens Chryſoſtomus, oratione in quatriduanum Lazarum, hæc ſcribit: *Infirma es ô mulier. Neſcit modò mulier, Chriſtum etiam corpora minimè præſentem, divinitatis adeſſe potentiâ. Sed præſentiâ corporis vim Præceptoris metitur.* Ergo ex Scriptura & Patribus, Chriſtus dum in terris degeret, corporali præſentiâ, non erat ubique, ſicut Ubiquiſtæ aſſerebant.

8. Quod verò Chriſti humanitas ex unione ad Verbum non fuerit facta omnipotens, ut illi etiam affirmabant, hoc diſcurſu Theologico convincitur. Solus Deus omnipotens eſſe poteſt: Sed Chriſti humanitas Verbo hypoſtaticè unita, ita diſtincta à divinitate permanſit, ut Dea effecta non fuerit: Ergo ex vi talis unionis, nec eſt, nec dici poteſt omnipotens ſimpliciter. Minor eſt de fide, Major verò oſtenditur primò ratione D. Thomæ, hîc art. 1. Cùm unumquodque agat, ſecundùm quòd eſt in actu, & in actu conſtituatur per formam, quæ vel ſit natura rei, vel naturam conſtituat, & omnipotentia divina ſit potentia quâ Deus res ad extra producit, eſt proprietas conſequens naturam divinam: Sed proprietas naturam aliquam conſequens, convenire nequit niſi illi cui convenit talis natura: Ergo omnipotentia ſimpliciter, ſolùm ei poteſt convenire, cui convenit eſſe Deum, & conſequenter ſolus Deus eſt omnipotens.

9. Secundò, Omnipotentia habet pro termino vel objecto id quod contradictionem non implicat, ut docet D. Thomas 1. part. quæſt. 25. art. 3. cùm autem terminus potentiæ factivæ debeat contineri in ſubjecto eminenter, vel formaliter, ſolus ille omnipotens eſſe poteſt, in quo omne quod non implicat fieri, aliquo ex his modis continetur: Sed ſoli Deo poteſt hujuſmodi continentia competere, cùm ipſe ſolus habeat eſſe illimitatum, & infinitum: Ergo ſoli Deo convenit omnipotentia ſimpliciter.

10. Tertiò, De ratione omnipotentis ſimpliciter eſt independentia ab alio agente priori, & carentia ſubordinationis in agendo: Sed ſolus Deus poteſt hujuſmodi independentiâ & carentiâ ſubordinationis gaudere, cùm omne quod Deus non eſt, à Deo in agendo ut à prima cauſa dependeat, ſicut dependet in eſſendo: Ergo ſolus Deus poteſt eſſe omnipotens.

11. Denique, Ab omnipotente ſimpliciter dependet in fieri & conſervari omne ens creatum exiſtens: Sed à ſolo Deo poteſt omne ens creatum dependere in fieri & conſervari, cùm nullum ſit ens creatum, quod ſaltem in primo fieri poſſit dependere à ſeipſo: Ergo ſoli Deo convenit eſſe omnipotentem ſimpliciter.

12. Nec obſtant verba illa Matthæi ultimo: *Data eſt mihi omnis poteſtas in cœlo & in terra*, quæ de Chriſto ut homine intelligunt plures ex Sanctis Patribus, quos refert S. Thomas in catena aurea. Nam idem S. Doctor ſuper hunc locum Matthæi, & in 3. diſt. 14. quæſt. unicâ art. 4. ad 1. docet hæc verba dupliciter poſſe exponi: Primò de Chriſto ſecundùm divinitatem, cui data eſt omnipotentia, ſicut data eſt illi eſſentia divina, per generationem æternam. Secundò de Chriſto quatenus homine, non quia humanitati ſumptæ in abſtracto conveniat omnis potentia, ſed humanitati in concreto, ratione ſuppoſiti terminantis humanitatem; quia ſcilicet per gratiam unionis in tempore factum eſt, ut Verbum quod in ſeipſo ab æterno erat omnipotens, cum omnipotentia uniretur humanitati, & eſſe omnipotentem prædicaretur de Chriſto.

Alij hæc verba intelligunt de omni poteſtate ſpirituali ad ſalutem hominum ordinata, quæ Chriſto convenit ſecundùm humanitatem, & dicitur data ſpecialiter poſt reſurrectionem, quia tunc ſpecialiter innotuit, nam in Scriptura dicitur aliquid fieri, quando innoteſcit, juxta illud Pſalm. 2. *Ego hodie genui te*, quod dictum eſt de Chriſto ab inferis reſurgenti, quia per reſurrectionem manifeſtata eſt æterna generatio Verbi terminantis humanitatem.

13. Eodem modo intelligi debent hæc verba Chriſti Matth. 11. *Omnia mihi tradita ſunt à Patre meo:* nam per ly *omnia*, vel intelligenda eſt ſalus omnium fidelium, quæ Chriſto ut homini à Patre commiſſa eſt, ut interpretatur Theodoretus. Vel, ut alij exponunt, Chriſtus his verbis ſolùm ſignificare volebat, quod ei, inquantum Deo, contulit omnia Pater æternus, quia genuit eum omnipotentem, ſicut ipſe Pater eſt omnipotens.

14. Denique hæc & ſimilia loca intelligi & explicari poſſunt, de morali quadam communicatione divinæ omnipotentiæ, quæ Chriſto ut homini, ratione unionis hypoſtaticæ facta eſt: quamvis enim nullam potentiam phyſicam, operum omnium ſupernaturalium principiativam, Chriſti humanitati tribuamus, in ea tamen agnoſcimus moralem quandam potentiam, omnium miraculorum patrativam, ſitam in poteſtate ad libitum exercendi opera ſupernaturalia, per Dei omnipotentiam ſibi ad id aſſiſtentem, ſemperque paratam exequi quod Chriſtus optaret. Neque enim, ut aliis ſanctis poteſtas miraculorum tranſeunter quandoque conceditur, in Chriſto tranſeunter tantùm extitit; ſed (ut art. ſequenti §. 3. oſtendemus) Chriſto hæc poteſtas naturâ ſuâ tranſiens, ad modum habitûs inerat, & permanenter; ideòque ſemper Deus paratus erat ad Chriſti nutum exequi omnia miracula quæ conſentaneè ad finem Incarnationis facere cupiebat. Undè Joan. 11. Chriſtus mox Lazarum ſuſcitaturus, ita Patrem alloquitur: *Ego autem ſciebam, quia ſemper me audis.* Et Matth. 9. *Vt autem ſciatis quia Filius hominis habet poteſtatem in terra dimittendi peccata, tunc ait paralytico: ſurge, tolle lectum tuum, &c.* Hinc etiam Baſilius Seleuciæ orat. 33. in illa inſigni expreſſione miraculi multiplicatorum à Chriſto panum, ita rem manibus Chriſti tribuit, de quibus ait *efflоruiſſe panes inaratos, & abſque ruſticano ſudore partos, excluſo agro, areâ, molâ, clybano*, ut tamen ſtatim ſubdat, cauſam multiplicationis fuiſſe, *quia aderat creator, & præſto erat ad nutum humana Chriſti voluntatis Deus regens, & verbo virtutis ſuæ portans omnia.*

ARTICVLVS II.

An humanitas Chriſti, ſeu Chriſtus ut homo, inſtrumentaliter phyſicè, vel ſolùm moraliter, ad productionem gratiæ, & miraculorum, aliorumque effectuum ſupernaturalium concurrat?

15. SOlùm hîc eſt quæſtio de cauſalitate inſtrumentali, oſtendimus enim in Tractatu de gratia, contra Medinam & Cabreram, Chriſtum, *Diſp. 4. art. 1.*

inquantum hominem, non esse causam principalem gratiæ sanctificantis, sed illius productionem soli Deo ut causæ principali tribui posse. Certum est etiam & indubitatum apud Theologos, Christum ut hominem, esse causam saltem moralem gratiæ sanctificantis & miraculorum, aliorumque operum supernaturalium quę ad finem Incarnationis conducunt, cùm omnes illos effectus de condigno meruerit. Unde solùm difficultas est de concursu physico instrumentali, an illum habuerit Christi humanitas circa miracula & gratiam sanctificantem? Nam circa hoc variæ sunt Auctorum sententiæ. A

Prima negat Christum ut hominem esse causam physicam ullius gratiæ dependenter ab ejus meritis, etiam post ipsius conceptionem collatæ, idemque docet de operibus miraculosis, & aliis effectibus supernaturalibus, consequenter ad executionem Incarnationis à Deo factis. Ita ex antiquis Theologis Altisiodorensis, Albertus magnus, D. Bonaventura, & ex recentioribus Vazquez, ex Thomistis verò Melchior Cano. B

Secunda præcedenti extremè oppositа asserit humanitatem Christi non tantùm moraliter, sed etiam physicè, causare gratiam, operationes miraculosas, aliosque effectus supernaturales, non solùm productos post ejus Incarnationem, sed etiam ante illam, tempore antiquorum Patrum. Hanc sententiam non improbabilem reputat Medina, pro eaque refert Capreolum. C

Tertia distinctione utens circa humanitatem Christi, etiam consequenter ad executionem ipsius assumptionis consideratam, dicit quod quandiu fuit in terris, concurrit physicè instrumentaliter ad productionem gratiarum in illis quos Christus immediatè justificavit, quales fuerunt Magdalena, Matthæus, & alij; idemque docet de miraculis quæ per seipsum operatus est adhuc vivens vitâ mortali; negat tamen ipsum modò in cœlis existentem concurrere physicè, etiam instrumentaliter, ad effectus supernaturales qui fiunt in Ecclesia militante. Ita Andreas Vega lib. 7. in Trident. cap. 14. D

§. I.

Vera sententia sequentibus conclusionibus statuitur.

16. Dico primò: Humanitas Christi, sive Christus ut homo, fuit causa solùm moralis gratiæ ante executionem Incarnationis antiquis Patribus collatæ.

Hanc conclusionem omnino certam existimo, eamque hac ratione evidenti & planè demonstrativâ ostendo. Res adhuc futura, quandiu futura est, nequit esse causa physica alicujus effectûs: Sed ante Incarnationem humanitas Christi erat adhuc futura: Ergo non fuit causa physica, sed duntaxat moralis, gratiæ tunc collatæ antiquis Patribus. Minor constat, Major probatur. Res adhuc futura nequit physicè operari, cùm operari physicè, præsupponat esse sive existere physicum suæ causæ: Ergo nec esse causa physica, ut magis declarabitur §. sequenti, in responsione ad quintam objectionem. E

17. Dico secundò: Humanitas Christi, sive Christus ut homo, fuit causa instrumentalis physica gratiæ, miraculorum, aliorumque effectuum supernaturalium, quæ immediatè per seipsum operatus est, quando erat in hac vita mortali.

Probatur primò ex Scriptura, dicitur enim Joan. 20. quod Christus insufflavit Apostolis, & *dixit eis, accipite Spiritum Sanctum*: Sed conferre Spiritum Sanctum, atque adeò gratiam, insufflando, est eam physicè causare, ut constat: Ergo Christus ut homo fuit causa physica instrumentalis gratiæ quam contulit quando erat in hac vita mortali.

Idem dicendum de miraculis, Scriptura enim testatur, Christum plura miracula operatum esse per contactum suæ mundissimæ carnis, ut cùm sanavit cœcum à nativitate, liniendo ipsius oculos, & surdum, digitos mittendo in aures ejus. Item Lazarum resuscitavit, dicendo & clamando, *Lazare veni foras*, ut innueret Verbum Divinum tribuere suæ voci virtutem instrumentalem ad illum resuscitandum, juxta illud Psalmi 67. *Dabit voci suæ vocem virtutis*. Denique Lucæ 6. de Christo dicitur, quod *virtus de illo exibat, & sanabat omnes*. Et ipsemet Christus Lucæ 8. postquam mulierem sanguinis fluxu laborantem curasset, dixit: *Novi virtutem de me exiisse*. Quod non potest explicari de virtute morali, quæ cùm merum ens rationis sit, non potest dici, nisi valde impropriè & metaphoricè, exire de corpore. 18.

Probatur secundò conclusio ex Concilio Ephes. 1. can. 11. ubi definitur carnem Christi esse vivificatricem, propter unionem ad Verbum, quod vitam habet divinam: Sed caro Christi nequit esse vivificatrix secundùm moralem causalitatem, sive secundùm rationem meriti, utpote cùm tota ratio meriti ad animam pertineat: Ergo solùm potest dici vivificatrix, ratione virtutis instrumentalis physicæ, ex unione ad Verbum ipsi collatæ. Unde notat Cyrillus lib. 4. in Joan. cap. 14. quod Christus in exsuscitandis mortuis, non solùm verbo atque imperio ut Deus utebatur, verùm etiam carnem suam quasi cooperatricem nonnunquam adhibebat; ut constat Lucæ 7. cùm filium unicum viduæ Naïm resuscitavit; narrat enim Evangelista, quod Christus ut illum ad vitam revocaret, *accessit & tetigit loculum*, ut nimirum ostenderet (inquit Cyrillus) *carnem quoque suam, quoniam Verbo conjuncta erat, vivificam esse*. Euthimius etiam in cap. 7. Lucæ, miraculosam illius adolescentis resurrectionem, & virtutem illam vivificam carnis Christi perpendens, ait: *Quemadmodum ferrum quod in igne aliquo tempore permansit, habet ignis operationes: ita quoque sanctâ ipsius Christi caro, divinitati unita, quæ divinitatis sunt operatur*. Quod exemplum veram & physicam causalitatem humanitatis Christi in opera miraculosa ab eo elicita, apertè significat. Ex quibus patet, quàm falsò Vazquez asserverit, nunquam SS. Patribus in mentem venisse, Christi humanitatem physicè concurrere ad productionem gratiæ & miraculorum. 19.

Hanc etiam conclusionem suadent omnes rationes pro sequenti adducendæ: si enim humanitas Christi nunc existens in cœlis, & sedens ad dexteram Patris, est instrumentum non solùm morale, sed etiam physicum, ad causandam gratiam, & patranda miracula, à fortiori id ei competebat, dum existebat in terris, in ordine ad effectus miraculosos, quos tunc operabatur, & gratiam quam tunc conferebat. Unde

Dico tertiò: Humanitas Christi, non solùm dum ipse existebat in terris, sed etiam modò dum existit in cœlis, est organum & instrumentum physicum divinitatis, ad causandam gratiam, & patranda miracula.

Probatur primò ex D. Thoma, qui variis in lo- 20.

cis agnoſcit in humanitate Chriſti duplicem cauſalitatem ad productionem gratiæ & miraculorum, unam per modum meriti & impetrationis, alteram per modum efficientiæ. Ita expreſsè docet in hac parte quæſt. 8. art. 1. ad 1. ubi ait quod *actiones Chriſti fuerunt nobis ſalutiferæ, utpote gratiam in nobis cauſantes, & per meritum, & per efficientiam.* Et quæſt. 48. art. 6. in corp. & in reſp. ad 3. aſſerit quod *paſſio Chriſti ſecundum quod comparatur ad divinitatem ejus, agit per modum efficientiæ, inquantum verò comparatur ad voluntatem animæ Chriſti, agit per modum meriti.* Item quæſt. 64. art. 3. ait quod *Chriſtus quatenus homo operatur ad interiores effectus ſacramentorum & meritoriè & efficienter, ſed inſtrumentaliter.* Denique in hac quæſt. 13. art. 2. in corp. docet quod humanitas Chriſti, inquantum eſt inſtrumentum Verbi ſibi uniti, habet inſtrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculoſas faciendas, non tamen reſpectu creationis. Ex quo ſic licet arguere: In eo ſenſu affirmat D. Thomas humanitatem Chriſti eſſe inſtrumentum ad omnes immutationes miraculoſas, quo negat eſſe inſtrumentum ad creandum: Sed non negat eam eſſe inſtrumentum morale, ſed phyſicum, ad creandum, cùm manifeſtum ſit Chriſtum ut hominem poſſe per orationem impetrare à Deo creationem unius animæ, vel Angeli: Ergo affirmat illam eſſe non ſolùm inſtrumentum morale, ſed etiam phyſicum, ad omnes immutationes miraculoſas.

21. Probatur ſecundò concluſio ratione: Humanitas Chriſti non ſolùm dum ipſe exiſtebat in terris, ſed etiam modò dum exiſtit in cœlis, eſt inſtrumentum & organum divinitatis in ordine ad cauſandam gratiam, ad patranda miracula, & effectus ſupernaturales producendos: Sed non inſtrumentum morale: Ergo phyſicum. Major eſt expreſſa Concilij Epheſini can. 9. & 11. Lateranenſis ſub Martino I. conſult. 3. & 5. nec non paſſim SS. Patrum. Minor verò probatur: Si humanitas Chriſti eſſet inſtrumentum morale gratiæ, & miraculorũ, deberet poſſe aſſignari aliquid ſupra ipſam quod eſſet cauſa moralis principalis horum effectuum: At nihil hujuſmodi eſt aſſignabile, Deus enim qui ſolus ſuperior exiſtit humanitati Chriſti, non poteſt eſſe cauſa moralis ſive meritoria, etiam principalis: Ergo humanitas Chriſti non poteſt dici inſtrumentum morale ad cauſandam gratiam, & patranda miracula, alioſque effectus ſupernaturales producendos.

22. Probatur tertiò: Si humanitas Chriſti nunc exiſtens in cœlis, non phyſicè, ſed moraliter tantùm, gratiam, miracula, alioſque effectus ſupernaturales cauſaret, non deberet dici inſtrumentum Deitatis, ſed ſolùm Filij, in ordine ad illos effectus: Atqui vocatur à multis ex Patribus inſtrumentum ſive organum Divinitatis, nimirum à D. Ambroſio ſerm. 90. & 91. Damaſceno lib. 3. de fide cap. 5. & aliis; imò Scriptura eam appellat brachium & manum Dei: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Solus Filius, non verò Pater, ſubindeque nec divinitas, concurrit moraliter ad gratiam & miracula, orando videlicet, & merendo; non enim poteſt dici quod Pater aut Spiritus Sanctus aliquid nobis meruerint: Ergo ſi humanitas Chriſti, non phyſicè, ſed moraliter tantùm ad illos effectus concurrat, non erit inſtrumentum divinitatis, ſed ſolùm Filij, in ordine ad illos.

23. Quartò ſuaderi poteſt concluſio ratione probabili: Conveniens & congruum eſt concedere humanitati Chriſti omnem dignitatem & prærogativam, quæ muneri Redemptoris, & capitis Eccleſiæ non obeſt, & aliundè contradictionem non implicat: Sed virtus inſtrumentalis phyſica ad cauſandam gratiam, & patranda miracula, non obeſt, ſed potiùs congruit muneri Redemptoris, & capitis Eccleſiæ, & nullam involvit repugnantiam: Ergo humanitati Chriſti denegari non debet. Major patet, hac enim ratione utuntur communiter Theologi ad probandum Chriſtum à primo conceptionis inſtanti debuiſſe habere plenitudinem gratiæ, virtutes omnes, & dona, ſcientiam beatam, & infuſam, aliaque cariſmata gratiarum. Minor verò quoad ſecundam partem ex ſolutione argumentorum conſtabit, & poteſt etiam ſuaderi ex eo quod non major videatur eſſe repugnantia quod humanitati Chriſti communicetur vis inſtrumentalis & ſupernaturalis ad cauſandam gratiam, & patranda miracula, quàm quod ignis inferni & purgatorij virtutem inſtrumentalem ad torquendos & alligandos Dæmones, & affligendas ac purgandas animas à Deo recipiat. Quantùm verò ad primam partem manifeſta videtur, major enim eſt dignitas in Redemptore redimere, cauſando ſimul phyſicè & moraliter gratiam, quàm ſolùm moraliter; & ratio capitis Eccleſiæ perfectiori modo convenit Chriſto, ſi non ſolùm moralem, ſed etiam phyſicum influxum in membra habeat.

Hanc concluſionem probant etiam omnia argumenta, quibus Thomiſtæ in Tractatu de ſacramentis oſtendunt ſacramenta novæ legis inſtrumentaliter phyſicè cauſare gratiam; cùm enim ſacramenta ſint inſtrumenta ſeparata, & humanitas Chriſti inſtrumentum conjunctum divinitati & perſonæ Verbi; & quod inſtrumentis ſeparatis competit congruentiùs conveniat inſtrumento conjuncto, ſi ſacramentis novæ legis competat influxus phyſicus cauſativus gratiæ, à fortiori conveniet humanitati Chriſti.

§. II.

Solvuntur objectiones.

24. OBjicies primò contra primam concluſionem: Humanitas Chriſti potuit antequam exiſteret, eſſe cauſa phyſica inſtrumentalis productionis gratiæ, miraculorum, & aliorum effectuum ſupernaturalium: Ergo de facto fuit inſtrumentum phyſicum Dei, ad producendos illos effectus. Conſequentia patet, ſi enim hoc ſit poſſibile, ad dignitatem humanitatis Chriſti videtur pertinere, ſubindeque non ei denegandum eſt, ut ſuprà arguebamus. Antecedens verò probatur: Res præterita, v. g. paſſio Chriſti, poteſt eſſe, imò de facto eſt cauſa inſtrumentalis phyſica productionis gratiæ quæ nunc confertur, & omnis operationis miraculoſæ quæ modò fit: Ergo ſimiliter res futura, ſubindeque humanitas Chriſti antequam exiſteret, potuit eſſe cauſa phyſica inſtrumentalis effectûs ſupernaturalis, res enim præterita non magis exiſtentiam habet, quàm futura.

25. Reſpondeo negando Antecedens, & ad ejus probationem, conceſſo Antecedente, nego conſequentiam, & paritatem: Ratio verò diſcriminis eſt, quia res præterita, quamvis non ampliùs in ſeipſa exiſtat, poteſt tamen remanere exiſtens in ſua virtute, ſive in aliquo ſuo effectu; ſicuti de facto remanet exiſtens paſſio Chriſti in cicatricibus glorioſis vulnerum humanitatis Chriſti: res autem futura, non poteſt dici remanere in aliquo

ſuo effectu, utpote cùm nullus ſit talis effectus, quia omnis effectus præſupponit exiſtentiam ſuæ cauſæ, vel præſentem, vel præteritam.

26. Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: D. Thomas in 3. diſt. 16. quæſt. 1. art. 3. dicit expreſsè nullam fuiſſe virtutem in Chriſti anima ad immutandam legem aut curſum naturæ, ſive ad patranda miracula, niſi per modum orationis, aut interceſſionis: At hæc cauſalitas non eſt phyſica, ſed moralis, ut conſtat: Ergo cenſet D. Thomas, Chriſtum ut hominem non fuiſſe cauſam phyſicam, ſed ſolùm moralem, illorum miraculorum quæ edidit dum in terris exiſtebat.

27. Reſpondet Cajetanus hîc art. 2. quod Author doctior ſeipſo correxit illud quod in ſententiis docuerat, cùm in iſto articulo clariſſimè concedat humanitati Chriſti ut unitæ Verbo Divino, & ex unione ad illud, vim inſtrumentalem ad omnes immutationes miraculoſas, præterquam ad annihilationem, & idem eſt de creatione.

28. Verùm neceſſe non eſt ad hanc ſolutionem recurrere, cùm ſine violentia litteræ ille locus dupliciter exponi poſſit. In primis enim dici poteſt D. Thomam non loqui ibi de virtute ad faciendum miracula tam principali quàm inſtrumentali, ſed ſolùm de principali. Unde ſenſus verborum ejus ſolùm eſt, quod nulla virtus fuerit in Chriſti anima ad principaliter patranda miracula, niſi moralis, per orationem, aut interceſſionem; cum quo tamen ſtat quod habuerit inſuper virtutem phyſicam, non quidem principalem, ſed inſtrumentalem ad illos effectus.

29. Vel aliter poteſt exponi ille locus, juxta doctrinam quam idem S. Doctor tradit hîc art. 3. in corp. ubi ait quod *anima Chriſti poteſt dupliciter conſiderari, uno modo ſecundùm propriam naturam & virtutem, & hoc modo ſicut non poterat immutare exteriora corpora à curſu & ordine naturæ, ita & non poterat immutare proprium corpus à naturali diſpoſitione, quia anima habet ſecundùm ſuam naturam determinatam proportionem ad proprium corpus. Alio modo poteſt conſiderari anima Chriſti, ſecundùm quod eſt inſtrumentum unitum Verbo Dei in perſona, & ſic ſubdebatur ejus voluntati totaliter diſpoſitio proprij corporis.* Ex qua doctrina facilè intelligitur teſtimonium adductum ex tertio libro ſententiarum, exponendum enim eſt de humanitate Chriſti ſecundùm propriam naturam accepta, ſic enim ſolùm habet poſſe ad patranda miracula per modum orationis & interceſſionis concurrere, in quo convenit cum ſanctis, qualiter ordinariè operantur: ſi tamen conſideretur humanitas Chriſti, ut conjuncta Deo, ſic poteſt operari, & de facto operatur inſtrumentaliter phyſicè plura opera miraculoſa.

30. Objicies tertiò: Ex miraculis quæ Chriſtus fecit dum exiſtebat in terris, quædam patrata ſunt per creationem, & alia per ſuſpenſionem concurſûs divini, quando enim in ejus baptiſmo miraculosè apparuit columba, ſi vera columba fuit, per creationem producta eſt: obſcuritas verò illa miraculoſa Solis, quæ in ejus paſſione accidit, per ſubtractionem divini concurſûs facta fuit, Deus enim tunc denegavit Soli ſuum concurſum ad illuminandum; & idem videtur dicendum de illo miraculo quod Chriſtus fecit, cùm ſuper aquas ambulavit; illud enim non aliunde contigiſſe videtur, niſi ex ſubtractione divini concurſûs, quem tunc aquis denegavit, ne gravitarent, & deſcenderent. Sed neque ad creationem, neque ad ſuſpenſionem divini concurſûs, poteſt humanitas Chriſti tanquam inſtrumentum phyſicum aſſumi, ut docent communiter Thomiſtæ: Ergo ſaltem reſpectu illorum miraculorum, non potuit humanitas Chriſti eſſe inſtrumentum phyſicum, ſed tantùm morale.

31. Reſpondeo negando Majorem, ad cujus primam probationem, ſeu primum exemplum quod adducitur in contrarium, dicendum eſt, columbam illam quæ apparuit in Jordane dum Chriſtus baptizaretur, factam fuiſſe ex præjacente materia aëris, vel alterius elementi, atque adeò per creationem non fuiſſe productam. Ita colligitur ex S. Thoma infrà quæſt. 39. art. 7. in fine corporis, ubi exponens modum quo potuit Deus columbam illam formare, ait ex Auguſtino: *Non erat difficile verum corpus columbæ ſine aliarum columbarum miniſterio figurare, ſicut non fuit ei difficile verum corpus in utero Mariæ, ſine virili ſemine fabricare, cùm creatura corporea, & in viſceribus fœminæ ad formandum hominem, & in ipſo mundo ad formandum columbam, imperio Domini voluntatique ſerviret.* Ex quibus patet, exiſtimare S. Doctorem cum Auguſtino quem ſequitur, ſic fuiſſe formatam illam columbam, ſicut formatum fuit corpus Chriſti in viſceribus B. Virginis, atque adeò illam non fuiſſe creatam, ſed ex præexiſtente aëris vel alterius elementi materia productam.

32. Ad ſecundum exemplum dicendum obtenebrationem ſolis in morte Chriſti, non fuiſſe per ſubtractionem concurſûs divini, ſed per interpoſitionem lunæ inter Solem & terram, ut ex Dionyſio in Epiſt. ad Policarpum docet S. Thomas infrà quæſt. 44. art. 2. ad 2. ubi quatuor vel quinque miracula in tali eclypſi contigiſſe obſervat, præfertque ibidem ſententiam Dionyſij opinioni Origenis, exiſtimantis illam obſcuritatem proveniſſe ex poſitione alicujus denſiſſimæ nubis inter Solem & terram: *Quod etiam* (inquit) *alij Aſtrologi ubique terrarum tunc exiſtentes crediderunt, quia non fuerunt ſolliciti de obſervanda eclypſi, quia tunc tempus non erat, unde illam obſcuritatem ex aliqua paſſione aëris accidere putaverunt: Sed in Ægypto ubi rarò nubes apparent, propter aëris ſerenitatem, permotus eſt Dionyſius, & Socij ejus, ut prædicta circa illam obſcuritatem obſervarent.*

33. Ad tertium exemplum ſimiliter dico, miraculum illud quod Chriſtus fecit cùm ſuper aquas ambulavit, non contigiſſe ex ſubtractione divini concurſûs quem tunc Deus aquis denegaverit, ne gravitarent, ſed ex eo quod corpori Chriſti fuit tunc communicata dos agilitatis per modum tranſeuntis, qualiter etiam redundavit ex gloria animæ ad corpus in transfiguratione claritas per modum paſſionis tranſeuntis, ut docet S. Thomas infrà quæſt. 45. art. 2. his verbis: *Ad corpus Chriſti in transfiguratione derivata eſt claritas à divinitate & anima ejus, non per modum qualitatis immanentis, afficientis ipſum corpus, ſed magis per modum paſſionis tranſeuntis, ſicut cùm aër illuminatur à Sole. Unde ille fulgor tunc in corpore Chriſti apparens, miraculoſus fuit, ſicut & hoc ipſum quod ambulavit ſuper undas maris.*

34. Objicies quartò contra tertiam concluſionem: De ratione inſtrumenti phyſici eſt, ut contingat ſubjectum in quo debet recipi ejus effectus, eſt enim indiſtantia localis, ſeu contactus phyſicus, in omni agente phyſico, conditio neceſſaria ad agendum:

agendum: Sed humanitas Christi modò in cœlis A exiſtens, non contingit ſubjecta in quibus producitur gratia, vel circa quæ in terris operationes miraculoſæ fiunt, ut conſtat: Ergo non concurrit inſtrumentaliter phyſicè ad illos effectus. Eadem eſt difficultas de miraculis quæ Chriſtus edidit, dum eſſet in terris; non enim phyſicè contingebat Chriſtus omnes homines quos miraculosè ſanavit, vel mortuos quos ad vitam revocavit: nam Matth. 8. ſolâ voce ſanavit ſervum Centurionis abſentem, Joan. 4. ſanitati reſtituit filium Reguli diſtantem, & cap. 11. voce revocavit animam Lazari exiſtentem in Lymbo, quò vox illa pertingere non potuit.

35. Reſpondeo primò, diſtinguendo Majorem: B De ratione inſtrumenti phyſici eſt ut contingat ſubjectum in quo debet recipi ejus effectus: ſi ſit inſtrumentum naturale, vel artificiale, concedo: ſi ſit inſtrumentum ſupernaturale, & divinæ virtutis, nego. Hoc enim inter inſtrumenta primi & ſecundi generis intercedit diſcrimen, quòd illa debent neceſſariò contingere ſubjectum in quo effectus ipſorum recipitur, non verò iſta: ſerra enim v. g. aut dolabra debet contingere lignum in quod ab artifice debet introduci forma artis, & in illud deferre virtutem aut motionem illius, ſacramenta verò & alia divinæ virtutis inſtrumēta, non debent neceſſariò phyſicè contingere ſubjectum in quo illorum effectus producitur. Unde C D. Thomas 2. 2. quæſt. 178. art. 1. ad 1. docet Deum poſſe elevare interiorem hominis operationem ad phyſicè patranda miracula in re externa & diſtanti. Et 1. p. quæſt. 64. art. 4. ad 2. aſſerit Dæmones in aëre iſto detentos, torqueri ab igne inferni, affertque Gloſſam Jacobi 3. dicentem: *Dæmones portant ſemper ignem gehennæ, quocumque vadant.* Ratio verò hujus diſcriminis petitur ex eo quod in inſtrumentis naturalibus aut artificialibus, virtus cauſæ principalis non ita eſt diffuſa, ut per ſe ipſam poſſit immediatè contingere paſſum, vel ſubjectum operis naturalis, aut artificioſi, quando illud eſt diſtans: virtus autem Dei, ob ejus immenſitatem, eſt omnibus rebus intimè prę- D ſens & indiſtans; unde non eſt neceſſe quod mediante inſtrumento illam deferente, reddatur prę ſens ſubjecto in quo gratia vel alius effectus ſupernaturalis producitur. Aliquale hujus rei exemplū habemus in naturalibus: æſtimativa enim, licèt ſit tantùm in capite, operatur tamen in pede, ipſum tanquam inſtrumentum animæ ſenſitivæ movendo, ex eo quod anima cui conjungitur, & quæ eſt cauſa principalis talis motûs, formaliter in pede exiſtat. Cùm ergo Deus, qui eſt cauſa principalis productiva gratiæ & miraculorum, omnibus rebus præſens ſit, poteſt humanitas Chriſti, ut inſtrumentum conjunctum ipſius, inſtrumentaliter phyſicè concurrere ad producendos illos effectus E in quibuſcumque ſubjectis, etiam diſtantibus, nec requiritur quod ea phyſicè contingat.

36. Hæc ſolutio haud dubiè probabilis eſt, & veram ac Thomiſticam doctrinam continet, ut tamen adhuc magis elucidetur, & difficultas propoſita penitùs evacuetur. Meliùs & clariùs reſponderi poteſt, diſtinguendo duplicem propinquitatem vel contactum, nempe contactum ſuppoſiti, vel rei quæ eſt inſtrumentum, & contactum virtutis, & cauſalitatis, quâ actu cum cauſa principali efficit; & dicendo quod quamvis ad rationem inſtrumenti phyſici (præſertim ſi ſit inſtrumentum divinæ virtutis) non ſit neceſſe ut illud per ſe ipſum, ſeu per ſuam entitatem, attingat ſubjectum vel effectum qui in eo producitur, quia propinquitas agentis inſtrumentalis ad paſſum, eſt conditio divinâ virtute ſupplebilis; loquendo tamen de contactu virtutis & cauſalitatis, implicat contradictionem inſtrumentum propriè & in rigore phyſicè cauſare, & quod ſimul cum cauſalitate & virtute per eum derivata à cauſa principali, non tangat ſpiritualiter & virtualiter paſſum. Unde S. Thomas infrà quæſt. 48. art. 6. ad 2. *Paſſio Chriſti, licèt ſit corporalis, habet tamen ſpiritualem virtutem ex divinitate unita, & ideò per ſpiritualem contactum efficaciam ſortitur.* Et quæſt. 56. art. 1. ad 3. *Reſurrectio Chriſti eſt cauſa efficiens noſtræ reſurrectionis, virtute divinâ, cujus proprium eſt mortuos vivificare: quæ quidem virtus præſentialiter attingit omnia loca, & tempora; & talis contactus virtualis ſufficit ad rationem hujus efficientiæ*, nempe inſtrumenti phyſici à Deo elevati. Quibus verbis apertè docet de ratione inſtrumenti phyſici eſſe quòd contingat paſſum, ſeu ſubjectum in quo producitur effectus ejus, ſaltem contactu virtutis.

Ratio etiam id ſuadet: Non enim eſt intelligibi- 37. le, quod inſtrumentum aliquod phyſicâ efficientiâ producat effectum, quem neque propriâ virtute, neque virtute ab agente principali derivata contingit; quia inſtrumentum, etiam à Deo elevatum, verè ac propriè agit & efficit, alioquin Deus ſe ſolo & ſine inſtrumento totum efficeret: Sed efficere nequit, ſi virtualiter non tangat, quia agere eſt virtute activâ actu dare eſſe, & ipſa productio & actualis efficientia, eſt virtualis & realis contactus: Ergo implicat inſtrumentum aliquod phyſicè agere, niſi ſaltem contactu virtutis, paſſum, ſeu ſubjectum in quo debet recipi ejus effectus, contingat. Unde ad objectionem in forma reſpondeo, diſtinguendo Majorem. De ratione inſtrumenti eſt ut contingat ſubjectum in quo debet recipi ejus effectus, contactu ſuppoſiti, ſeu rei, nego Majorem: contactu virtutis & cauſalitatis, concedo Majorē. Similiter diſtinguo Minorem: Humanitas Chriſti modò in cœlis exiſtens non contingit ſubjecta in quibus producitur gratia &c. contactu ſuppoſiti, ſeu rei, concedo Minorem: contactu virtutis & cauſalitatis, nego Minorem, & Conſequentiam.

Objicies quintò: Humanitas Chriſti eodem 38. modo concurrit ad productionem gratiæ & miraculorum, quo ejus mors & reſurrectio: Sed nec mors nec reſurrectio Chriſti ſunt cauſæ inſtrumentales phyſicæ gratiæ & miraculorum: Ergo nec ejus humanitas. Major eſt D. Thomæ infrà quæſt. 48 art. 6. ubi docet omnia quæ operata eſt humanitas Chriſti circa noſtram ſalutem, præcipuè ratione paſſionis operatam eſſe, & quæſt. 56. art. 1. aſſerit noſtram reſurrectionem eſſe effectum in genere cauſæ efficientis reſurrectionis Chriſti. Minor verò ſuadetur: Quod non eſt, nequit eſſe cauſa phyſica alicujus rei: Sed paſſio Chriſti, ejuſque reſurrectio, modò non ſunt: Ergo nequeunt eſſe cauſa phyſica miraculorum, & gratiæ, aliorumq; effectuum ſupernaturaliū qui nunc fiūt.

Huic difficili argumento reſpondent aliqui, 39. conceſsâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, negant Majorem; exiſtimant enim id quod non eſt, poſſe, de potentia Dei abſoluta, phyſicè cauſare: tum quia (inquiunt) exiſtentia in cauſa efficiente, requiritur ſolùm ut conditio neceſſaria ad cauſandum, ſubindeque poteſt à Deo ſuppleri, ſicut approximatio ſeu contactus agentis ad paſſum, eſt conditio quam Deus poteſt ſupplere, ut in ſolutione præcedentis objectio-

nis dicebamus. Tum etiam, quia si aliquâ ratione res non existens non posset causare, maximè quia id quod in se non existit, nec ratione sui potest agere, cùm in se non sit, nec ab alio ut instrumentum ad operandum assumi: Sed hæc ratio non convincit: Ergo &c Minor probatur: Licèt id quod in se non est, non possit assumi ut instrumentum ab alio in cujus mensura non sit, non tamen impossibile videtur quod assumatur ab alio in cujus mensura est: Sed res futura, licèt in propria mensura non sit, est tamen in mensura Dei, futurum enim est præsens æternitati, quæ est mensura Dei: Ergo à Deo potest assumi ut instrumentum physicum.

40. Confirmatur: Quod ratione sui non extenditur ad causalitatẽ alicujus termini, ut Dei instrumentum potest extendi, quia Dei causalitas ad talem terminum extenditur: Ergo pariter quod in se non existit, si tamen existat in mensura superiori Dei, quæ extenditur ad futurum, ut instrumentum Dei poterit extendi ad aliquid physicè causandum.

41. Hæc tamen solutio sustineri nequit, potestque breviter confutari: Agere enim est actualitas causæ efficientis: non prima: Ergo secunda, subindeque supponit esse, quod est prima actualitas.

Confirmatur: Quia calefactio est actio productiva caloris, & terminatur ad illum, debet in agente supponere calorem, vel formaliter, vel eminenter: Sed causalitas seu efficientia physica, est productiva existentiæ, & terminatur ad illam: Ergo debet supponere esse in agente, & consequenter ad agendum, semper requiritur & supponitur existentia.

Nec valet si dicas, quod agere necessariò requirit existentiam, non in mensura propria, sed in mensura Dei, quæ est æternitas. Nam contra est quod operatio quæ est productio rei in hac mensura nostra creata, existit etiam in tali mensura: Ergo etiam prima actualitas rei agentis, nimirum existentia, debet esse mensurata eâdem mensurâ. Unde

42. Ad primum fundamentum hujus solutionis respondetur, multoties requiri ad causalitatem alicujus causæ aliquas conditiones essentialiter, & non solùm ex natura rei, ut patet in apprehensione finis, quæ quidem ad finalizandum, in probabiliori sententia, solùm est conditio, & tamen nec de potentia Dei absoluta potest moveri voluntas à fine, sine prævia apprehensione illius: pariter ergo ad agendum physicè, essentialiter requiritur existentia, subindeque à Deo suppleri non potest. De contactu autem, jam dictum est, quod si loquamur de contactu suppositi, seu de approximatione agentis ad passum, non requiritur essentialiter ad agendum; contactus tamen virtutis, essentialiter est necessarius, cùm claudatur essentialiter in actione per quam agens operatur, ut in solutione præcedentis objectionis declaravimus.

43. Ad secundum, concessâ Majori, nego Minorem, ad probationem, nego Majorem; quia implicat ex terminis, ut dictum est, quod agens operetur operatione mensuratâ mensurâ creatâ, nisi ipsum etiam tali mensurâ mensuretur: cùm autem etsi assumatur à Deo ut instrumẽtum, debeat operari operatione mensuratâ mensurâ creatâ, consequens est id quod in se nullo modo existit, non posse à Deo ut instrumentum assumi.

44. Ad confirmationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam, quia, ut mox dicebamus, hoc ex terminis implicat, nulla verò est implicantia, quod aliqua res creata recipiat in se virtutem aliquam, per quam ad aliquam operationem elevetur, ad quam ex naturæ sua & virtute propria nequit pertingere. Hac igitur solutione prætermissâ.

Dicendum est, quod quando D. Thomas docet 45.
passionem & resurrectionem Christi esse instrumenta nostræ salutis & resurrectionis, hoc non debet intelligi de passione & resurrectione, prout sunt quidam motus in fieri qui transierunt, sed secundùm quod aliquo modo remanent in humanitate, ratione cicatricum, & dotium gloriæ, quæ in ea perseverant. Vel ut alij dicunt, idcircò passio & resurrectio Christi dicuntur causæ nostræ salutis & resurrectionis, quia humanitas Christi, ut per passionem & resurrectionem immutata, modificata, ac determinata, ad hos effectus præstãdos à Deo ut instrumentum assumitur.

Objicies sextò: In humanitate Christi nulla est 46.
virtus sufficiens ad physicè causandam gratiam & alios effectus surpernaturales: Ergo non causat illos physicè. Consequentia patet, probatur Antecedens. Nam vel talis virtus esset corporea, vel spiritualis? Non corporea, aliàs non posset subjectari in anima Christi, nec concurrere ad effectum spiritualem, qualis est productio gratiæ: neque etiam spiritualis, quia non posset recipi in corpore Christi, quidquid enim recipitur, ad modum recipientis recipitur, atque adeò corporeum esse debet, si eius subjectum sit corpus: Ergo &c.

Respondeo negando Antecedens, ad cujus pro- 47.
bationem dico, virtutem constituentem humanitatem Christi in ratione instrumenti physici, esse spiritualem, licèt recipiatur in subjecto corporeo: Ratio est, quia licèt virtus spiritualis ex natura sua permanens & completa, qualis est ea quam habet causa principalis, nequeat recipi in subjecto corporeo, bene tamen illa quæ ex natura sua est transiens & incompleta, qualis est virtus humanitatis Christi ad patranda miracula, & causandam gratiam, utpote quæ consistit vel in motione, vel in qualitate viali, sive transeunte. Solutio desumitur ex D. Thoma infrà quæst. 62. art. 4. ad 1. ubi propositâ sibi eadem objectione, sic respondet: *Ad primum dicendum quod virtus spiritualis non potest esse in re corporea, per modum virtutis permanentis & completæ, nihil tamen prohibet esse in corpore virtutem spiritualem instrumentaliter, inquantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum.* Juxta quam doctrinam debet similiter distingui illud axioma, *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*, & concedi, si illud quod recipitur sit permanens, negari verò si sit solùm virtus transiens. De quo fusiùs in Tractatu de sacramentis. *Disp. 3. art. 3. §. 6.*

§. III.

Corollarium notatu dignum.

EX dictis inferes, gratiam miraculorum in Christo, non fuisse virtutem aliquam, seu qualitatem permanentem habitualiter in illo, sed qualitatem naturâ suâ fluentem & transeuntem, quam vis propter dignitatem subjecti, in eo fuerit per modum habitûs 48.

Prima pars hujus corollarij patet ex dictis, Nam gratia miraculorum, seu vis patrandi miracula, humanitati Christi collata, non est virtus principalis, sed instrumentaria, ipsam elevans ac reddens potentem ad patranda miracula: Atqui vis instrumentaria non est qualitas ex natura sua

permanens, ſed fluens & tranſiens, ut docent A Philoſophi 2. phyſic. Ergo & vis patrandi miracula humanitati Chriſti collata.

49. Dices, Chriſti humanitati in ordine ad miracula eſt tribuenda perfectiſſima virtus inſtrumentaria poſſibilis, hoc enim exigere videtur infinita dignitas ipſius Chriſti: Sed poſſibilis eſt virtus inſtrumentaria de ſe permanens ad miracula efficienda: Ergo illa humanitati Chriſti concedi debet. Major videtur certa, Minor probatur. Character eſt poteſtas & virtus permanens in anima, ut dicemus in Tractatu de Sacramentis: Sed ille eſt vis inſtrumentalis ad efficienda ſacramenta, & convertendum panem in corpus Chriſti: Ergo poſſibilis eſt virtus inſtrumentaria de ſe B permanens ad miracula facienda.

Diſp. 4. art. 2.

50. Reſpondeo primò diſtinguendo Majorem: Tribuenda eſt Chriſto perfectiſſima virtus inſtrumentaria poſſibilis, ſecundùm potentiam Dei abſolutam, nego: ſecundùm potentiam ordinariam, concedo; ut enim ſæpe diximus, non eſt neceſſe ponere in Chriſto omnem majorem perfectionem ei poſſibilem ſecundùm potentiam Dei abſolutam, aliàs oporteret ponere gratiam habitualem in illo in perfectiori gradu quam de facto illam habuit, cùm potuiſſet ejus gratia eſſe magis intenſa: ſimiliter ſecundùm ſcientiam inditam omnia debuiſſet cognoſcere per unam ſpeciem, quia hæc ſpecies non videtur impoſſibilis, quæ tamen communiter negantur: Sed ſat eſt illi tribuere omnem majorem perfectionem poſſibilem de potentia ordinaria, quæ eſt ſufficiens ad intrinſecum ornatum ipſius humanitatis, & ad finem Incarnationis, atque accommodata ſuavi diſpoſitioni divinæ providentiæ: licèt autem gratis admittatur poſſe dari virtutem inſtrumentariam ad miracula, de ſe permanentem, tamen hoc non eſſet ſecundùm potentiam Dei ordinariam, ſed abſolutam. C

51. Reſpondeo ſecundò, datâ Majori, negando Minorem, nam ut ait D. Thomas 2. 2. quæſt. 178. art. 1. ad 1. impoſſibile eſt dari aliquam qualitatem ad facienda miracula: quod intelligendum eſt (ut interpretatur Capreolus) de qualitate de ſe & ex natura ſua permanenti, non verò D de qualitate viali & tranſeunte. Unde ad exemplum quod in contrarium adducitur, dicendum eſt characterem non eſſe virtutem inſtrumentalem completè & in actu ſecundo, ſed incompletè & in actu primo, quatenus per illum Sacerdos conſtituitur in aptitudine, ut recipiat virtutem inſtrumentalem, & elevationem à Deo, ſeu motionem agentis principalis, per quam miniſterialiter & inſtrumentaliter operatur, ut in Tractatu de Sacramentis latiùs exponemus. Unde character eſt forma permanens, non quia eſt virtus inſtrumentaria, ſed quia per illum tanquam per participationem Sacerdotij Chriſti ſanctificantur atque deputantur fideles divino cultui: omnis autem ſanctificatio quæ fit per Sacerdotium Chriſti, eſt perpetua, re conſecratâ manente; eſt enim Sacerdotium Chriſti æternum, ſecundùm illud Pſalmi 109. *Tu es Sacerdos in æternum.* E

52. Secunda pars corollarij, quæ aſſerit virtutem patrandi miracula in Chriſto, quamvis ex ſe & natura ſua fuerit tranſiens, per accidens tamen, ob dignitatem ſubjecti, in eo fuiſſe ad modum habitûs, & permanenter, breviter ſuadetur. Ad perfectionem Chriſti pertinebat, virtutem factivam miraculorum eſſe in ejus humanitate perfectiſſimo modo: Sed perfectius eſt illam habere permanenter, & ad modum habitûs, quàm tranſeunter, & per modum diſpoſitionis: Ergo Chriſtus virtutem illam ex ſe & ex natura ſua tranſeuntem, habuit permanenter & per modum habitûs: Sicut ſuprà diſputatione 12. articulo 5. dicebamus, quod licèt donum prophetiæ detur communiter per modum motionis & coruſcationis tranſeuntis, in Chriſto tamen, ratione conjunctionis animæ ejus ad Verbum, fuit permanenter, & per modum habitûs: unde ſicut ob hanc rationem Chriſtus prophetabat, quando volebat, ita poterat efficere miracula, quoties, & quando volebat, ſemperque ad ea patranda paratam habebat aſſiſtentiam & concurſum divinæ omnipotentiæ, ut articulo præcedenti annotavimus.

53. Dices, Qualitas quæ ſecundùm ſe & quoad ſuam ſubſtantiam eſt tranſiens, etiam quoad modum debet eſſe talis, cùm modus eſſendi proportionetur ipſi ſubſtantiæ rei: Ergo ſi virtus patrativa miraculorum in Chriſto, ſecundùm ſe & quoad ſuam ſubſtantiam, fuerit tranſiens, etiam quoad modum & ſtatum debuit eſſe talis.

54. Reſpondetur negando Majorem, non enim repugnat quod aliqua qualitas ſit quoad ſubſtantiam tranſiens, & quoad modum permanens: ut enim dicitur in Logica, capite de qualitate, datur qualitas, quæ quoad ſubſtantiam eſt diſpoſitio, ſeu de facili mobilis à ſubjecto, & quoad modum eſt habitus, ſeu à ſubjecto difficile mobilis, ut habitus opinionis in hæreticis: ſicut è contra datur qualitas, quæ quoad ſubſtantiam eſt habitus, & quoad modum eſt diſpoſitio, ut ſcientia quæ eſt in tyrone. Sicut ergo Theologi docent lumen gloriæ collatum Paulo in raptu per modum tranſeuntis, fuiſſe naturâ ſuâ permanens, atque habitum: ita pariter ex adverſo nos dicimus, donum miraculorum animæ Chriſti collatum, quamvis fuerit qualitas naturâ ſuâ tranſiens, in Chriſto tamen, ob dignitatem ſubjecti, & ratione conjunctionis animæ ejus ad Verbum, fuiſſe permanenter, & habuiſſe modum & ſtatum habitûs.

DISPVTATIO XX.

De Impeccabilitate Chriſti.

Ad quæſtionem 15. Divi Thomæ.

HActenus egit Sanctus Doctor de perfectionibus humanitatis aſſumptæ, nunc agere incipit de defectibus ejuſdem naturæ, & primò de illis quæ ad corpus pertinent, quod facit quæſtione decimâ quartâ, deinde de iis quæ ſpectant ad animam, quod præſtat quæſtione decimâ quintâ. Sed quia circa primum nulla occurrit difficultas hîc diſcutienda, ad ſecundum progrediemur, & de impeccabilitate animæ Chriſti ſequentibus articulis diſſeremus.

ARTICVLVS PRIMVS.

An Chriſtus de potentia abſoluta peccare potuerit?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ.

1. SVppono primò ut certam & indubitatam veritatem fidei, Chriſtum nunquam de facto peccaſſe: id enim innumera teſtantur Scripturæ loca: nominatim verò Iſaïæ 53. dicitur Chriſtum non feciſſe iniquitatem, nec dolum fuiſſe inventum in ore ejus. Ad quem locum alluſit S. Petrus Epiſtolæ 1. cap. 2. iiſdem verbis Chriſti innocentiam commendans, niſi quod pro *iniquitate* apud eum habetur peccatum, ut liqueat Chriſtum non modò non admiſiſſe gravem culpam, qualem vox *iniquitas* in communi uſu ſonat, ſed prorſus nullam, alioquin peccatum feciſſet, quod negat Apoſtolus. Habetur etiam ad Hebræos 4. Chriſtum tentatum fuiſſe per omnia pro ſimilitudine, abſque peccato. Quæ verba perſpicuè excludunt à Chriſto peccatum. Et capite 7. *Talis enim decebat, ut nobis eſſet Pontifex, ſanctus, innocens, impollutus, ſegregatus à peccatoribus.* Denique ipſe Chriſtus ſe accuſatorum & hoſtium judicio permiſit dicens, *Quis ex vobis arguet me de peccato?* Quod Sanctus Chryſoſtomus homiliâ 24. in 1. ad Corinthios, magnæ eſſe ſecuritatis docet.

Miſſa facio loca quædam quibus innocentia Chriſti non niſi allegoricè traditur, ut quæ S. Chryſoſtomus homil. 5. ex variis in Matthæum locis profert de ſerpente ſuper petram non relinquente veſtigia, quod ad Chriſti innocentiam aptat. Item quod Pſalm. 90. dicitur, *Flagellum non appropinquabit tabernaculo tuo*, quod idem Chryſoſtomus accipit de Chriſti humanitate, nullo unquam peccato temerata, tanquam flagello diabolico procul abacto. Similiter quod habetur Exodi 25. de arca veteris teſtamenti compacta ex lignis quæ putreſcere non poterant, & auro puriſſimo intus & extra contecta, quod ad Chriſti humanitatem, nullius pecati putredini obnoxiam, & charitate intus & extra veluti auro puriſſimo rutilantem, refert Euſtachius Antiochenus, oratione in illud, *Dominus paſcit me.* Docet etiam Iſidorus Peluſiota libro 1. Epiſtolâ 193. quod Jacob hædorum pellibus contectus, ac paternam benedictionem conſecutus, Chriſtum ſignificavit, qui peccato obnoxiam naturam citra peccatum ſuſcepit, ac vitioſos ipſius affectus in ſeipſo interemit; & Sanctus Maximus ſermone de Paſchate, de Chriſto exponit illud Pſalmi 88. *Ponamin ſæculum ſæculi ſemen ejus, & thronum ejus ſicut dies Cæli.* Quod ſic gloſſat:

» [Quis eſt dies cœli, niſi Chriſtus Dominus de
» quo dicitur per Prophetam, *Dies diei eructat*
» *verbum:* ipſe enim dies Filius, cui Pater dies, di-
» vinitatis ſuæ eructat arcanum. Ipſe, inquam, eſt
» dies qui ait per Salomonem, *Ego feci ut oriretur*
» *in cœlo lumen indeficiens.* Sicut ergo diem cœli
» nox omnino non ſequitur, ita & Chriſti juſtitiam
» peccatorum tenebræ non ſequuntur. Semper
» enim dies cœli ſplendet, lucet, & fulget, neque
» aliquâ poteſt obſcuritate concludi, ita & lumen
» Chriſti ſemper micat, radiat, coruſcat, nec ali-
» quâ poteſt delictorum caligine comprehendi, un-

A de ait Evangeliſta Joannes: *Et lux in tenebris lucet, & tenebræ eam non comprehenderunt.*] Denique ſponſa in Canticis pulchritudinem ſponſi « deſcribens, ipſum ait eſſe candidum, & rubicundum, ac electum ex millibus, quod Ricardus Victorinus interpretatur de Chriſto, qui candidus eſt propter innocentiam, rubicundus ex ardore charitatis, vel ex ſanguine in paſſione fuſo, & electus ex millibus, quia ſolus fuit ſine peccato inventus. «

Ratio etiam quam D. Thomas hîc art. 1. adducit, id apertè declarat: Chriſtus enim non niſi 2.
B propter tria aſſumpſit defectus noſtros, ſcilicet ut pro nobis ſatisfaceret, ut veritatem humanæ naturæ comprobaret, & ut nobis fieret exemplum virtutis: Sed ad nullum horum potuit peccatum conducere: Ergo nullum aſſumpſit peccatum. Major patet, Minor verò quoad ſingulas partes probatur. In primis enim peccatum non potuit ad ſatisfaciendum conducere, cùm potiùs impediat virtutem ſatisfactionis. Nec ex illo demonſtratur veritas humanæ naturæ, non enim eſt humanæ naturæ conforme, ſed potiùs contra illius inclinationem. Nec tandem poteſt virtutis exemplum eſſe, cùm contrarietur virtuti. Peccatum ergo actuale vel habituale nullâ ratione potuit in Chriſtum cadere, præſertim cùm ipſe idcircò veniſſet, ut peccatum deſtrueret, eſſetque agnus Dei tollẽs
C peccatum mundi, juxta Danielis prophetiam. Unde præclarè S. Paulinus panegyr. de obitu Celſi.

Nam neque deleret culpas, niſi liber ab illis,
Nec laxare reos poſſet & ipſe reus.
Nec peccatori mors cederet, utpote vinctum
Peccati vinclis legitimè retinens.

Eandem rationem eleganter proſequitur D. 3.
Bernardus ſerm. 4. de vigilia Nativitatis, his verbis: *Ecce agnus ſine macula, agnus qui tollit peccata mundi. Quis enim peccata meliùs tolleret, quàm is in quem peccatum non cadit? Iſte ſine dubio lavare me poteſt, quem conſtat inquinatum non eſſe. Hæc manus opertum luto detergat oculum meum, quæ ſola ſine pulvere eſt. Iſte mihi feſtucam educat de oculo, qui non habet trabem in ſuo.*
D *Imò iſte trabem educat de meo, qui nec exiguum pulverem habet in ſuo.*

Patrem inter & humanum genus inimicitiæ in- 4.
tercedebant, quarum Chriſtus deſtructor, & inter Deum & homines mediator eſſe debebat: Non igitur ex inimicis unus eſſe debuit, ne & ipſe mediatore & conciliatore egeret. Moyſes terram promiſſionis intrare non potuit, ſed Joſue, qui ad aquas contradictionis non peccavit. In quo notatur quod oportebat humani generis liberatorem, & introductorem in cœleſtem Jeruſalem, eſſe ſine peccato, ut egregiè obſervavit Stephanus Cantuarienſis in cap. 27. Numerorum. Summa ergo Chriſti innocentia, & perfecta à quo-
E cumque peccato immunitas, à nullo Catholico poteſt revocari in dubium.

Nec obſtant quædam Scripturæ teſtimonia, qui- 5.
bus peccatum tribui Chriſto videtur, ut illud Pſal. 21. *Deus Deus meus reſpice in me, quare me dereliquiſti? longè à ſalute mea verba delictorum meorum.* Quæ verba David in Chriſti perſona dixiſſe, extra controverſiam eſt, cùm ipſe Chriſtus partem eorum in cruce protulerit; ideòque D. Auguſtinus hunc Pſalmum, non tam prophetiam cenſet appellandum, quàm evangelicã hiſtoriam. Cùm ergo Chriſtus verbis illis ſua aliqua delicta agnoſcat, non videtur fuiſſe expers peccari. Simileque eſt illud Pſal. 37. *A facie peccatorum meorũ.*

quod de Chriſto dictum eſſe, admittit ibi S. Auguſtinus. Addi item poteſt locus Apoſtoli 2. Corinth. 5. & ad Galatas 3. dicentis Chriſtum factum eſſe peccatum & maledictum. Denique objici poteſt, Chriſtum voluiſſe à Joanne baptizari : hoc autem fuiſſet inutile & ſuperfluum, ſi nullum peccatum habuiſſet, vel contraxiſſet, cùm Lucæ 3. Joannes baptizaſſe dicatur in remiſſionem peccatorum.

6. Sed hæc vix reſponſione egent, locus enim Pſalmi 21. & 37. facilè exponitur dicendo Chriſtum ibi tanquam humani generis fideiuſſorem exponere æterno Patri ſe propter delicta ſua (quæ videlicet in ſe ſuſceperat, ſuo ſanguine & cruciatibus eluenda) longè fieri à ſalute corporis, & liberatione, quàm ex naturæ inclinatione petebat. Ita hunc locum exponunt Nazianzenus orat. 36. Auguſtinus ad locum prolatum ex Pſal. 37. & ad titulum Pſalmi 58. Genebrardus, Bellarminus, & alij : quin etiam in Concilio Romano viginti Epiſcoporum ſub Vigilio, ea expoſitio ſub anathemate præcepta eſt can. 23. ut refert Turrianus in defenſ. libri 2. Conſtitutionum Clementis, ad caput 5.

7. Ad locum verò Apoſtoli ex 2. ad Corinth. 5. ubi Chriſtus dicitur factus peccatum, reſpondetur cum D. Auguſtino in Enchir. cap. 41 & cum D. Thoma hîc art. 1. ad 3. eatenus dici Chriſtum factum eſſe peccatum, quia hoſtia pro peccatis eſt factus, nam in antiqua lege, ſacrificia pro peccatis dicebantur peccata, juxta illud Oſeæ 4. *Peccata populi mei comedent.* Vel Chriſtus dicitur factus peccatum, quia factus eſt in ſimilitudinem carnis peccati, propter corpus mortale & paſſibile quod aſſumpſit.

8. Quod de baptiſmo additur omnino inſulſum eſt, nam baptiſmus Joannis quem Chriſtus ſuſcepit, erat infirmum & egenum elementum. Et quamvis dicatur Joannes baptizaſſe in remiſſionem peccatorum, tamen id baptiſmus ille non niſi figuraliter & diſpoſitivè præſtabat, commonendo videlicet hoc externo ſigno peccatores, ut lavarentur per contritionem, ac mundi fierent, Unde fatuè omnino à Felice Urgelitano aſſertum dicitur, Chriſtum in baptiſmo Joannis quem ſuſcepit, ſpirituali generatione, æquè ac nos in Chriſti baptiſmo, fuiſſe renatum ; cùm potiùs Chriſtus baptizari voluerit, ut aquas ipſas abluеret, & nobis ſanctificandis aptaret, ſeu ut vim regenerandi fideles ipſis tribueret, ut eleganter expendit Ambroſius ſerm. 18. his verbis : *Ideò baptizatur Chriſtus, non ut ſanctificetur ab aquis, ſed ut ipſe aquas ſanctificet, & puritate ſuâ purificet fluenta illa quæ tangit : conſecratio enim Chriſti, conſecratio maior eſt elementi. Cùm enim Salvator abluitur, iam tunc in noſtrum baptiſmum tota aqua mundatur, & purificatur fons, ut ſecuturis poſtmodum populis lavacri gratia miniſtretur.* Similia habet S. Maximus homil. 7. de Epiphania, ubi idcircò tantùm baptizatum Chriſtum ait, ut aquæ noſtro baptiſmati conſecrarentur, & S. Chryſoſtomus homil. in Præcurſorem, ubi baptizatum à Joanne Chriſtum ait, *ut detergeret antiquum peccatum, & aperiret aquæ ac ſpiritûs vulvam.* Additque : *Cùm Jeſus deſcendiſſet in Jordanem, videre erat magnum miraculum, fontem in flumine lotum, & flumen in flumine baptizatum.*

9. Suppono ſecundò ut certum & indubitatum, Chriſtum, non ſolùm nunquam de facto peccaſſe, ſed nec potuiſſe de lege ordinaria peccare, quia erat beatus, & gratiâ plenus, à primo inſtanti conceptionis, propter conjunctionem animæ ejus ad Verbum : beatitudo autem, & gratiæ plenitudo, non poſſunt, de lege ſaltem ordinaria, cum peccato componi. Quod igitur in præſenti inquirimus, eſt an Chriſtus, etſi non peccaverit de facto, nec de lege ordinaria peccare potuerit, de potentia tamen abſoluta potuerit peccatum committere ; non quòd Deus præbeat vires ad peccandum, vel ad illud ſuâ potentiâ ſpeciali juvet, id enim omnes Theologi impoſſibile cenſent, aliàs author peccati eſſe poſſet ; ſed quòd utendo ſuâ abſoluta potentiâ, auferat à Chriſto dona cum peccato repugnantia, v. g. beatitudinem, gratiam habitualem, & ſupernaturales virtutes, vel talia dona non tribuat humanitati, ut potuit de potētia abſoluta, in communi Theologorum ſententia, eò quòd cum unione hypoſtatica eſſentialem connexionem non habeant. Unde ſenſus præſentis difficultatis eſt, an in caſu quo Verbum humanitatem aſſumeret ſine beatitudine, & ſine ullo gratiæ dono, præter gratiam ſubſtantialem unionis, poſſet illius humanitas peccare in ſenſu compoſito unionis, hoc eſt unione cum peccato retentâ, vel in ſenſu diviſo, hoc eſt unione per peccatum deſtructâ, eo modo quo homo juſtus poteſt peccare mortaliter, non peccato cum habituali gratia compoſito, ſed gratiâ per peccatum deſtructâ.

10. Qua in re tres reperio diverſas Theologorum ſententias. Prima aſſerit poſſe in eo caſu Chriſtum peccare in ſenſu compoſito unionis, hoc eſt unione non deſtructâ per peccatum, ſed cum illo conſervatâ. Ita Durandus in 3. diſt. 12. quæſt. 2. dicens, *in contrarium magis obſiſtere verba devota, quàm rationem efficacem.* Hunc ſequuntur Nominales, præſertim Ocham, Almainus, & Marſilius. Scotus etiam & ejus Diſcipuli, nominatim Rada, & Faber, huic adhærent ſententiæ.

Secunda docet non poſſe quidem etiam de potentia abſoluta, peccatum componi cum unione hypoſtatica ; in ſenſu tamen diviſo humanitatem Verbo unitâ ſine viſione beatifica, poſſe peccare, peccato deſtruente unionem, non quidem ex natura rei, ſed de potentia abſoluta. Hanc tenet Hurtado hîc diſp. 59. & 60.

Tertia quæ non ſolùm apud domeſticos, ſed etiam apud extraneos communis eſt, defendit humanitatem Verbo unitam non poſſe etiam de potentia abſoluta peccare, nedum in ſenſu compoſito, nimirum unione cum peccato retentâ, ſed nec etiam in ſenſu diviſo, nempe unione per peccatum deſtructâ. Hanc ſententiam ita certam plures exiſtimant, ut oppoſitam iudicent erroneam, & Capreolus dicat, *contra illam non eſſe agendum argumentis, ſed flammis.* Qui autem mitiùs loquuntur, eam ad minus temerariam vel ſcandaloſam cenſent. Sed quidquid ſit de his cenſuris, à quibus abſtinendum exiſtimo, ut ſancti Doctoris modeſtiam imitemur, veram omnino cenſeo ſententiam, quæ Chriſtum ex vi præcisè unionis hypoſtaticæ omnino impeccabilem eſſe affirmat, & oppoſitam SS. Patrum doctrinæ apertè repugnare, ut patebit ex dicendis §. ſequenti.

§. II.

Prima concluſio ſtatuitur, & authoritate SS. Patrum firmatur.

Dico primò : humanitas Chriſto Verbo unita peccare non potuit, etiam de potentia abſoluta, peccato cum unione compoſito.

11. Probatur primò conclusio ex SS. Patribus, qui passim docent humanitatem Christi ex vi unionis hypostaticæ esse impeccabilem, subindeque censent peccatum non posse cum tali unione componi. Eorum testimonia fusè & lato calamo profert Vazquez hîc disp. 61. cap. 1. nos breviter ea exponemus.

In primis Hilarius libro 1. de Trinitate circa medium, asserit Christum non potuisse admittere peccatum, *dum Christus est, eò quòd qui Christus est, non potuit amittere quod Christus est.* Anselmus libro 2. cur Deus homo cap. 10. ait Christum idcircò non potuisse peccare, *quia non solùm homo, sed etiam Deus erat.* Dionysius Alexandrinus in Epistola contra Paulum Samozatenum docet quod quia anima Christi erat Verbo Dei unita, incapax peccati fuit. Et addit quod *si Christus non esset Deus, non esset alienus à potestate peccandi.* Anastasius Sinaïta cap. 2. ὁδηγ. *Sola* (inquit) *Christi mens, & sanctissima ejus anima, incapax, omnisque malitiæ nescia fuit, forma enim servi erat quæ regebatur & gubernabatur à Divino Verbo in eadem hypostasi sibi conjuncta.* Rupertus etiam libro de voluntate Dei cap. 11. ait quod humanitas Christi, *non per creationem, sed per assumptionem facta est creatura talis quæ peccare non solùm nollet, verùm etiam non posset.* Idque probat ex verbis Christi Joannis 5. *Amen amen dico vobis, non potest Filius à se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem,* subdens: *Quid enim est quemquam à semetipso quidquam facere, nisi malum facere?*

Demum hanc veritatem eleganter expressit Augustinus, vel Author libri de Incarnatione Verbi, qui inter ejus opera habetur: nam libro 2. sub finem hæc scribit: *Massam, sicut in fornacibus sæpe fieri oculis deprehendimus, totam ignem effectam dicimus, quia nec aliud in ea nisi ignis cernitur; sed & si quis contingere atque contrectare attentaverit, non ferri, sed ignis vim sentiet. Hoc ergo modo etiam illa anima quæ quasi ferrum in igne, sic semper in Verbo, semper in sapientia, semper in Deo posita est; omne quod agit, quod sentit, quod intelligit, Deus est. Et nec visibilis nec mutabilis dici potest, quæ inconvertibilitatem ex Verbi Dei unitate, indesinenter ignita possidebat.* Et mox: *Ista anima aliter oleo lætitiæ, id est Verbo Dei & sapientiâ ungitur, & aliter participes ejus, id est sancti Prophetæ, & Apostoli. Illi enim in odorem unguentorum ejus cucurrisse dicuntur; ista verò anima vasculum unguenti ipsius fuit, ex cujus fragrantia participes digni quique Prophetæ & Apostoli fiebant. Sicut ergo alius est unguenti odor, & alia est unguenti substantia: ita aliud est Christus, & aliud participes sui. Et sicut vas ipsum quod substantiam continet unguenti, nullum genus potest aliud recipere liquoris: ita anima Christi, velut vas in quo erat substantia unguenti, impossibile fuit ut contrarium reciperet odorem: participes verò ejus, quàm proximi fuerint vasculo, tam odoris erunt participes & capaces; & qui ex odore ejus participant, si se paulò longiùs à fragrantia ejus amoverint, impossibile est ut non incidant in odorem contrarium.* Verba hujus libri Author descripsisse videtur ex Origene libro 2. Periarc. cap. 6. ubi similia leguntur.

12. Tam clara & expressa SS. Patrum testimonia cùm sint, Discipuli Scoti eludere, dicendo SS. Patres his locis probare impeccabilitatem in Christo ex unione substantiali ad Verbum, non quia ipsa sit essentialiter cum peccato incompossibilis, aut ratio formalis impeccabilitatis humanitatis Christi, sed quia ratione illius erant ipsi debita, debito congruentiæ, dona gratiæ & fruitio beatifica, ratione quorum illi repugnabat peccatum.

Verùm hæc solutio, ut dixi, mera elusio est, & apertè menti SS. Patrum repugnat. In primis enim Dionysius Alexandrinus taliter attribuit impeccabilitatem Christo, ratione divinitatis, quod si non esset Deus, non posset esse alienus à potestate peccandi: At si esse Deum non esset ratio impeccabilitatis Christi, sed solùm redderet debitam, debito congruentiæ, formam talis impeccabilitatis, posset esse alienus à potestate peccandi, quamvis Deus non esset, dummodo beatificâ visione frueretur, ut in aliis beatis de facto contingit: Ergo juxta Dionysium incapacitas peccandi cõvenit Christo ratione unionis formaliter. 13.

Secundò, Juxta Hilarium, Christus non potuit admittere peccatum, dum Christus est, eò quòd qui Christus est, non potuit amittere quod Christus est: Sed potuit manens Christus beatificâ visione carere: Ergo ex mente Hilarij Christum non posse peccare, non ex beatifica visione, sed ex unione hypostatica provenit.

Tertiò, Juxta Augustinum, vel Authorem libri de Incarnatione Verbi: sicut unguentum vas replens, illud reddit incapax alterius liquoris, ita Verbum replens animam Christi, illam reddit incapacem peccati: Sed unguentum vas materiale replens, seipso formaliter illud reddit incapax alterius liquoris: Ergo pariter ipsum Verbum replens humanitatem Christi, formaliter illam reddit culpæ incapacem.

Quartò, Ideò operationes Christi, juxta SS. Patres, non possunt esse peccata, quia sunt actiones Theandricæ, id est Deiviriles, ut dicitur in 6. Synodo generali actione 8. & 11. & sæpe docuit D. Damascenus, præcipuè libro 3. de fide cap. 19. & 20. At quòd actiones Christi sint Theandricæ, seu Deiviriles, non habent ex beatitudine, sed ex vi præcisè unionis hypostaticæ: Ergo ad hanc solam causam reducunt SS. Patres impeccabilitatem Christi, & non ad beatitudinem animæ ejus.

Denique, Si impeccabilitas Christi solùm à visione beatifica proveniret, sequeretur SS. Patres, quotquot de impeccabilitate Christi egerunt, deceptos fuisse, nec veram illius causam assignasse, siquidem nullus illorum ad beatitudinem recurrit, quæ juxta Adversarios est vera & sola causa impotentiæ peccandi in Christo, sed ad unionem hypostaticam, quæ, ut ipsi contendunt, non est vera causa illius; unde si vera sit Adversariorum sententia, SS. Patres assignarunt non causam pro causa, cùm, omissâ visione beatificâ, docuerunt Christum ratione unionis hypostaticæ esse impeccabilem: Sed hoc asserere temerarium est, & SS. Patribus injuriosum: Ergo &c.

§. II.

Prima ratio fundamentalis nostræ conclusionis exponitur.

NOstræ conclusioni non solùm favent testimonia SS. Patrum, sed plures etiam rationes efficaces eam demonstrant. Prima sic potest proponi. Verbo Divino ex vi unionis humanitatis ad ipsum, incumbit obligatio gubernandi humanitatem, eamque in officio continendi, ac proinde si humanitas assumpta peccaret, ejus 14.

peccatum Verbo in ſeipſo attribueretur: Sed implicat Verbum in ſeipſo peccare: Ergo etiam implicat humanitatem aſſumptam peccare peccato cum unione compoſito. Minor patet, Major autem in qua eſt difficultas ſic oſtenditur. Quoties duo uniuntur in aliqua natura vel perſona, inferius naturaliter ſubordinatur ſuperiori, & conſequenter ſuperior tenetur inferiorem regere & gubernare: Sed ex vi unionis humanitatis ad Verbum, natura humana & divina conveniunt in una Chriſti perſona: Ergo ratione hujus unionis tenetur divina natura gubernare & regere humanam, & conſequenter peccatum humanitatis unitæ tribueretur Verbo, nedum ut ſubſiſtenti in humanitate, ſed etiam ſecundùm ſe, & prout in divinitate ſubſiſtit.

15. Confirmatur primò: Quia corpus eſt inferius animæ, & per unionem conveniunt in una & eadem natura, ex tali unione induit anima obligationem corpus regendi: Sed humanitas eſt inferior divinitati, & ex vi unionis hypoſtaticæ convenit cum deitate in eadem Chriſti perſona: Ergo ex vi unionis incumbit divinitati ſpecialis obligatio gubernandi humanitatem. Unde ſexta Synodus generalis actione 8. poſtquam aſſeruit, animam Chriſti, nullum in ſe naturalem motum excitare, niſi ad nutum Verbi ſibi hypoſtaticè uniti, ſic verbis Nyſſeni concludit: *Quemadmodum corpus noſtrum regitur, & ornatur, atque ordinatur ab intellectuali & rationali anima noſtra: ita in homine Chriſto, tota humana ejus conſperſio, ab ejuſdem Verbi Divinitate ſemper & in omnibus mota, Deo mobilis fuit.*

16. Confirmatur ſecundò: Cùm in una & eadem natura conveniunt ſuperior & inferior potentia, incumbit tali naturæ obligatio regendi potentiam inferiorem, per potentiam ſuperiorem; ut conſtat in natura humana, quæ naturali obligatione tenetur per voluntatem regere & gubernare appetitum inferiorem: Ergo pariter cùm duæ naturæ conveniunt in una & eadem perſona, conſurgit in illa obligatio regendi inferiorem, per ſuperiorem naturam; & conſequenter Verbo, in quo ex vi unionis humanitatis ad ipſum conveniunt natura divina & humana, incumbit ſpecialis obligatio regendi & gubernandi naturam humanam, per divinam, ſubindeque peccatum humanitatis unitæ attribueretur Verbo, non ſolùm ratione voluntatis humanæ, ſed etiam voluntatis divinæ.

17. Confirmatur tertiò: Longè arctior eſt conjunctio Verbi cùm ſua humanitate, quàm mariti cum uxore, patris cum filio, domini cum ſervo, cùm hæ non ſint uniones phyſicæ, qualis eſt Verbi conjunctio cum humanitate: Ergo multò magis eſt Verbi Divini dirigere in omnibus ſuis operationibus, & à tanto malo, quantùm eſt malum culpæ, avertere efficaciter humanitatem aſſumptam, quàm viri ſit dirigere uxorem, & à peccato avertere, pro facultate; itemque quàm ſit patrisfamilias & domini dirigere filios & ſervos, & eorum, quantùm poſſunt, impedire peccata, peccaturi ipſi ni id faciant, juxta illud Salviani libro 7. de providentia: *Poteſtas magna & potentiſſima, quæ inhibere ſcelus maximum poteſt, quaſi probat debere fieri, ſi ſciens patitur perpetrari. In cujus enim manu eſt ut prohibeat, jubet agi, ſi non prohibet committi.*

Hanc rationem inſinuat Ambroſius libro de Incarnatione cap. 7. his verbis: *Qui alios regebat, ſe regere ipſe non poterat?* Ubi humanæ Chriſti voluntatis impeccabilitatem, refert ad regimen Verbi. Et Epiphanius in Anchorato, ubi ſic ait: *Quia Verbum virtute ſuâ frænabat inferiorem naturam, ab omni inutili carnali turba, &c.* Ubi cauſam impeccabilitatis tribuit Verbo inferiorem naturam frænanti. Illam etiam indicat Anaſtaſius cap. 21. ὁδηγὸς ubi hæc ſcribit: *Confitemur etiam animam & corpus, quæ Verbo hypoſtaticè unita ſunt, Verbo ſubjici, ſimulque cum omnibus proprietatibus ſuis à Verbo magis regi ac duci, quàm ulla alia creatura eidem ſubjiciatur, & ab eodem regatur, cùm longè arctiùs cum Verbo conjuncta ſint, quàm ullæ aliæ res creatæ.* Hanc demum rationem tradit Sanctus Thomas in 3. diſtinctione 12. quæſtione 2. articulo 1. in corpore, & ad Annibaldum eadem diſtinctione, quæſtione unicâ articulo 3. ubi ait humanitatem Chriſti ideò non potuiſſe peccare, quia fuit inſtrumentum Divinitatis eam moventis; Divinitas autem non potuit illam ad malum movere. Quæ doctrina non ſic accipienda eſt, ut humanitas in omnibus ſuis actibus propriè fuerit inſtrumentum divinitatis; ſed quia ſicut inſtrumentum non agit, niſi ut ſubordinatum principali agenti; ita humanitas Verbo unita, in omnibus actionibus divinitati ut regenti gubernantique ſubdebatur: eo autem ipſo quod humanitas, ex vi unionis hypoſtaticæ, iſto modo divinitati ſubdatur, non poteſt peccare, niſi ejus peccatum Deo ut ſpecialiter moventi tribuatur. Unde Vazquez mentem Sancti Doctoris, & hujus rationis vim non penetravit, dum illam ut vulgarem & parvi momenti deſpexit.

§. IV.

Aliâ ratione probatur noſtra concluſio.

18. POteſt etiam ſuaderi concluſio aliâ ratione quâ utuntur communiter noſtri Thomiſtæ, & cum illis Suarez, & alij ex Patribus Societatis, licèt illa pariter diſpliceat Vazquezio, cui ſolùm ingenij ſui inventa placent. Poteſt autem hæc ratio ſub hac forma breviter proponi. Si poſſet humanitas aſſumpta peccare, peccato cum unione hypoſtatica compoſito, poſſet ſuppoſitum Verbi ut ſubſiſtens in humanitate peccare: Conſequens eſt falſum: Ergo humanitas aſſumpta non poteſt peccare peccato cum unione hypoſtatica compoſito. Sequela Majoris probatur: Actiones ſunt ſuppoſitorum vel ſubſiſtentium, ut commune axioma docet: Sed ſuppoſitum humanitatis aſſumptæ, eſt ſuppoſitum Verbi quatenus in illa ſubſiſtens: Ergo ſi poſſet humanitas aſſumpta peccare peccato cum unione ad Verbum compoſito, poſſet Verbũ ut ſubſiſtens in humanitate peccare.

19. Reſpondet Vazquez poſt Durandum, ex eo quod humanitas unita Verbo, retentâ unione, peccaret, ſolùm ſequi Verbum denominativè peccare, non autem effectivè, nec ampliùs ratione facta convinci, cùm enim communi axiomate aſſeritur actiones eſſe ſuppoſitorum, non ideò dicitur, quia ſuppoſitum ut quo vel ut quod influat in operationes naturæ, ſed quia ſuſtentat naturam proximè operantẽ ut quo & ut quod: unde actiones dicuntur ſuppoſitorum, non elicitivè, ſed tantùm denominativè; ex quo ſolùm ſequitur, humanitate Verbo unitâ peccante, fore peccatum Verbo attribuendum denominativè; in quo nulla repugnantia, nec indecentia invenitur, ſicut nec in eo quod Verbum in humanitate ſubſiſtens mortuum, crucifixumque dicatur.

20. Verùm hæc ſolutio & doctrina Vazquezij mul-

tipliciter potest convelli. In primis enim dicere Verbum ut subsistens in humanitate peccare denominativè, seu per communicationem idiomatum, pias aures offendit, & à majori Theologorum parte non admittitur, licèt concedant Verbum in humanitate subsistens posse dici seu denominari mortuum & crucifixum: Rationem verò discriminis assignat D. Thomas suprà quæst. 1. art. 1. ad 3. ubi ait quod mors, sicut & quodlibet aliud malum pœnæ, à Dei justitia est introductum, propter gloriam ipsius Dei; malùm verò culpæ seu peccatum committitur per recessum ab arte divinæ sapientiæ, & ab ordine divinæ bonitatis; & ideò licèt nulla sit indecentia quod verbum in natura assumpta, seu ut subsistens in humanitate, per communicationem idiomatum, passum, crucifixum, & mortuum denominetur, est tamen moralis indecentia, quod Verbum, etiam ut in natura humana subsistens, denominativè, seu per communicationem idiomatum, peccare dicatur.

21. Confirmatur: Prædicata naturæ humanæ, quæ per se primò conveniunt supposito, si habeant repugnantiam cum hypostasi seu persona Verbi, non possunt de illa etiam per communicationem idiomatum prædicari; hac enim ratione docet S. Thomas has propositiones esse falsas, *Christus est creatus vel creatura. Christus incœpit esse*, & similes: Sed peccare est prædicatum habens repugnantiam cum persona Verbi: Ergo non potest de illa, etiam per communicationem idiomatum, enunciari.

22. Secundò, Juxta hujus solutionis doctrinam, humanitate Petri peccante, suppositum Petri solùm peccat denominativè, nam ut ait Vasquez actiones dicuntur suppositorum, non elicitivè, sed tantùm denominativè; & tamen humanitate Petri peccante, suppositum ejus dicitur simpliciter & absolutè peccans, & peccato infectum: Ergo si Verbum ut in humanitate subsistens, dici posset denominativè peccare, simpliciter & absolutè peccans, seu peccato infectum, appellari poterit, quod piæ aures abhorrent.

23. Tertiò, Hæc propositio, *Verbum ut in humanitate subsistens, pro nobis meruit & satisfecit*, est vera in proprietate sermonis, & in rigore, non minùs quàm ista, *Christus nos redemit & satisfecit pro nobis*, & tamen juxta doctrinam Vazquezij, Christus, seu Verbum ut subsistens in humanitate, solùm denominativè satisfecit & meruit, cùm juxta illum actiones non sint suppositorum elicitivè, sed tantùm denominativè: Ergo quod humanitate assumptâ peccante, Verbum ut in illa subsistens, denominativè tantùm peccaret, non tollit quod hæc propositio, Christus, seu Verbum ut subsistens in humanitate, peccat, sit vera in rigore & proprietate sermonis.

24. Denique, Falsum est quod operationes non sint suppositorum activè, seu elicitivè, sed denominativè tantùm: Ergo prædicta solutio falso nititur fundamento. Consequentia patet, Antecedens probatur ex Concilio Florentino sess. 18. in qua Joannes Theologus ex hoc communi Philosophorum effato, *Actiones sunt suppositorum*, probat, assentiente Concilio, Spiritum Sanctum à Filio procedere, & essentiam in divinis non generare, sed Patrem, ratione essentiæ: At Pater non denominativè tantùm, sed etiam elicitivè ut quod generat, mediâ essentiâ ut principio quo generandi: Ergo actiones sunt suppositorum, non solùm denominativè, sed etiam elicitivè.

25. Nec valet quod respondet Vazquez, nimirum rationes Conciliorum non esse de fide, imò aliquando niti falsis principiis, ut constat ex 7. Synodo, ubi quidam ex Patribus, cum Hæreticis disputans, ut probaret Angelos depingi posse, assumpsit principium falsum, nempe Angelos esse corporeos. Non valet, inquam, nam rationes Conciliorum, etsi de fide non sint, magnæ tamen sunt authoritatis, nec fas est illis contradicere, sine urgenti fundamento, & nisi ex eis aliquod sequatur absurdum: Ergo licèt ex prædicta authoritate veritas propositionis nostræ, ut de fide certa non habeatur, non potest tamen negari, vel in dubium revocari.

Addo quòd Joannes Theologus principium illud assumpsit ut Philosophis commune, & nullus ex Patribus vel Latinis, pro quibus disputabat, vel Græcis, contra quos agebat, in contrarium reclamavit; imò Græci argumento Joannis Theologi convincti, Spiritum Sanctum à Filio procedere confessi sunt: Ergo illud principium ab universali Ecclesia, tam Græca, quàm Latina, tacitè saltem fuit approbatum, licèt expressè definitum non fuerit. 26.

§. V.

Aliæ rationes breviter exponuntur.

PRæter duas rationes jam expositas, quæ præcipuæ sunt & fundamentales, tres aliæ supetunt, quibus breviter suaderi potest nostra conclusio. Prima est: Gratia habitualis justificans, non solùm ex natura rei, sed etiam essentialiter pugnat cum peccato mortali, eò quòd sit formalis aut specialis participatio divinæ naturæ, & sanctitatis increatæ, ut in Tractatu de Justificatione docuimus, & colligitur ex verbis illis 2. Joannis 3. *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius* (scilicet gratia sanctificans) *in eo manet, & non peccare potest, quoniam ex Deo natus est.* Sed gratia unionis est ipsamet Dei natura, & sanctitas increata, unita humanitati, & illi communicata, per unionem substantialem: Ergo à fortiori talis gratia essentialiter pugnat cum peccato, & cum illo, etiam de potentia Dei absoluta, stare nequit. Consequentia manifesta est, si enim participatio sanctitatis increatæ essentialiter excludit peccatum, & nequit cum ipso componi, etiam de absoluta Dei potentia; quantò magis id præstabit ipsamet sanctitas increata, substantialiter unita, & quantò majorem cum peccato habebit repugnantiam & incompossibilitatem? 27. *Disp. 1. art. 5.*

Secunda ratio: Ex eo præcisè aliqua natura impeccabilis redditur, quod conjungitur immobiliter ipsi regulæ rectæ operationis; sicut è contra ea ratione est peccabilis, quia potest deviare à recta regula operationis: Sed humanitas Christi, ex unione ad Verbum præcisè, conjuncta est immobiliter primæ regulæ rectæ operationis, nimirum divinæ sanctitati & sapientiæ: Ergo præcisè ex vi talis unionis, seclusâ etiam visione beatificâ, redditur impeccabilis, subindeque implicat peccatum cum ea componi. 28.

Confirmatur: Humanitas Christi, ratione unionis hypostaticæ, perfectiori modo Deo conjungitur, qui est prima regula rectæ operationis, quàm per visionem beatificam, cùm prima unio sit substantialis, & altera solùm accidentalis: Ergo si anima Christi, ex vi præcisè visionis beatificæ, ita redditur impeccabilis, ut repugnet peccatum cum ea componi, ut docent Scotus & Discipuli ejus, à fortiori 29.

fortiori ex vi præcisè unionis hypoſtaticæ, ita fiet impotens ad peccandum, ut implicet eam peccare peccato cum tali unione compoſito.

30. Tertia ratio : Humanitas Chriſti per unionem ad Verbum ſanctificatur infinitè ſimpliciter : Sed implicat ſanctitatem infinitam cum peccato componi : Ergo & unionem hypoſtaticam. Major patet ex dictis ſuprà diſp. 11. Minor verò probatur : Eſſe infinitè ſanctum eſt eſſe infinitè mundum, cùm ſanctitas, juxta Dionyſium, ſit immaculata puritas ; eſſe verò ſubjectum gravis culpæ, ſeu in ſtatu peccati mortalis, eſt eſſe immundum ſimpliciter, cùm peccatum eſſentialiter ſit immunditia & turpitudo : Sed implicat eſſe infinitè mundum, & eſſe immundum ſimpliciter : Ergo implicat infinitam ſanctitatem cum peccato componi. Secundò, Implicat eſſe objectum dignum complacentiâ divinâ infinitè ſine termino, & eſſe dignum diſplicentiâ & odio Dei : Sed quod eſt ſanctum infinitè ſimpliciter, eſt dignum complacentiâ divinâ infinitè & ſine termino ; è contra verò ſubjectum peccato mortali infectum, eſt dignum odio & diſplicentiâ Dei: Ergo implicat eſſe ſanctum infinitè ſimpliciter, & eſſe peccato mortali infectum.

§. VI.

Statuitur ſecunda concluſio, & Chriſti humanitatem, nec in ſenſu diviſo potuiſſe peccare, breviter ſuadetur.

DIco ſecundò : humanitas Chriſti, etiam de abſoluta Dei potentia, peccare non potuit, peccato deſtruente unionem hypoſtaticam.

31. Probatur concluſio ratione fundamentali : Ut humanitas Chriſti poſſet peccare peccato deſtruente unionem hypoſtaticam, deberet in tali humanitate, ut Verbo Divino hypoſtaticè unita, remanere potentia proxima & expedita ad peccandum : Sed talis potentia non remanet in humanitate Chriſti, ut unita Verbo Divino, ſed per unionem hypoſtaticam ab ea excluditur: Ergo humanitas Chriſti non poteſt peccare peccato deſtruente unionem hypoſtaticam. Major patet in homine juſto, qui idcircò poteſt peccare peccato deſtruente gratiam juſtificantem, quia ſub tali gratia retinet potentiam proximam & expeditam ad peccandum. Minor verò in qua eſt difficultas, multipliciter ſuadetur. Primò quia juxta Patres §. 2. relatos, humanitas Chriſti ex vi unionis hypoſtaticæ reddita fuit impeccabilis : At non poſſet dici talis, ſi in ea remaneret potentia proxima & expedita ad peccandum, quâ poſſet peccare peccato deſtruente unionem hypoſtaticam, ut patet eodem exemplo hominis juſti, qui licèt non poſſit componere gratiam cum peccato, tamen quia in eo remanet potentia proxima & expedita ad peccandum, peccato gratiam deſtruente, non eſt nec dici poteſt impeccabilis : Ergo &c.

32. Secundò, Humanitas Chriſti per unionem ad Verbum ſanctificatur infinitè ſimpliciter : At ſumma & infinita ſanctitas, nedum peccatum actuale, ſed etiam potentiam ad peccandum excludit: Ergo in humanitate Chriſti ut unita Verbo Divino non remanet potentia ad peccandum. Major patet, Minor probatur. Sanctitas ex ſuo conceptu dicit eſſentialiter oppoſitionem cum peccato, diſtantiamque & elongationem ab illo; ac proinde ſumma & infinita ſanctitas, ſummam diſtantiam & elongationem à peccato, ſummamque cum illo oppoſitionem importat : Atqui oppoſitio non ſolùm cum peccato actuali, ſed etiam cum potentia peccandi, & elongatio non ſolùm à peccato, ſed etiam à potentia expedita peccandi, major eſt quàm ſola oppoſitio cum actu peccati, & ſola elongatio ab illo : Ergo ſumma ſanctitas, non ſolùm opponitur cum actuali peccato, ſed etiam cum potentia expedita peccandi.

33. Tertiò, Ideò in homine juſto manet potentia expedita ad peccandum, peccato gratiam deſtruente, quia gratia ipſum ſanctificans, cùm non conſtituat ſuppoſitum, ſed ei ſuperaddatur, ſicut alij habitus, quibus utimur quando volumus, ejus libertati ſubjicitur, ſubindeque ſicut bonis operibus augeri poteſt, ita & malis ac peccaminoſis deſtrui : Sed gratia unionis quâ humanitas Chriſti ſanctificatur, oppoſito modo ſe habet, cùm enim non ſuperaddatur ad ſuppoſitum Chriſti, ſed ipſum conſtituat, ejus libertati non ſubditur ; unde ſicut non poteſt cadere ſub merito bonorum operum, ita nec per mala opera deſtrui : Ergo in humanitate Chriſti, ut unita Verbo Divino, non remanet potentia expedita ad peccandum, peccato deſtruente unionem hypoſtaticam.

34. Quartò, Licèt impedimentum actûs non ſe tenens ex parte actûs primi, non tollat potentiam in actu primo expeditam ad agendum : quare auxilium efficax, phyſicè in noſtra ſententia prædeterminans ad amorem, non tollit potentiam proximè in actu primo expeditam ad odium & negationem amoris, quia non ſe tenet ex parte actûs primi ad agendum; impedimentum tamen ex parte actûs primi ſe tenens, tollit in omnium ſententia potentiam proximè expeditam ad actum : Sed implicat humanitatem Verbo hypoſtaticè unitam carere impedimento ad peccandum, ex parte actûs primi ſe tenente : Ergo implicat illam eſſe unitam hypoſtaticè Verbo, & ſtante tali unione, habere expeditam ad peccandum potentiam. Major patet, Minor probatur. Implicat humanitatem eſſe Verbo unitam, & in eodem inſtanti non exiſtere, vel ſaltem ſubſiſtere ſubſiſtentiâ Verbi, cùm in inſtanti aſſumptionis humanitatis ad Verbum, non poſſit ſubſiſtere ſubſiſtentiâ creatâ, aliàs ſimul duplici ſubſiſtentiâ ſubſiſteret, quod implicat, ut ſuprà oſtenſum eſt : Sed ſubſiſtentia Verbi eſt impedimentum ad peccandum, ex parte actûs primi ſe tenens, cùm peccatum ſit incompoſſibile cum tali ſubſiſtentia, per quam humanitas Chriſti in actu primo completo ad operandum conſtituitur : Ergo implicat humanitatem eſſe Verbo unitam, & ſimul carere impedimento ad peccandum ex parte actûs primi ſe tenente. *Diſp. 9. art. 4.*

35. Denique, Implicat humanitatem, aut voluntatem humanam unitam ſubſiſtentiæ Verbi, habere potentiam expeditam ad peccandum, niſi Verbum, ut in illa ſubſiſtens, ſit potens peccare: Sed Verbum ut ſubſiſtens in humana natura, nequit eſſe vel dici potens ad peccandum : Ergo implicat humanitatem, aut voluntatem humanam unitam ſubſiſtentiæ Verbi, habere expeditam ad peccandum potentiam. Minor conſtat : Cui enim eſſentialiter repugnat actus, non poteſt convenire potentia ad illum : Sed Verbo, ut ſubſiſtenti in humanitate aſſumpta, eſſentialiter repugnat peccatum : Ergo & peccandi potentia. Major verò in qua eſt difficultas ſic oſtenditur. Sicut voluntas unita ſubſiſtentiæ Petri, eſt voluntas ipſius Petri, ita voluntas humana unita ſubſiſtentiæ Verbi, eſt voluntas ipſius Verbi, ut ſubſiſtentis in humana natura : Sed implicat voluntas

tem unitam ſubſiſtentiæ Petri eſſe potentem ad peccandum, niſi Petrus ſit potens peccare: Ergo implicat etiam humanitatem, aut voluntatem humanam unitam ſubſiſtentiæ Verbi, poſſe peccare, niſi Verbum ut in illa ſubſiſtens ſit potens ad peccandum.

36. Dices, diſparem eſſe rationem, nam Petrus non habet aliam naturam cui repugnet potentia ad peccandum, & ideò ex eo quòd humanitas vel voluntas unita ſubſiſtentiæ Petri, ſit potens peccare, neceſſariò Petrus conſtituitur potens ad peccandum: Verbum autem in humanitate ſubſiſtens, habet aliam naturam cui eſſentialiter repugnat peccatum, & potentia ad peccandum; & idcircò quamvis humanitas ſeu voluntas humana unita ſubſiſtentiæ Verbi, ſit potens peccare, non ſequitur Verbum ut ſubſiſtens in humanitate poſſe peccare.

37. Sed contra: Humanitate unitâ ſubſiſtentiæ Verbi de facto peccante peccato cum unione compoſito, Verbum ut in illa ſubſiſtens, neceſſariò denominaretur peccans, etſi Verbo alia conveniat natura cui eſſentialiter repugnat peccatum, ut ſuprà oſtenſum eſt: Ergo ſi humanitas unita ſubſiſtentiæ Verbi eſſet potens ad peccandum, potentiâ cum unione compoſitâ, non poſſet Verbum in humanitate ſubſiſtens non eſſe potens ad peccandum, quamvis potentia peccandi Verbo repugnet ſecundùm aliam naturam.

38. Confirmatur: Quia humanitas Verbo unita potuit mori, & de facto mortua eſt, de Verbo ut in illa ſubſiſtente fuit verum dicere, potuiſſe mori, & mortuum eſſe de facto; & tamen mors & potentia moriendi repugnant Verbo ſecundùm naturam divinam: Ergo quamvis potentia ad peccandum repugnet Verbo ut ſubſiſtenti in natura divina, ſi tamen natura humana, ut ſubſiſtentiæ Verbi unita, fuit potens ad peccandum, de Verbo ut in illa ſubſiſtente, verum erit dicere potuiſſe peccare.

§. VII.

Solvuntur objectiones.

39. OBjicies primò contrà primam concluſionem: Verbo in ſeipſo non minùs repugnat mors quàm peccatum: Sed non obſtante quod mors Verbo in ſeipſo repugnet, poteſt tamen in humanitate aſſumpta mori, & prout in illa ſubſiſtens, mortuum propriè denominari: Ergo pariter licèt non poſſit in propria natura peccare, poterit tamen in humanitate aſſumpta peccare, & prout in illa ſubſiſtens, peccans & peccator propriè denominari.

40. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Non minùs intenſivè, concedo Majorem: extenſivè, nego Majorem, & conceſſa Minori, nego Conſequentiam.

Explicatur ſolutio: Summæ ſanctitati, vel ſuppoſito ſummè ſancto, ratione ſummæ ſanctitatis, non ſolùm repugnat denominari peccans in ſe, ſed etiam illi repugnat denominari peccans in alio vel in alia natura: ſuppoſito autem viventi vitâ ſummâ & per eſſentiam, ſolùm repugnat mori in ſeipſo, non autem mori in aliena natura quam terminat; unde etſi æqualiter opponantur intenſivè, & reſpectu ejuſdem naturæ, non tamen extenſivè, & reſpectu ejuſdem ſuppoſiti. Sicut ergo Deo qui eſt ſumma vita, licèt repugnet mors ut ab illo cauſata in ſeipſo, non tamen ut ab ipſo cauſata in alio, Deus enim cauſat in hominibus mortem: peccatum verò neque in ſeipſo neque in alio poteſt cauſare. Ita ſimiliter mors non repugnat Verbo in aliena natura, nec ei repugnat, prout in illa ſubſiſtit, mortuum denominari: peccatum autem & denominario peccantis, non ſolùm repugnat Verbo in ſeipſo, & ut ſubſiſtenti in divina natura, ſed etiam in aliena natura, & prout ſubſiſtenti in illa. Cujus diſcriminis ratio ſuprà fuit aſſignata, quia nimirum mors eſt malum phyſicum & ad Deum ordinabile, unde ſicut hac ratione poteſt illam in aliis cauſare, ita poteſt ab illa in alio denominari. Peccatum autem eſt malum morale, quod ad Deum nullatenus poteſt referri & ſicut hac ratione non poteſt à Deo neque in ſe neque in alio cauſari, ita nec poteſt Deum vel in ſe vel in alio denominare.

41. Objicies ſecundò: Suppoſitum vel perſona, nec ut quo, nec ut quod influit in operationes propriæ naturæ, ſed natura ipſa eſt adæquatum principium quo & quod ſuarum operationum: Ergo ex eo quod humanitas Verbo unita peccaret, non ſequitur quod Verbum ut in illa ſubſiſtens in tale peccatum influeret, ſubindeque ruit præcipuum fundamentum noſtræ ſententiæ. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Variato principio operandi, neceſſe eſt operationes variari: Sed variatâ ſubſiſtentiâ, non variantur operationes, nam actiones humanitatis Chriſti, ejuſdem rationis ſunt quoad phyſicam entitatem cum noſtris operationibus, cùm tamen ſubſiſtentia quâ humanitas Chriſti ſubſiſtit, diverſæ rationis ſit: Ergo ſuppoſitum neque ut quo neque ut quod influit in operationes propriæ naturæ.

42. Reſpondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, diſtinguo Majorem: Variato principio quo operandi, neceſſe eſt operationes variari, concedo Majorem. Variato principio quod, & principio quo invariato, nego Majorem, & conceſſa Minori, nego Conſequentiam. Cùm enim principium quo ſit adæquata virtus agendi, & ſpecificandi operationes; perſonalitas autem vel ſubſiſtentia conſtituens ſuppoſitum, quod eſt principium quod operans, ſolùm ut conditio ad operationes concurrat, inde fit quod quamvis ſubſiſtentia varietur, ut contingit in humanitate Chriſti; quia tamen humanitas & illius potentiæ ejuſdem rationis ſunt, non diverſificentur tamen phyſicè operationes. Poteſtque hæc ſolutio hoc exemplo illuſtrari. Apprehenſio objecti, & illius propoſitio, eſt conditio eſſentialis boni, quod eſt objectum voluntatis, ut motivè & terminativè ad actum voluntatis concurrat; & tamen quamvis diverſificentur eſſentialiter apprehenſiones, ſi objectum propoſitum ejuſdem rationis ſit, actus voluntatis eſt ejuſdem rationis; ut conſtat in actu dilectionis viæ, qui ejuſdem ſpeciei eſt cum dilectione beatifica, & tamen apprehenſio fidei quâ regulatur in via, diverſæ rationis eſt à viſione beatifica, per quam regulatur in patria: quia tamen objectum per utramque regulam propoſitum, à quo ut à ratione formali ſumitur ſpecies actûs, eſt idem in ratione objecti, non variatur eſſentialiter dilectio. Pariter ergo in præſenti, quamvis ſubſiſtentia conſtituens principium quod operandi eſſentialiter varietur, quia tamen ſolùm ut conditio ad operationem concurrit, & principium quo eſt adæquata ratio ſpecificandi operationes, hoc invariato manente, operationes ejuſdem rationis manent.

43. Objicies tertiò: Verbum poteſt permittere peccatum humanitatis aſſumptæ: Sed ſuppoſitâ tali permiſſione, illa humanitas peccare poſſet:

Ergo natura humana unita Verbo poteſt habere peccatum. Minor patet, Major verò probatur: Tum quia permittere peccatum non eſt intrinſecè malum, cùm omnia peccata Deus permittat. Tum etiam quia poſſe peccata permittere in natura rationali, convenit Verbo ratione ſupremi dominij ex quo habet illam movere conformiter ad ejus naturam; & quia natura rationalis eſt libera, & de ſe indifferens ad bonum & malum, illi offerre concurſum ad utrumque indifferentem: Ergo cùm ſuppoſitâ etiam unione humanitatis ad Verbum, maneat Verbum ſupremus dominus illius, tali unione ſuppoſitâ, manet cum jure illi offerendi concurſum indifferentem, & conſequenter potens permittere in ea peccatum.

44. Reſpondeo negando Majorem, ad cujus primam probationem dicendum quod permittere peccatum in alienis voluntatibus, non eſt intrinſecè malum, ſed bonum, vel ſaltem indifferens; at illud permittere in voluntate naturæ aſſumptæ, quæ eſt voluntas Dei, propter unionem ad eſſe perſonale Verbi Divini, eſt intrinſecè malum; unde non poteſt ex fine honeſto fieri, ſicut nec mentiri. Maxima ergo eſt differentia quoad hoc inter voluntatem humanam Chriſti, & alias ſive hominum, ſive Angelorum voluntates: nam reſpectu aliarum habet ſe Deus ut cauſa & proviſor univerſalis, regens eas per generalem providentiam, ad quam pertinet permittere aliqua mala & peccata, ad manifeſtationem divinæ juſtitiæ & miſericordiæ: reſpectu verò voluntatis Chriſti, ſe habet ut cauſa & proviſor particularis, cùm teneatur eam ſpecialiter in ſuis operationibus dirigere, & ſpecialem dicat habitudinem ad illam, tanquam proprium ſuppoſitum ipſius humanitatis aſſumptæ; ideòque non poteſt permittere illius peccatum, ſed potiùs illud tenetur impedire, alioquin ipſi imputaretur, & tale peccatum non ſolùm cenſeretur ab ipſo permiſſum, ſed etiam volitum & factum. Unde D. Thomas 1. 2. quæſt. 79. art. 1. ex eo probat Deum non eſſe cauſam peccati, etiam indirectè, quia licèt poſſit vitare peccata, tribuendo hominibus auxilium ad evitandum peccatum, quod ſi præberet, non peccarent, non tamen tenetur dare hujuſmodi auxilium, nec vitare peccata.

45. Ad ſecundam probationem, conceſſo Antecedente, diſtinguo Conſequens: Suppoſitâ unione hypoſtaticâ, Verbum manet cum jure & potentia antecedenti offerendi concurſum indifferentem, & permittendi peccatum in humanitate unita, & in ſenſu diviſo unionis, concedo Conſequentiam: cum jure & potentia conſequenti, & in ſenſu compoſito unionis humanitatis ad Verbum, nego Conſequentiam.

Explicatur ſolutio: Non eſt de ratione ſupremi dominij poſſe potentiâ conſequenti in quavis ſuppoſitione omne id quod poteſt ante talem ſuppoſitionem, ſed tantùm in omni ſuppoſitione retinere potentiam antecedentem: quod patet, nam Deus ratione ſupremi dominij eſt potens conferre gloriam hominibus, & illis gloriam negare; & adhuc ſuppoſitis meritis, & pacto ſeu promiſſione præmiandi, perſeverat hoc dominium; & tamen in dicta ſuppoſitione, non manet potens potentiâ conſequenti ad negandam illis gloriam, ſed tantùm potentiâ antecedenti, quatenus poteſt jus in meritis fundatum deſtruere, & conſequenter gloriam quam homo promeruit non conferre. Ita in præſenti contingit, Deus enim ſuppoſitâ unione humanitatis ad Verbum, manet potens potentiâ antecedenti ad offerendum humanitati concurſum indifferentem, & permittendum in illa peccatum; quia poteſt unionem hypoſtaticam deſtruere, & hac deſtructione ſuppoſitâ, peccatum humanitati permittere; non tamen manet potens potentiâ conſequenti, & in ſenſu compoſito unionis, ad permittendum peccatum humanitati unitæ. Unde obligatio gubernandi humanitatem, ſempeque illi conferendi auxilia determinata ad bonum, & negandi concurſum ad malum, rectè in Verbo cum ſupremo dominio componitur: ſicut obligatio remunerandi merita juſtorum, illis conferendo gloriam, componitur rectè in Deo cum ejus ſupremo dominio.

46. Objicies quartò: Verbum Divinum de abſoluta potentia aſſumere potuit naturam humanam exiſtentem & ſubſiſtentem antea in ſuo naturali ſuppoſito, & peccato habituali infectam: Sed non eſſet neceſſarium, ut in eodem inſtanti quo talis natura aſſumeretur ad unionem hypoſtaticam, mundaretur à tali peccato: Ergo poſt unionem poſſet eſſe cum illo, atque à Deo natura humana unita Verbo poteſt habere peccatum, ſaltem de abſoluta Dei potentia. Major patet, licèt enim hoc non admodum decens, neque congruum ad hanc unionem videatur, & ideò factum non ſit, nec ſecundùm potentiam ordinariam fieri expediat, non tamen ita videtur indecens, aut à divina bonitate alienum, ut fieri abſolutè repugnet. Minor verò ſuadetur: Peccatum habituale non opponitur gratiæ unionis privativè, aut contradictoriè: Ergo in caſu poſito poſſent ſimul compati in eadē natura, ſaltem de abſoluta Dei potentia. Conſequentia patet, nam oppoſitio contraria non ſufficit ad incompoſſibilitatem eſſentialem, ut conſtat in calore & frigiditate, & aliis quæ contrariè opponuntur, & tamen poſſunt de potentia abſoluta eſſe ſimul. Antecedens pro ſecunda parte videtur manifeſtum, oppoſitio enim contradictoria conſiſtit in affirmatione & negatione formæ: peccatum verò habituale non conſiſtit in negatione gratiæ unionis. Probatur autem quantùm ad primam: Tum quia peccatum habituale conſiſtit in privatione gratiæ habitualis, ut in Tractatu de peccatis docuimus; ac proinde non poteſt conſiſtere in privatione gratiæ unionis, non enim poteſt in privatione vel carentia duplicis formæ conſiſtere. Tum etiam, quia peccatum habituale exiſtit in puro homine, in quo non eſt privatio gratiæ unionis, ſed pura negatio: Ergo &c. *Diſp. 8. art. 3.*

47. Reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem: ſi enim Verbum aſſumeret naturam infectam peccato habituali, ex vi aſſumptionis, ſtatim ab ea expelleretur tale peccatum, propter repugnantiam quam unio hypoſtatica habet cum illo; ut enim ſuprà oſtendimus, magis repugnat peccatum ſive actuale ſive habituale cum gratia unionis, quàm cum gratia habituali, quæ tamen, juxta probabiliorem & communiorem ſententiam, cum illo ſimul ſtare nequit, etiam de abſoluta Dei potentia. Unde ad probationem in contrarium, dicendum primò, peccatum habituale opponi unioni hypoſtaticæ oppoſitione privativâ, non ſtrictâ, quæ ſolùm datur inter privationem & formam quâ privat, quam oportet eſſe debitam ſubjecto, qualiter unio hypoſtatica non eſt debita ſubjecto peccati habitualis; ſed oppoſitione privativâ largè ſumptâ, quæ conſiſtit in incompoſſibilitate privationis cum forma, ſive debita, ſive indebita ſit; & quia peccatum habituale eſt in-

compatibile eſſentialiter cum gratia unionis, eò quòd præſtent effectus eſſentialiter repugnantes, conſequens ſit, ut illi opponatur privativè, non ſtrictè, ſed largè.

48. Secundò dici poteſt, peccatum habituale & gratiam unionis opponi contradictoriè, non contradictione formali, ſed virtuali; quia cauſant effectus formales inter ſe repugnantes, & contradictoriè oppoſitos; nam gratia unionis reddit animam ſanctam, mundam, Deo gratam, & objectum congruum amoris Dei ſpecialis; è contra verò peccatum habituale eam reddit fædam, immundam, Deo inviſam & exoſam, ac objectum odij ejus ſpecialis.

49. Objicies quintò: Si propter aliquam rationem natura humana aſſumpta à Verbo peccare non poſſet, peccato cum unione hypoſtatica compoſito, maximè quia peccatum tribueretur ſuppoſito Verbi Divini, eò quòd ei incumberet obligatio gubernandi humanitatem aſſumptam, eamque in officio continendi: Sed hæc ratio ſupponit falſum: Ergo &c. Major patet ex dictis ſupra §. 3. Minor verò ſuadetur. Si ex unione hypoſtatica reſultaret in Verbo aliqua obligatio dirigendi & gubernandi humanitatem aſſumptam, illa æquè primò & immediatè tribus perſonis competeret: Sed ratione unionis humanitatis ad Verbum, non conſurgit obligatio immediatè & æquè primò tribus perſonis conveniens, gubernandi humanitatem à Verbo aſſumptam, & vitandi in illa peccatum: Ergo in Verbo talis obligatio non datur. Minor videtur certa, nam unio non eſt communis tribus perſonis: Ergo ex illa nequit obligatio conſurgere immediatè illis conveniens. Major etiam non minùs apparet manifeſta: Tum quia obligatio gubernandi humanitatem, ſi quæ in Verbo reperitur, illi convenit ratione voluntatis divinæ: Sed hæc eſt tribus perſonis communis, illiſque immediatè conveniens: Ergo & obligatio. Tum etiam, quia omnis obligatio reſpicit operationem, vel carentiam operationis: Sed omnis operatio ad extra, & conſequenter omnis carentia operationis, eſt communis tribus perſonis divinis, illiſque immediatè conveniens: Ergo ſi datur aliqua obligatio in Verbo, quatenus Deo, gubernandi humanitatem, eſt communis tribus perſonis, & æquè primò illis competit.

50. Reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, reſpondent Suarez & alij ex Recentioribus, negando ſequelam Majoris; exiſtimant enim obligationem dirigendi humanitatem ſoli Verbo competere, non verò tribus perſonis divinis, ob rationem in objectione inſinuatam; quia nimirum talis obligatio reſultat ex unione humanitatis, quæ non eſt communis tribus perſonis, ſed Verbo ſpecialis.

51. Meliùs tamen reſpondetur cum aliis, ad hanc directionem teneri non ſolùm Verbum, ſed etiam Patrem, & Spiritum Sanctum, & operationes quibus humanitas aſſumpta regitur & gubernatur à Deo, non convenire Verbo immediatè, prout ab aliis perſonis diſtincto, ſed immediatè tribus divinis perſonis, prout in una Deitatis eſſentia conveniunt: Nam hujuſmodi operationes conveniunt Verbo ratione omnipotentiæ, ut communis tribus perſonis divinis, non ut terminatæ per ſubſiſtentiam perſonalem Verbi, aliàs ad illas nullo modo aliæ perſonæ concurrent; ſicut actus generandi, quia non eſt ab eſſentia, ut communi, ſed quatenus Patri propria, taliter Patri attribuitur, quod nullo modo convenit aliis perſonis: At quod Verbo convenit ratione omnipotentiæ, ut communi tribus perſonis, non convenit ipſi immediatè prout ab aliis perſonis diſtinguitur, ſed omnibus perſonis prout ſunt unum in Deitate: Ergo hujuſmodi operationes non conveniunt immediatè Verbo, prout ab aliis perſonis diſtinguitur perſonaliter, ſed omnibus perſonis, prout ſunt unum in Deitate.

Confirmatur: Gubernare humanitatem eſt illam ad bonum movere, quod fit mediis divinis auxiliis: Sed hujuſmodi auxilia ſunt à Deo immediatè prout communi tribus perſonis: Ergo operationes quibus humanitas gubernatur à Verbo, non conveniunt ipſi immediatè, prout ab aliis perſonis diſtinguitur. Unde

52. Ad objectionem in forma reſpondeo, negando Minorem, ad cujus probationem, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam; licèt enim titulus obligationis, nimirum unio humanitatis, ſpecialiter Verbo conveniat, obligatio tamen non eſt ſpecialis Verbo, ſed communis tribus perſonis, illiſque prout ſunt unum in Deitate conveniens. Sicut licèt ratione unionis ad Verbum conſurgat in Deo obligatio congruentiæ, ut vult Scotus, vel connaturalitatis, ut alij exiſtimant, ditandi humanitatem donis gratiæ, & beatificâ fruitione, illa tamen obligatio non eſt ſpecialis Verbo, ſed convenit immediatè huic Deo, ut tribus perſonis communi. Item ex operibus Chriſti, ratione conjunctionis ad Verbum, conſurgit obligatio vel rigoroſæ juſtitiæ, vel ſaltem fidelitatis, acceptandi eas in ſatisfactionem pro peccatis hominum; & tamen obligatio illa non eſt ſpecialis Verbo, ſed communis tribus perſonis: Ergo ex unione Verbo ſpeciali, poteſt conſurgere obligatio tribus perſonis communis, ſubindeque non rectè colligitur, obligationem dirigendi humanitatem aſſumptam in ſuis operationibus, ſoli Verbo competere, quia illi ſoli humanitas hypoſtaticè unita eſt.

§. VIII.

Solvuntur alia argumenta contra ſecundam concluſionem fieri ſolita.

53. CONtra ſecundam concluſionem, in qua diximus humanitatem Chriſti non potuiſſe peccare peccato deſtruente unionem hypoſtaticam, objicitur primò. In humanitate Chriſti ut unita Verbo Divino remanet potentia peccandi: Ergo poteſt peccare, ſaltem in ſenſu diviſo, ſeu peccato dividente ac deſtruente unionem hypoſtaticam. Conſequentia patet ex dictis ſuprà §. 6. Antecedens verò in quo eſt difficultas, probatur multipliciter. In primis enim humanitati Chriſti ut Verbo unitæ conveniunt omnia prædicata eſſentialia naturæ humanæ, & omnes proprietates illius, ut Concilia & Patres docent, aliàs Chriſtus non eſſet perfectus homo, quod eſt contra fidem, juxta illud Athanaſij: *Perfectus Deus, perfectus homo:* Sed potentia peccandi eſt proprietas naturæ humanæ: Ergo illi ut Verbo unitæ convenit.

Secundò, Poſſe peccare convenit humanitati ex conceptu entis finiti, non habentis eſſe à ſe & per eſſentiam, ſed ex nihilo & ab alio: At humanitas Verbo unita eſt ens finitum, ab alio, & ex nihilo factum: Ergo in illa ut unita Verbo manet potentia peccandi.

Tertiò, Filius Dei aſſumpſit quidquid in noſtra natura plantavit, ut docet Damaſcenus 13. de fide

cap. 6. Sed in noſtra natura plantavit potentiam peccandi, nam potentia peccandi eſt à Deo, quamvis voluntas peccandi ab illo non ſit: Ergo aſſumpſit talem potentiam, & conſequenter convenit humanitati aſſumptæ.

Quartò, Chriſtus Dominus habuit liberum arbitrium, ut de fide certum eſt, alioquin non potuiſſet mereri: Sed potentia peccandi eſt de ratione liberi arbitrij, cùm de ratione libertatis ſit indifferentia non ſolùm quoad exercitium, ſed etiam quoad ſpecificationem, ſeu poteſtas eligendi bonum aut malum: Ergo in Chriſto fuit potentia peccandi.

Denique: Humanitati Chriſti per unionem hypoſtaticam non fuerunt communicatæ proprietates divinæ naturæ, illa enim ex vi talis unionis non eſt facta omnipotens, æterna, aut immenſa: Sed impeccabilitas eſt proprietas naturæ divinæ: Ergo humanitas Chriſti ex vi unionis hypoſtaticæ non fuit reddita impeccabilis, ſubindeque poſt talem unionem, potentiam peccandi retinet.

54. Reſpondeo negando abſolutè Antecedens, nam potentia peccandi abſolutè dicit potentiam non ſolùm remotam, ſed etiam proximam, hoc eſt proximè in actu primo ad peccandum expeditam: licèt autem in humanitate Chriſti fuerit potentia remota peccandi, non tamen fuit in illa potentia in actu primo ad peccandum expedita; & ideò abſolutè eſt negandum in humanitate Chriſti fuiſſe potentiam peccandi, ut docet D. Thomas in 3. diſt. 12. quæſt. 2. art. 2. Unde ad primam probationem in contrarium, conceſsâ Majori, diſtinguo Minorem. Potentia peccandi remota eſt proprietas humanæ naturæ, concedo Minorem. Potentia proxima, hoc eſt in actu primo expedita, nego Minorem & Conſequentiam. Vel diſtinguo Conſequens diſtinctione Minoris, ſolùm enim ſequitur fuiſſe in humanitate Chriſti potentiam remotam peccandi, non potentiam proximâ.

Ad ſecundam ſimiliter diſtinguo Majorem: Poſſe peccare convenit humanitati ex conceptu entis finiti &c. ſi hoc intelligatur de poſſe remoto & abſtrahente à potentia impedita vel expedita, concedo Majorem: ſi de poſſe proximo & expedito, nego Majorem, & conceſsâ Minori, diſtinguo Conſequens diſtinctione Majoris. Ex eo igitur quod humanitas Chriſti non eſt à ſe, ſed ab alio, illi ſolùm convenit hoc quod eſt poſſe quantùm eſt de ſe peccare, id eſt ex principiis intrinſecis & eſſentialibus non repugnare peccato, in quo conſiſtit potentia remota peccandi; non autem competit illi potentia ad peccandum expedita, quia hujuſcemodi potentia, præter rationem creaturæ factæ ex nihilo, & præter entitatem voluntatis creatæ, dicit negationem impedimenti ad peccandum, quæ carentia non reperitur in humanitate Chriſti, quia eo ipſo quod uniatur Verbo Dei, impeditur ad peccandum, ut ſuprà §. 6. declaravimus.

Ad tertiam, nego Majorem, nam ut docet D. Thomas in 3. diſt. 12. quæſt. 2. art. 2. ad 6. potentia peccandi, inquantum peccandi, non eſt à Deo, quamvis ab ipſo ſit quantùm ad ſubſtantiam potentia peccandi. Sicut enim peccatum, quantùm ad ſubſtantiam, id eſt quantùm ad entitatem & actualitatem quam importat, eſt à Deo ut à prima cauſa efficiente, non autem quantùm ad defectum moralem ſeu difformitatem à regulis morum, ſive illa in privativo, ſive in poſitivo conſiſtat, ita & potentia peccandi quæ ab eo ſpecificatur.

A Addo quod, cùm Damaſcenus ait, quod Filius Dei aſſumpſit quidquid in noſtra natura plantavit, loquitur de his quæ ad perfectionem pertinent, & compatibilia ſunt cum unione humanitatis ad Verbum, qualis non eſt potentia proxima peccandi.

Ad quartam, nego Minorem, nam de ratione liberi arbitrij non eſt potentia peccandi, ut patet in Deo, in quo eſt perfectiſſimè liberum arbitrium, & ſimul impotentia peccandi; unde ad libertatem non requiritur indifferentia quoad ſpecificationem, quæ vocatur contrarietatis, ad bonum ſcilicet & ad malum contrarium, ſed ſufficit indifferentia circa bonum, quæ dicitur libertas contradictionis, quia abſolutè poteſt efficere aut non efficere actum bonum hîc & nunc ſub iſtis circunſtantiis, quod in Chriſto reperitur, ut patebit infrà, cùm de merito & libertate Chriſti agemus.

Ad ultimam diſtinguo Minorem: Impeccabilitas ab intrinſeco, & ex principiis eſſentialibus, eſt proprietas divinæ naturæ, concedo Minorem. Impeccabilitas ab extrinſeco, & ratione alicujus doni gratuiti ab extrinſeco advenientis, nego Minorem & Conſequentiam. Licèt ergo humanitas Chriſti ſit impeccabilis, quia tamen hæc impeccabilitas non convenit ei ex principiis intrinſecis & eſſentialibus, nec ab ea dimanat per modum proprietatis, ſed provenit ex dono ab extrinſeco adveniente, & gratuitò à Deo communicato, nimirum à gratia unionis, non communicatur ei prædicatum proprium divinæ naturæ, nam illa ex principiis intrinſecis & eſſentialibus habet quod ſancta & impeccabilis ſit.

55. Objicies ſecundò: Sicut peccatum habet repugnantiam cum gratia unionis, ita & cum gratia habituali, ſeu juſtificante: Sed homo juſtus habens gratiam habitualem, poteſt peccare peccato mortali excludente talem gratiam: Ergo & anima Chriſti potuit peccare de potentia abſoluta, amittendo unionem hypoſtaticam.

56. Reſpondeo quod licèt tam gratia habitualis quàm gratia unionis opponantur peccato mortali, diverſimodè tamen: nam gratia unionis ita illi opponitur, ut eam habens, nec in ſenſu compoſito, nec in ſenſu diviſo peccare poſſit; ille verò qui gratia habituali prædituſ eſt, quamvis in ſenſu compoſito non poſſit peccare mortaliter, quia nimirum hæc duo ſimul ſunt incompoſſibilia, quod ſcilicet aliquis maneat in gratia habituali, & committat peccatum mortale, juxta illud 1. Joan. 3. *Omnis qui natus eſt ex Deo non peccat, ſed nec peccare poteſt, quia ſemen Dei manet in illo:* poteſt tamen peccare in ſenſu diviſo, ſeu peccato excludente gratiam habitualem. Ratio autem hujus diſcriminis ſuprà §. 5. inſinuata eſt: Nam gratia habitualis non conſtituit ſuppoſitum, ſed ei ſuperadditur, ſicut alij habitus; unde plures operationes procedere poſſunt à ſuppoſito, quæ à gratia habituali ut à principio formali non oriuntur, inter quas aliqua poteſt eſſe peccatum mortale, ſubindeque talem gratiam expellere. At verò gratia unionis, cùm conſtituat ſuppoſitum, eſt principium quod omnium operationum quæ ab humanitate Chriſti procedunt; ideòque ſicut operationes quæ à gratia habituali formaliter procedunt, ſunt acceptæ Deo, nec poſſunt eſſe peccaminoſæ, ita nec actiones elicitæ ab humanitate Chriſti, quæ longe perfectiori modo ſanctificatur per gratiam unionis, quàm homo juſtus per gratiam habitualem.

57. Aliud etiam inter gratiam habitualem & gratiam unionis reperitur discrimen, propter quod humanitas Christi non potest peccare etiam in sensu diviso, seu peccato excludente gratiam unionis, sicut justus potest peccare peccato mortali expellente gratiam habitualem: Nam gratia habitualis non immobilitat hominem in bono, benè tamen unio hypostatica, quia ut suprà annotavimus, per unionem hypostaticam humanitas Christi conjungitur immobiliter primæ regulæ rectæ operationis, scilicet Deo, multòque perfectiori modo quàm beati, per visionem beatificam; cùm ista unio sit accidentalis, illa verò substantialis. A

58. Objicies tertiò: Subsistentia Verbi Divini, ut unita humanitati, non immutat modum intrinsecum operandi illius: Sed humanitas de se est indifferens in actu primo ad peccandum: Ergo etiam ut unita Verbo retinet talem indifferentiam, subindeque proximam & expeditam peccandi potentiam. Minor patet, Major verò, in qua est difficultas, sic ostenditur. Subsistentia Verbi Divini unita humanitati, non est principium operandi, cùm habeat rationem puri termini respectu illius: Ergo non immutat illam in ratione operativæ, nec per consequens modum intrinsecum operandi illius. B

59. Respondeo negando Majorem, nam modus intrinsecus operandi voluntatis creatæ, est cum indifferentia exercitij & specificationis: licèt autem subsistentia Verbi non determinet voluntatem humanam Christi quoad exercitium, determinat tamen illam quoad specificationem ad bonum, ac proinde immutat modum intrinsecũ operandi humanitatis, impediendo indifferentiã specificationis. Ad probationem in contrarium, distinguo Antecedens: Subsistẽtia Verbi Divini unita humanitati, non est principium operandi, ut principiũ quo, concedo Antecedens: ut complementum principij quo operativi, & constituens principium operans quod, nego Antecedens & Consequentiam; cùm enim ad operationem concurrat non solùm principium quo, sed etiam complementum illius, & principium quod, consequens fit ut subsistentia Verbi complens humanitatem, quatenus operativam, possit illam in ratione operativæ immutare, non positivè illam elevando ad altiores operationes, nec illam determinando quoad exercitium, sed impediendo ne peccet, eamque determinando quoad specificationem. C D

§. IX.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

60. EX dictis colligitur primò, non solùm implicare humanitatem Verbo unitam peccare actualiter, sed etiam esse in peccato habituali. E

Patet hoc corollarium ex suprà dictis: In primis enim ficut à peccato actuali homo denominatur peccans, ita ab habituali denominatur peccator: Sed humanitati assumptæ, seu Christo ut homini, non minùs repugnat denominari peccatorem, quàm peccantem, ut ex suprà dictis constat: Ergo non minùs implicat Christum infici peccato habituali, quàm committere peccatum actuale.

Secundò, Peccatum actuale & habituale sunt ejusdem speciei, & eosdem præstant effectus, ut docetur in Tractatu de peccatis: Ergo cui repugnat peccatum actuale, habituale etiam necessariò repugnare debet.

Tertiò, Peccatum habituale necessariò supponit peccatum actuale præteritum, & moraliter in anima perseverans: Ergo si peccatum actuale repugnet essentialiter humanitati Verbo unitæ, peccatum etiam habituale illi essentialiter repugnare debet. A

Denique, Humanitas Christi ex unione ad Verbum, redditur infinitè sancta, & Deo summè grata & accepta: Sed implicat unum & idem subjectum esse infinitè sanctum, ac Deo summè gratum & acceptum, & simul esse infectum peccato habituali, cùm tale peccatum reddat animam immundam, & Deo invisam ac exosam: Ergo implicat humanitatem Verbo unitam, esse infectam peccato habituali.

Colligitur secundò, unionem hypostaticam, nedum cum peccato gravi, quale est mortale, sed etiam cum culpa levi, qualis est venialis, esse incompossibilem: Nam peccatum leve non stat cum Deitate ut infinitè sanctificante: Sed gratia unionis infinitè humanitatem sanctificat: Ergo cum culpa etiam levi incompossibilis est. Minor patet ex dictis suprà disp. 11. Major verò in qua est difficultas, ostenditur primò. Deitas ut infinitè humanitatem sanctificans, reddit illam infinitè gratam Deo, & objectum dignum complacentiâ divinâ infinitâ: Sed implicat esse dignum complacentiâ infinitâ, & esse in peccato levi, cùm tale peccatum constituat subjectum cui inest dignum aliquâ displicentiâ Dei: Ergo implicat leve peccatũ cum Deitate ut infinitè sanctificante componi. B 61.

Secundò, Deitas ut sanctificans infinitè, constituit humanitatem dignam gloriâ ut statim, conferendâ, peccatum autem leve reddit subjectum cui inest dignum dilatione gloriæ, & indignum gloriâ ut statim conferendâ: Sed implicat simul esse dignum gloriâ ut statim conferendâ, & indignum collatione gloriæ statim, non minùs quàm esse dignum & indignum gloriâ absolutè: Ergo idem quod priùs.

Tertiò, Deitas ut infinitè humanitatem sanctificans, præstat illi sanctitatem quâ major extra Deum esse nec intelligi potest: Sed sanctitas essentialiter pugnans cum peccato levi, major est sanctitate cum solo peccato gravi essentialiter pugnante: Ergo Deitas ut infinitè humanitatem sanctificans, essentialiter cum peccato levi pugnat, & cum ipso incompossibilis est. C

Dices, Gratia habitualis non opponitur essentialiter peccato veniali, sed potest simul stare cum illo: Ergo & gratia unionis. Antecedens est certum de fide, dantur enim in homine justo plura peccata venialia, juxta illud, *septies in die cadit justus*. Consequentia verò probatur ex paritate rationis. 62. D

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam & paritatem, plures enim sunt rationes discriminis. Prima est, quia ad exclusionem minoris malitiæ, requiritur major sanctitatis perfectio: sanctitas autem quæ est à gratia unionis, infinitè excedit sanctitatem quæ est à gratia habituali, tum quia prima est substantialis, altera accidentalis. Tum etiam, quia gratia habitualis est solùm diminuta quædam & imperfecta divinæ naturæ & sanctitatis participatio; per gratiam verò unionis fit communicatio totius Divinitatis, & totius sanctitatis divinæ, unde passim docent SS. Patres disp. 10. art. 1. relati, fuisse Christi humanitatem delibutam totius Divinitatis unguento: quare licèt gratia habitualis non opponatur essentialiter peccato veniali, bene tamen gratia unionis. E

Secunda, quia gratia unionis (ut ſuprà dicebamus) reddit humanitatem Chriſti dignam gloriâ ut ſtatim conferendâ; gratia autem habitualis non præſtat dignitatem ad gloriam ut ſtatim, ſed ſuo tempore conferendam : unde licèt prima gratia eſſentialiter opponatur peccato veniali, quod reddit dignum dilatione gloriæ, non tamen ſecunda.

Tertia, quia gratia habitualis non conſtituit objectum dignum omni complacentiâ divinâ, ſed aliquâ, nempe amicabili, cum qua peccatum veniale ſtare poteſt : gratia verò unionis reddit humanitatem Chriſti dignam omni complacentiâ divinâ, juxta illud Matth. 17. *Hic eſt Filius meus dilectus in quo mihi bene complacui :* implicat autem eſſe dignum omni complacentiâ divinâ, & affectum peccato veniali, cùm illud conſtituat ſubjectum cui ineſt dignum aliquâ diſplicentiâ Dei.

63. Colligitur tertiò : Quod etiam ſi humanitas Verbo unita traxiſſet ex Adamo originem per ſeminalem propagationem, non contraxiſſet, nec potuiſſet contrahere peccatum originale.

Probatur manifeſtâ ratione: Ut enim peccatum originale contrahatur in inſtanti generationis, oportet ut in illo inſtanti non ſit forma tali peccato eſſentialiter oppoſita : Sed quamvis humanitas Chriſti formaretur medio ſemine virili, & conſequenter traheret ex Adamo originem ſecundùm ſeminalem rationem, dummodo tamen in eodem inſtanti Verbo Divino uniretur, eſſet in inſtanti generationis Chriſti, forma incompatibilis cum peccato originali, nempe gratia ſubſtantialis unionis, quæ non minùs pugnat cum peccato originali, quàm cum peccato actuali & habituali : Ergò nec contraheret nec poſſet contrahere peccatum originale.

64. Dices, D. Thomas hîc art. 1. ad 2. & infrà qu. 31. art. 1. ad 3. docet ideò non fuiſſe in Chriſto peccatum originale, quia Chriſtus non fuit in Adamo ſecundùm ſeminalem rationem, hoc eſt quia non deſcendit ab illo medio ſemine virili. Eandem rationem aſſignant SS. Patres, præſertim Auguſtinus lib. 10. de Geneſi ad litteram cap. 18. his verbis : *Et quid incoinquinatius illo utero Virginis, cujus caro etiamſi de peccati propagatione venit, non tamen de peccati propagine concepit ; ut ne ipſum quidem corpus Chriſti ea lex ſeverit in utero Mariæ, quæ in membris poſita corporis mortis, repugnat legi mentis, &c. Proinde corpus Chriſti, quamvis ex carne fœminæ aſſumptum eſt, quæ de illa carnis peccati propagine concepta fuerat, nec ipſa caro peccati, ſed ſimilitudo carnis peccati.* Item Petrus Cellenſis : *Venit Dei Filius natus ex Virgine abſque fermento culpæ, & tulit de maſſa humanæ naturæ ſolummodo farinam incorruptæ carnis, non fermentum, ſeu fomentum originalis peccati. Cribro namque Spiritus Sancti eventilavit furfur iniquitatis è ſacroſancta carne concepta in utero, & de utero Virginis.* Cenſent ergo SS. Patres, quod ſi Chriſtus ex Adamo traxiſſet originem, medio ſemine virili, fuiſſetque proinde in eo ſecundùm ſeminalem rationem, contraxiſſet originale peccatum.

De panibus cap. 4.

65. Sed nego Conſequentiam : Negatio enim eſſendi in Adamo ſecundùm ſeminalem rationem, eſt quidem cauſa ſufficiens non contrahendi peccatum originale, juxta ordinem de facto conſtitutum à Deo, ſecundùm quem ſoli illi contrahunt peccatum originale, qui deſcendunt ab Adamo, medio ſemine virili, non tamen eſt cauſa adæquata & unica illud non contrahendi, cùm poſſit, ſuppoſitâ etiam illâ continentiâ, ejus contractio impediri per formam illi eſſentialiter oppoſitam, ut jam diximus. Quando verò D. Thomas & alij SS. Patres citati docent ideò non fuiſſe in Chriſto peccatum originale, quia Chriſtus non fuit in Adamo ſecundùm ſeminalem rationem, aſſignant rationem ſufficientem ad excludendum peccatum originale à Chriſto, ſed non excludunt aliam rationem, quâ noſtrum corollarium probavimus.

ARTICULUS II.

An in Chriſto fuerit vel potuerit eſſe fomes peccati?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ, & vera eligitur.

66. SVppono primò contra Durandum, fomitem peccati, non eſſe ipſum appetitum ſecundùm ſe ſumptum, & ſecundùm ſuam naturam, ſed ut connotat privationem ſubjectionis ad rationem, ex defectu originalis juſtitiæ provenientem.

Patet hæc ſuppoſitio primò quia in Adamo in ſtatu innocentiæ non fuit fomes peccati, nec in beatis manet : Sed fuit in Adamo in ſtatu innocentiæ, & in beatis poſt reſurrectionem erit appetitus ſenſitivus, quantùm eſt de ſe inclinans in objecta ſenſibilia : Ergo fomes peccati non conſiſtit in appetitu ſenſitivo, ſecundùm ſe ſumpto, & ut in objecta ſenſibilia inclinante.

Secundò, Tridentinum ſeſſ. 6. decreto de peccato originali docet quod fomes dicitur peccatum, quia à peccato eſt, & in peccatum inclinat : Sed ſi conſiſteret in appetitu ſenſitivo, ut de ſe in objecta ſenſibilia inclinante, effectus peccati originalis non eſſet, quandoquidem conveniret in ſtatu innocentiæ ante peccatum : Ergo non conſiſtit in appetitu ſenſitivo ſecundùm ſe ſumpto, & ut in objecta ſenſibilia inclinante.

Tertiò, Idem Concilium ibidem ait, fomitem in renatis relinqui ad agonem : At ſi eſſet ab appetitu ſenſitivo indiſtinctus, nihilque illi ſuperadderet, falſum eſſet ad agonem relinqui, ſed ideò renatis conveniret, quia à natura ſenſitiva ſeparari non poſſet : Ergo fomes non eſt ſolus appetitus ſenſitivus ſecundùm ſuam innatam inclinationem, ſed ut connotat privationem ſubjectionis ad rationem, ex defectu ſeu privatione juſtitiæ originalis provenientem.

Scio quoſdam exiſtimare fomitem peccati importare aliquam qualitatem morbidam, additam ipſi appetitui ſenſitivo, & augentem inclinationem ejus ad bona ſenſibilia, quam ex ſibilo ſerpentis in eo productam aſſerunt : ſed hæc ſententia communiter à Theologis rejicitur, & impugnatur iiſdem rationibus, quibus in Tractatu de peccatis oſtendimus, peccatum originale in ſimili qualitate non conſiſtere. *Diſp. 7. art. 3.*

67. Suppono ſecundò: Fomitem peccati poſſe conſiderari dupliciter, videlicet in actu primo, id eſt ſecundùm quod dicit potentiam ad habendum actum rationi diſformem ; & in actu ſecundo, ac ſecundum quod dicit actum ipſum rationi contrarium ; & de utroque in præſenti eſſe quæſtionem, & dubitari utrum in Chriſto exiſtat, vel exiſtere poſſit, ſaltem de abſoluta Dei potentia. His præmiſſis.

68. Prima ſententia, ſeu potiùs error, fuit Theodori

Mopsuesteni, qui asserebat Christum fuisse molestatum passionibus animæ, & concupiscentiis carnis, subindeque in eo fuisse fomitem etiam in actu secundo.

Secunda docet fuisse in Christo fomitem in actu primo, non tamen in actu secundo quoad motus inordinatos contra rationem insurgentes. Hæc tribuitur Durando in 3. dist. 3. quæst. 3. eò quòd ibi doceat fomitem in actu primo consistere in ipso appetitu sensitivo secundùm se sumpto, & ut de se in objecta sensibilia inclinante, quem sic sumptum fuisse in Christo, est certum secundùm fidem.

Tertia asserit de facto non fuisse in Christo, nec motus inordinatos, nec fomitem in actu primo, potuisse tamen de potentia absoluta quoad utrũque in humanitate Christi inveniri. Ita Vazquez, Delugo, Beccanus, Arriaga, & alij ex Recentioribus.

Quarta cum distinctione procedit, atque dicit fomitem nec extinctum nec ligatum assumi non posse à Verbo, fomitem verò non extinctum, sed ligatum, posse ab illo assumi. Hanc tenet Ragusa disp. 155.

Ultima, quæ est Thomistarum, absolutè negat fomitem peccati, quocumque modo consideratum, fuisse, aut esse potuisse in humanitate Verbo unita, etiam de absoluta Dei potentia. Unde

69. Dico primò: In Christo non fuit fomes peccati quoad actum secundum.

Hæc conclusio certissima est, & opposita videtur erronea, nam in Concilio 5. generali actione 8. canone 12. damnatur Theodorus Mopsuestenus, eò quòd dixerit, *Alium esse Dei Verbum, & alium Christum, à passionibus animæ, & desideriis carnis molestias patientem.* Ubi non solùm damnatur in Theodoro, quod dixerit alium esse Dei Verbum, & alium esse hominem Christum, sed etiam quod dixerit hominem Christum molestias carnis passum fuisse: Erit ergo error asserere oppositum. Hoc ipsum definitur in 6. Synodo generali, actione 11. in Epistola Sophronij, & expressè docetur ab Augustino lib. 2. contra duas Epistolas Pelagianorum cap. 11. ubi ait: *Hanc Spiritui resistentiam non habere in carne mortali, ille tantùm homo potuit, qui non per ipsam ad homines venit.*

70. Ratio etiam suffragatur: Nam fomes peccati in actu secundo, nihil aliud est quàm motus inordinatus appetitûs sensitivi, seu actus ejus ipsi rationi contrarius: Sed in Christo nullus fuit motus inordinatus appetitûs sensitivi: Ergo nec fomes peccati in actu secundo. Major patet ex secunda suppositione. Minor verò probatur primò: Prædicti motus non fuerunt in Adamo in statu innocentiæ, neque erunt in statu gloriæ, nec fuerunt in Beatissima Virgine, ut unanimiter docent Theologi: Ergo à fortiori non fuerunt in Christo. Secundò, Si illi motus extitissent in Christo, fuissent in illo peccata: Sed in Christo nullum fuit peccatum, ut articulo præcedenti ostensum est: Ergo nec ullus motus inordinatus appetitûs sensitivi. Sequela Majoris probatur: Motus inordinatus appetitûs sensitivi, peccatum est in illo qui tales motus potest vitare: Sed Christus potuit vitare motus istos, seu efficere ne motus appetitûs sensitivi contra rationem insurgerent, aut eam prævenirent: Ergo si motus inordinati appetitûs sensitivi extitissent in Christo, fuissent in illo peccata. Major patet, Minor probatur. Beati ratione visionis beatificæ, vel alterius doni, possunt prædictos motus vitare, Adam etiam in statu innocentiæ illos præcavere poterat, ratione originalis justitiæ: Sed Christus fuit beatus à primo conceptionis instanti, & habuit in se justitiam originalem quoad effectum subjectionis appetitûs sensitivi ad rationem: Ergo potuit prædictos motus vitare, seu impedire ne contra rationem insurgerent, aut ipsam prævenirent.

Dico secundò: non fuit in Christo fomes etiam quoad actum primum. Ita D. Thomas hîc art. 2. ubi duplici ratione conclusionem nostram demonstrat. Prima sic potest proponi: In eo qui habet virtutes morales in gradu perfectissimo, non potest esse fomes peccati, etiam quoad actum primum: At in Christo fuerunt virtutes morales, sicut etiam gratia, in gradu perfectissimo, ut suprà ostendimus: Ergo in ipso non fuit fomes peccati, etiam quoad actum primum. Major probatur: Fomes peccati in actu primo sumptus, est inclinatio appetitûs sensitivi in bonum delectabile contrarium rationi: At in eo qui habet virtutes morales in gradu perfectissimo, non potest esse talis inclinatio: Ergo nec fomes peccati in actu primo. Minor probatur: Virtus moralis quæ est in appetitu sensitivo minuit inclinationem in id quod est contra rationem, cùm reddat ipsum appetitum rationi subditum, & tantò magis, quantò perfectior fuerit virtus: Ergo in eo qui habet virtutem moralem secundùm perfectissimum gradum, non reperitur inclinatio in bonum delectabile contrarium rationi. 71. *Disp. 12. art. 3.*

Secunda ratio sic procedit: Verbum solùm assumpsit illos defectus qui ordinari possunt ad satisfaciendum pro peccato generis humani: At ille defectus, qui dicitur fomes peccati, non est ordinabilis ad satisfaciendum pro peccato, sed potiùs inclinat in contrarium satisfactioni: Ergo à Verbo non fuit assumptus. 72.

Patet etiam hæc conclusio ex fundamentis suprà statutis: Nam ut in prima suppositione contra Durandum ostendimus, fomes in actu primo dicit appetitum sensitivum, non utcunque, sed ut proximè dispositum & expeditum ut possit exire in actum circa objectum non consonum rationi, & inclinare ad peccatum: At licèt in Christo fuerit appetitus sensitivus, non fuit tamen sic dispositus & expeditus, ut posset exire in actum contrarium rationi, & inclinare ad peccatum, ut patet ex dictis conclusione præcedenti: Ergo in Christo non fuit fomes peccati, etiam quoad actum primum. 73.

Confirmatur: Fomes in actu primo expeditus ad motus inordinatos, non fuit in Adamo in statu innocentiæ, nec in Beatissima Virgine, ab instanti conceptionis Christi, nec in beatis erit post resurrectionem: Ergo nec fuit in humanitate Christi, in qua fuit omnis plenitudo gratiæ, & cui nulla defuit perfectio ex his quæ possunt illi competere, nisi defectus illius ad finem redemptionis conduxerit. 74.

Dico tertiò: nec de potentia Dei absoluta potuit esse in Christo fomes peccati, sive per modum actûs secundi, sive per modum actûs primi.

Probatur prima pars ratione ex summa Christi sanctitate desumpta: Nam summa & infinita sanctitas pugnat essentialiter non solùm cum peccato, sed etiam cum motibus appetitûs ad peccatum inclinantibus: At humanitas Christi ex vi gratiæ unionis infinitè sancta est: Ergo illi essentialiter repugnat motus inordinati appetitûs, inclinantes ad peccatum, & consequenter illi ut unitæ Verbo repugnat 75.

repugnat fomes in actu ſecundo. Minor eſt certa, Major probatur. Sanctitas ſumma ſummè diſtat à peccato: At major à peccato diſtantia eſt, non ſolùm opponi ipſi peccato, ſed etiam ei quod ad peccatum inclinat: Ergo ſumma ſanctitas non ſolùm opponitur peccato, ſed etiam motibus appetitûs ad peccatum inclinantibus, & cum illis incompoſſibilis eſt.

76. Probatur ſecundò eadem pars ratione ſumptâ ex obligatione quæ eſt in perſona Verbi prædictos motus coercendi, ſeu impediendi ne in humanitate aſſumpta inſurgerent: unde ſic arguo. Si motus inordinati appetitûs ſenſitivi inſurgerent in humanitate Chriſti, Verbo Divino imputarentur ad culpam: Sed hoc implicat: Ergo & illud. Sequela Majoris probatur: Verbo ratione unionis humanitatis ad ipſum, incumbit obligatio ſpecialiter gubernandi humanitatem, nedum ut rationalem, ſed etiam ut ſenſitivam, & aliàs poteſt prædictos motus coercere, ſeu impedire ne inſurgant: Ergo ſinere prædictos motus inſurgere, illoſque non prohibere, imputabitur Verbo ad peccatum. Antecedens eſt certum, nam obligatio gubernandi in Verbo, conſurgit ex conjunctione humanitatis cum ipſo in una Chriſti perſona: Sed non ſolùm eſt conjuncta Verbo natura humana, prout rationalis, ſed etiam prout ſenſitiva: Ergo ineſt Verbo obligatio gubernandi humanitatem aſſumptam, & vitandi mala illius ſecundùm utrãque rationem conſideratæ. Conſequentia autem probatur; quia namque naturæ humanæ prout rationali incumbit obligatio gubernandi ſeipſam ut ſenſitivam, ſi prædicti motus inſurgerent, naturâ rationali advertente, & illos impedire potente, ipſi imputarentur ad peccatum: Ergo ſi in Verbo eſt obligatio gubernandi naturam humanam, nedum ut rationalem, ſed etiam ut ſenſitivam, cùm aliàs poſſet prædictos motus vitare, finere tales motus inſurgere, eoſque non impedire, imputabitur ei ad culpam.

77. Tertiò ſuadetur eadem pars: Repugnat Deum ut authorem ſpecialem cauſare motus inordinatos appetitûs ſenſitivi: At ſi darentur illi motus in humanitate Chriſti, Verbum prout in ea ſubſiſtit, eſſet ſpecialis cauſa illorum: Ergo implicat dari tales motus in humanitate Chriſti. Minor conſtat ex dictis articulo præcedenti, ubi oſtendimus omnes operationes humanitatis Verbo hypoſtaticè unitæ, attribuendas eſſe Verbo ut in illa ſubſiſtenti, non ſolùm denominativè, ſed etiam elicitivè, & effectivè, ut cauſæ particulari; unde cùm motus inordinati appetitûs, eſſent actiones naturæ ſenſitivæ, Verbo hypoſtaticæ unitæ, neceſſariò eſſent attribuendi Verbo ut in illa ſubſiſtenti, tanquam cauſæ particulari. Major autem oſtenditur primò: Motus illi, etſi non ſint peccaminoſi formaliter, defectu libertatis, ſunt tamen mali objectivè: Ergo non poſſunt à Deo effici ut à cauſa particulari.

Secundò, Habitus vitioſi non poſſunt à Deo cauſari, ut à cauſa particulari, etiam de potentia abſoluta, ut tenet frequentior Theologorum ſententia; & hoc quia licèt peccata non ſint, tamen in peccatum inclinant: Sed motus inordinati appetitûs, prævenientes uſum rationis, quamvis peccata non ſint, in peccatum tamen inclinant: Ergo Deus non poteſt illos cauſare ut cauſa particularis.

Tertiò, Licèt odium Dei uſum rationis præveniens, non ſit peccatum formaliter, utpote expers libertatis, non poteſt tamen à Deo effici, ut cauſa particulari: Ergo pariter motus inordinati appetitûs, quamvis peccata non ſint, ex defectu libertatis, nequeunt tamen à Deo, ut à cauſa particulari, elicitivè procedere.

Ex his probata manet ſecunda pars concluſionis, quæ aſſerit fomitem peccati, per modum actûs primi, non poſſe reperiri in humanitate Chriſti, nam cui repugnat actus ſecundus, videtur repugnare actus primus, cùm iſte ab illo ſpecificetur: Ergo ſi de potentia Dei abſoluta non poſſint reperiri in humanitate Chriſti motus inordinati appetitûs ſenſitivi, qui ſunt fomes peccati in actu ſecundo, nec poterit etiam talis fomes per modum actûs primi in illa exiſtere. 78.

Poteſt etiam ſuaderi hæc pars ex principiis ſuprà ſtatutis: Nam ut ſuprà contra Durandum oſtendimus, eſſentia fomitis in actu primo ſumpti, non conſiſtit in ſola entitate appetitûs ſenſitivi, ſed in illa ut in actu primo expedita ad motus inordinatos: At quamvis in humanitate Chriſti extiterit entitas appetitûs ſenſitivi, expeditio tamen per modum actûs primi ad motus inordinatos non potuit eſſe in illa, etiam de potentia abſoluta: Ergo nec fomes per modum actûs primi. Minor probatur: Potentia in actu primo expedita, dicit carentiam impedimenti ſe tenentis ex parte actûs primi in ordine ad operandum: Sed implicat in appetitu humanitatis Verbo hypoſtaticè unitæ, carentia impedimenti ſe tenentis ex parte actûs primi operativi prædictorum motuum: Ergo implicat expeditio in actu primo ad motus inordinatos in humanitate Verbo unita, vel in ejus appetitu. Major patet, Minor probatur. Motus inordinati appetitûs pugnant eſſentialiter cum unione hypoſtatica, vel ratione ſummæ ſanctitatis, vel ratione obligationis quam fundat in Verbo ut Deo, prædictos motus vitandi; vel quia repugnat Verbo per modum cauſæ ſpecialis in illos influere, ut in probatione primæ partis concluſionis declaravimus: Sed unio hypoſtatica ſe tenet ex parte actûs primi in ordine ad omnes operationes humanitatis Chriſti, cùm illa non poſſit intelligi in actu primo potens ad operandum, niſi intelligatur ſubſiſtens & exiſtens, & non ſubſiſtat nec exiſtat, niſi per ſubſiſtentiam & exiſtentiam Verbi, ipſi per unionem hypoſtaticam communicatam: Ergo implicat in appetitu humanitatis unitæ Verbo, carentia impedimenti ad motus inordinatos, ſe tenentis ex parte actûs primi operativi. 79.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam concluſionem: Chriſtus voluit tentari per omnia & in omnibus, ad noſtrum exemplum, ut docet Apoſtolus ad Hebræos 4. Sed unus modus tentationis, & maximus, eſt per motus concupiſcentiæ, & carnis, ſeu fomitis: Ergo motus illi fuerunt in Chriſto, & per conſequens fomes in actu ſecundo. 80.

Reſpondeo cum D. Thoma infrà quæſt. 41. art. 1. ad 3. quod utique voluit Chriſtus tentari per omnia & in omnibus, ſed abſque peccato, ut ait Apoſtolus: tentatio autem quæ fit per motus carnis non poteſt eſſe abſque peccato, quia hujuſmodi tentatio fit per delectationem & concupiſcentiam, & ſicut Auguſtinus dicit 19. de civit. cap. 4. nonnullum peccatum eſt, quando caro concupiſcit adverſùs ſpiritum; & ideò Chriſtus noluit tentari à carne, benè tamen ab hoſte, cujus tentatio potuit eſſe ſine peccato. 81.

Hæc ſolutio & doctrina aliquibus diſplicet, ob rationem quam in illa adhibet S. Doctor, ſcilicet quia tentatio quæ fit per motus carnis, non poteſt eſſe ſine peccato: etenim interdum poſſunt eſſe hujuſmodi motus abſque ullo peccato, ut patet in nobis, quando ſunt motus primò primi.

82. Verùm ratio illa D. Thomæ optima eſt, nam principium illud quod aſſumit non eſt univerſaliter intelligendum reſpectu omnium hominum, ita ut ſemper tentatio carnis cum delectatione ſit peccatum; certum enim eſt in nobis illam poſſe eſſe merè naturalem & involuntariam, prævenientem deliberationem & conſenſum rationis, ac proinde ſine ullo peccato; ſed debet intelligi reſpectu Chriſti: idcirco enim in nobis prædicta tentatio carnis non ſemper eſt peccatum, quia non poſſumus ſemper illam prævenire aut coërcere: At Chriſtus poterat omnes motus ſui appetitûs ſenſitivi prævenire & cohibere; unde aliqualis culpa eſſet in illo, eos in ſe permittere, ut ſuprà obſervatum eſt.

83. Ad id verò quod ſubditur de noſtro exemplo, reſpondetur non fuiſſe neceſſarium Chriſtum tentari motibus concupiſcentiæ, ut nobis præberet exemplum ſuperandi eaſdem tentationes, cùm enim hoc tentationis genus ſit internum & occultum, non potuit per illius victoriam dare nobis exemplum ſuperandi tentationes carnis, ſed multis aliis modis ſibi convenientibus id præſtitit.

84. Objicies ſecundò: Fomes in actu ſecundo eſt actus appetitûs ſenſitivi circa objectum delectabile rationi contrarium: Sed hic actus fuit in Chriſto: Ergo fuit in illo fomes in actu ſecundo. Major patet, Minor probatur. Fuit in appetitu Chriſti triſtitia de morte ſubeunda, ut docet D. Thomas hîc art. 6. Sed hujuſmodi triſtitia fuit erga objectum rationi contrarium: Ergo in appetitu Chriſti fuit actus circa objectum rationi contrarium. Major eſt certa, Minor verò ſuadetur. Objectum aliquod eſſe contrarium rationi eſt eſſe aliquâ lege prohibitum: Sed negatio mortis in quam prædictus actus tendebat, erat prohibita Chriſto, quandoquidem mors erat illi præcepta: Ergo actus appetitûs ſenſitivi quo Chriſtus mortem fugiebat, erat circa objectum ſenſibile, ordini rationis contrarium.

85. Reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, nego etiam Minorem; nam actus ille quo Chriſtus mortem refugiebat, non erat erga objectum illicitum, vel rectæ rationi difformis, ſed potiùs valde conformis; mors enim non erat Chriſto præcepta, prout erat malum naturæ, ſed prout ad finem redemptionis conducebat; & ſimiliter negatio mortis non erat Chriſto prohibita, prout bona & conveniens naturæ, ſed prout opponebatur morti ut conducenti ad finem redemptionis: motus autem appetitûs ſenſitivi quo Chriſtus triſtabatur de morte, non erat de illa omnibus circunſtantiis attentis, ſed præcisè quatenus mala naturæ: nec mortis negationem ſub omnibus circunſtantiis attingebat, ſed erat quædam ſimplex complacentia de negatione mortis, prout naturæ conveniente, & ſimplex diſplicentia mortis, prout eſt mala & diſconveniens naturæ; & quia diſplicere in morte prout ſic conſiderata, & in negatione mortis ſic inſpecta complacere, nullatenus erat prohibitum, prædictus actus quo Chriſtus mortem refugiebat, non erat circa objectum illicitum, nec per conſequens actus fomitis. Solutio eſt D. Thomæ hîc art. 4. ad 3. quod ſic procedebat: *Paſſiones animæ videntur idem eſſe cum fomite, unde & Apoſtolus Roman. 7. vocat eas paſſiones peccatorum: Sed in Chriſto non fuit fomes peccati: Ergo videtur quod non fuerint in eo animæ paſſiones.* Cui argumento ſic reſpondet: *Ad tertium dicendum quod paſſiones peccatorum ſunt motus appetitûs ſenſitivi in illicita tendentes, quod non fuit in Chriſto, ſicut nec fomes peccati.* Sentit ergo D. Thomas, illos motus appetitûs ſenſitivi in Chriſto, paſſiones peccatorum non fuiſſe, nec actus fomitis, quia in objecta illicita non tendebant, & conſequenter ideò triſtitia de morte, paſſio peccati, vel actus fomitis non fuit, quia non erat erga objectum illicitum, ſed potiùs rationi conſonum: nam licèt ſuppoſito præcepto de morte, diſplicere in illa efficaciter, eſſet peccatum, in illa tamen inefficaciter diſplicere, quatenus mala naturæ, & in ejus negatione ut naturæ conveniente inefficaciter complacere, bonum erat & rationi conforme: Nam ut ait Auguſtinus lib. 10. Confeſſ. cap. 28. loquens de miſeriis, & afflictionibus hujus vitæ: *Tolerare eas jubes, non amare: nemo autem quod tolerat, amat, quamvis tolerare amet.* Unde S. Thomas infrà quæſt. 18. art. 6. docet voluntatem Dei fuiſſe ut Chriſtus dolores, paſſiones, & mortem pateretur, non quod iſta ſecundùm ſe eſſent volita à Deo, ſed ex ordine ad finem redemptionis: ſenſualitas autem illa fugiebat, non ut ad finem redemptionis ordinata, ſed ſecundùm ſe inſpecta, & prout erant naturæ diſconvenientia.

Dices: Si appetitus ſenſitivus in Chriſto fugiebat mortem, quam voluntas ejus per rationem ſuperiorem volebat, ſequitur in ipſo fuiſſe pugnam interiorem appetitûs contra rationem, ſubindeque fomitem peccati, conſiſtentem in appetitu contra rationem inſurgente, juxta illud Pauli: *Sentio aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ.*

86. Sed negatur ſequela, nam pugna interior appetitûs contra rationem, conſiſtit in contrarietate appetitûs ad rationem: ut autem ſit contrarietas, requiritur quod oppoſitio attendatur in eodem ſecundùm idem, ut docet D. Thomas infrà quæſt. 18. art. 6. Etſi autem appetitus in Chriſto refugeret mortem præceptam, non tamen illam recuſabat ut ordinatam ad finem redemptionis, ſed ut malam naturæ, & illi diſconvenientem; ratio verò ſuperior non volebat mortem ut malum naturæ, ſed ut ordinatam in prædictum finem; & ita quamvis circa idem verſarentur objectum, non tamen ſecundùm eandem rationem, ac proinde non erat contrarietas appetitûs cum ratione.

87. Objicies tertiò contra ſecundam concluſionem: Ex eo probat D. Thomas in Chriſto non fuiſſe fomitem peccati, quia habuit virtutes morales ſecundùm perfectiſſimum gradum, ſicut & gratiam: Sed hæc ratio non videtur efficax: Ergo ruit præcipuum fundamentum noſtræ ſententiæ. Minor probatur: In Joanne Baptiſta, & alij Sanctis viris, virtutes in gradu heroïco extiterunt, & tamen in eis non fuit fomes extinctus, imò nec ligatus, ut communiter docent Theologi, qui hoc privilegium fomitis extincti aut ligati, ſolùm in Beatiſſima Virgine agnoſcunt, propter dignitatem matris: Ergo virtutes inhærentes appetitui, quantumvis in ſummo ſint, non ſufficiunt ad ligandum vel extinguendum fomitem; & ita ex eo quod hujuſmodi virtutes, in ſummo perfectionis gradu in humanitate Chriſti fuerint, non rectè infert S. Doctor, in Chriſto non fuiſſe fomitem, ſed id aliunde probandum eſt.

88. Huic difficultati respondet Cajetanus hîc art. 2. perfectionem virtutis in aliis hominibus regulariter non tollere fomitem, bene tamen in tali subjecto, scilicet in anima Christi; & rationem discriminis reddit: *Nam anima Christi* (inquit) *erat quantùm ad elongationem à peccato, sicut animæ in statu innocentiæ, animæ autem reliquorum, quamvis sanctificatorum in utero, in hac vita sunt sicut anima hominis, qui incidit in latrones, & non solùm spoliatus est gratuitis, sed etiam vulneratus in naturalibus; & ideò in anima Christi secundùm se, sola naturalis inclinatio partis sensitivæ in bonum sibi consonum erat per virtutem subjicienda perfectè rationi, ut nulla ratio fomitis maneret in eo: in aliis autem non solùm est naturalis inclinatio partis sensitivæ in bonum sibi consonum, sed talis inclinatio est vulnerata, & propterea non sufficit in aliis ad tollendum fomitem perfectio virtutis, sed speciali est opus gratiâ sic sanante, ut extinctus sit fomes peccati, quod soli Beatæ Virgini in hac vita concessum credimus.*

89. Hanc Cajetani doctrinam Vazquez hîc disp. 61. cap. 8. *frivolam* appellat, eamque impugnat, *quia eadem omnino secundùm substantiam, est nativa inclinatio appetitûs in quocumque statu, & virtutes ejusdem sunt efficacitatis: solùm autem est discrimen, quia in illo statu, protectione peculiari Dei non sinebatur appetitus exire in motus inordinatos, in hoc autem statu sinitur; ergo si in natura vulnerata virtutes non sufficiunt ad subjiciendum perfectè appetitum ad rationem, pariter nec in statu innocentiæ, nec in anima Christi Domini sufficient, esto in naturalibus vulnerata non fuerit.*

90. Verùm hæc impugnatio frivola est, futilique prorsus motivo ducitur Vazquez ad aspernandam doctrinam Cajetani, supponens quod probare deberet, nempe fomitem in statu innocentiæ fuisse solâ Dei protectione impeditum, ne exiret in motus inordinatos; cujus contrarium à Cajetano supponitur, & expressè docetur à D. Thoma 1. p. qu. 95. art. 1. & 2. ubi asserit gratiam statûs innocentiæ, scilicet justitiam originalem, inter alios effectus habuisse subjicere appetitum rationi: quam gratiam non in extrinseca Dei protectione consistere, sed in aliquo dono permanente, & intrinseco, docet communis Theologorum sententia.

91. Falsum etiam est quod ait, nempe gratiam & virtutes in quocumque subjecto & statu ejusdem esse efficacitatis, eosdemque præstare effectus: gratia enim habitualis in Christo fuit radix justitiæ commutativæ ad Deum, & tamen in nobis non est radix hujus virtutis. Similiter in Angelis non est radix virtutum temperantiæ & fortitudinis, & aliarum, quæ passiones moderantur, bene tamen in nobis. Item gratia in Christo habet influere in alios, at in nobis non habet hunc influxum. Demum eadem charitas in via est amissibilis, eò quòd ipsum subjectum sit vertibile de bono in malum: in patria verò in amissibilis est, facitque ipsum subjectum non posse verti de bono in malum: Cur ergo pariter gratia in Christo & Adamo, mediantibus virtutibus ab illa promanantibus, & in gradu perfectissimo existentibus, non potuit ita perfectè subjicere appetitum sensitivum rationi, ut nullus in eo motus inordinatus insurgeret; licèt in Joanne Baptista, & aliis Sanctis viris, etiam in utero sanctificatis, hunc effectum non præstiterit?

92. Gratia ergo & virtutes in Christo & in Adamo habuerunt vim reprimendi omnes motus inordinatos, non secundùm se, sed quia erant in talibus subjectis; non quòd ab ipso subjecto tribueretur illis talis efficacitas, sed quia Deus non tribuebat illam gratiæ & virtutibus existentibus in quocumque subjecto, sed solùm gratiæ existenti in Christo, in Adamo, & Beata Virgine: gratiæ Christi, quia filius Dei naturalis erat; gratiæ Adami, quia fuit caput generis humani; & gratiæ B. Virginis, quia fuit mater Dei. Potestque id explicari exemplo gratiæ quæ est in confirmatis, quæ habet illos firmare in bono, & inclinare infallibiliter in illud: hæc verò perfectio non competit ipsi gratiæ secundùm se, ut patet, aliàs quilibet justus esset in gratia confirmatus, neque consistit in majori intensione ejusdem gratiæ, etenim gratia non confirmans in bono, aliquando est magis intensa, quàm gratia in bono confirmans; multi siquidem sunt in via non confirmati, qui habent gratiam & charitatem magis intensam, quàm aliqui existentes in patria: sed attenditur secundùm quandam participationem gratiæ & charitatis patriæ, quæ secundùm modum est alterius rationis à gratia & charitate viæ, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 24. art. 7. ad 3. habetque non solùm excludere omne peccatum, sed etiam potentiam peccandi tollere. Ita similiter in præsenti dicimus, hanc perfectionem quam habuit gratia in Christo, & in Adamo, perfectè subjiciendi appetitum sensitivum rationi, & impediendi ne ullus in eo motus inordinatus insurgeret, non competere illi secundùm se, neque consistere in majori intensione illius, sed provenire ex quadam participatione gratiæ patriæ, quæ non solùm habet excludere omne peccatum, sed etiam omnes motus inordinatos appetitûs sensitivi, prævenientes rationem. Ex quo facilè solves plures instantias quas Vazquez adducit in contrarium.

93. Objicies quartò contra ultimam conclusionem: Impedimentum excludens fomitem ab humanitate Christi, est ipsa gratia habitualis in ipso existens, mediantibus virtutibus infusis quæ ab illa dimanant, ut jam ostendimus: Sed potuit de absoluta potentia humanitas Verbo uniri sine gratia habituali & prædictis virtutibus, cùm illæ non sint dispositiones necessariæ, sed tantùm congruæ, ad unionem hypostaticam: Ergo potuit humanitas Verbo uniri sine impedimento fomitis, & consequenter de potentia absoluta, in humanitate Verbo unita potuit remanere fomes peccati.

94. Respondeo distinguendo Majorem: Impedimentum unicum & necessarium ad fomitem excludendum ab humanitate Christi, est gratia habitualis &c. nego Majorem. Impedimentum sufficiens, concedo Majorem, & concessâ Minori, nego Consequentiam. Nam licèt ex negatione causæ unicæ & necessariæ ad effectum, rectè negatio illius colligatur, non tamen ex negatione causæ, quæ licèt sufficiens sit, unica tamen non est. Licèt autem gratia & virtutes in ea perfectione in qua extiterunt in humanitate Christi, sufficientes fuerint ad fomitem auferendum, necessariæ tamen non fuerunt, sed poterat sine illis fomes in humanitate impediri, nempe à subsistentia Verbi, cum qua (ut suprà ostendimus) motus inordinati appetitûs sensitivi componi nequeunt; atque adeò etiam si humanitas Verbo uniretur sine gratia habituali & virtutibus infusis, & sine ullo dono accidentali, ut potuit de absoluta potentia, fomes tamen in illa non esset.

95. Objicies ultimò : Majorem videtur habere oppositionem cum unione hypostatica habitus vitij, quàm fomes peccati : Sed habitus vitiosi, de potentia absoluta possunt esse in humanitate Verbo unita : Ergo & fomes peccati. Major videtur manifesta, Tum quia habitus vitiosus proximior est malo ad quod dat facilitatem, quàm fomes qui non dat facilitatem, sed in potentia consistit. Tum etiam quia fomes peccati non inclinat in malitiam moralem formaliter, sed tantùm pro materiali, scilicet ad bonum delectabile ; habitus verò vitiosus est facilitas, inclinatio, & promptitudo ad malum, ut malum malitiâ morali formaliter. Minor verò suadetur : Cum unione hypostatica solùm malum culpæ videtur habere oppositionem: Sed habitus vitiosi non important malum culpæ, ablatâ enim omni culpâ, imò & reatu pœnæ, possunt manere hujusmodi habitus, ut patet in baptizatis, quibus omnis culpa & pœna perfectè remittitur, & tamen si habeant antea habitus vitiorum, non propterea per baptismum auferuntur: Ergo habitus vitiosi possunt, saltem de absoluta potentia, in humanitate Verbo unita existere.

96. Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, implicat enim habitus vitiosos in humanitate Verbo unita existere, quidquid in contrarium dicant Vazquez hîc disp. 61. cap. 8. num. 36. Raguſa disp. 114. §. 8. & alij ejusdem Societatis. Ratio verò negati ex principiis suprà statutis facilè colligitur. Christi enim humanitas, ex vi unionis hypostaticæ, est infinitè atque summè sancta: Sed cum infinita & summa sanctitate habitus vitiosus incompossibilis est : Ergo & cum unione hypostatica. Major patet, Minor probatur. Tum quia summa & infinita sanctitas, nedum cum peccato, sed etiam cum potentia proxima peccandi, incompossibilis est, ut articulo præcedenti ostendimus : Ergo & cum facilitate ad peccandum, quæ proximiùs ad peccandum, quàm ipsa potentia accedit. Tum etiam, quia summa sanctitas dicit summam à peccato distantiam : Sed major est distantia, à peccato distare, & à facilitate ad peccandum, quàm à solo peccato : Ergo summa sanctitas nedum opponitur peccato, sed etiam vitio, quod facilitatem ad peccandum præstat. Unde ad probationem Minoris, Major neganda est ; nam cum unione hypostatica, non solùm peccatum, sed etiam proxima & expedita ad peccandum potentia, & à fortiori facilitas, inclinatio, & promptitudo ad peccandum, incompossibilia sunt.

§. III.

Corollarium notatu dignum.

97. EX dictis in hac disputatione colligitur, tres esse causas sufficientes impeccabilitatis Christi, & exclusionis fomitis ab ejus humanitate. Prima & principalis est unio hypostatica, quæ cùm summè & infinitè humanitatem Christi sanctificet, nedum peccatum, & potentiam peccandi, sed etiam omnes motus inordinatos appetitûs sensitivi prorsus excludit, ut ex suprà dictis patet.

Secunda est visio beatifica, quæ cùm animam Christi primæ rectæ operationis regulæ conjungat, illam etiam reddit impeccabilem, & insuper vim & efficacitatem habet comprimendi omnem inordinatum affectum appetitûs sensitivi : si enim in via, perfecta Dei contemplatio, quæ est sub velamine fidei, ita ad se rapit sensum, ut licèt non impediat omnem motum appetitûs, saltem ipsum egregiè moderetur, imò pro eo tempore quo durat, impediat, ut patet in ectasi ; nihil mirum, si clara illa Dei contemplatio, constanter in Christo & in beatis perseverans, omnem inordinatum motum appetitûs prorsus impediat.

Tertia causa impeccabilitatis Christi, & exclusionis fomitis ab ejus humanitate, sumitur ex perfectione gratiæ habitualis in anima ejus existentis, & virtutum quæ ab ea dimanant ; illa enim gratia, ratione conjunctionis quam habet cum gratia unionis, & quia in Christo est in statu perfecto & connaturali, habet quandam participationem gratiæ patriæ, ratione cujus firmat animam Christi in bono, & potentiam peccandi, ac fomitem peccati, motusque omnes inordinatos appetitûs sentitivi, ab humanitate ejus excludit ; atque ita Christus triplici titulo sanctus & impeccabilis est, unde ob triplicem illam sanctitatis & impeccabilitatis ejus causam, & prærogativam, Daniel. 9. *Sanctus Sanctorum* appellatur ; & Isaiæ 6. Seraphim die ac nocte, sacrum illud trisagium, *Sanctus Sanctus Sanctus*, ante Thronum ejus decantant.

DISPVTATIO XXI.

De merito Christi.

Ad quæstionem 19. D. Thomæ.

CElebris est hæc disputatio, plures enim & graves circa meritum Christi, ejusque libertatem, quæ est conditio ad merendum necessaria, occurrunt difficultates, quas articulis sequentibus, eâ quâ poterimus perspicuitate & brevitate, proponemus ac resolvemus.

ARTICVLVS PRIMVS.

An & quando Christus meruerit?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

PRo resolutione utriusque difficultatis recolendum est ex Tractatu de justificatione & merito, sex conditiones delege ordinaria ad merendum esse necessarias : Nã primò requiritur quod actio meritoria sit libera, quia naturalibus nec meremur, nec demeremur. Secundò, operatio debet esse bona ex objecto & omnibus circunstantiis, nam actus malus non meretur præmium, sed pœnam. Tertiò, debet procedere à subjecto grato, iuxta illud Genes. 4. *Respexit Dominus ad Abel, & ad munera ejus.* Ubi priùs ad Abel, id est ad subjectum Deo gratum, deinde ad munera ejus respexisse Dominum asseritur, quia nisi subjectum sit gratum, opera ejus Deo grata non sunt. Quartò, quod formaliter vel virtualiter referatur in finem supernaturalem, quia ut docet S. Thomas 1. 2. quæst. 114. art. 4. charitas est quæ conjungit actus aliarum virtutum cum ultimo fine, & ideò ex imperio charitatis habent quod sint meritoriæ vitæ æternæ. Quintò, quod sit actio viatoris, nam beati & damnati, quia sunt in termino, mereri

1. Disp. 2. art. 2.

vel demereri non possunt. Sextò, quod adsit pactum & promissio ex parte Dei, & ex parte operantis seu merentis, ordinatio operis ad consequendum præmium: quia sine tali promissione & ordinatione, Deus nemini obligari potest ad reddendum præmium.

2. Supponendum est etiam, quatuor esse tempora vel instantia de quibus dubitari potest an Christus meruerit, nempe primum instans conceptionis, reliquum vitæ tempus usque ad mortem, ipsum instans mortis, & tempus quod post Christi mortem successit. His præmissis.

Licèt omnes Theologi unanimiter fateantur Christum dum erat in terris viator, verè & propriè meruisse, idque certâ & indubitatâ fide tenendum sit; tamen circa tempus quo meruit, varia sunt Authorum placita, sed omnes sententias, ad quatuor reduci posse existimo.

3. Prima negat Christum meruisse in primo conceptionis instanti. Hanc tenet Alensis 3. part. quæst. 17. membro 2. art. 1. illamque probabiliorem censent Albertus in 3. dist. 18. art. 6 & D. Bonaventura ibidem art. 10. quæst. 2. & ut probabilem defendit Durandus in eadem distinctione quæst. 2.

Secunda per extremum affirmat, Christum meruisse non solùm in hac vita mortali, sed etiam post mortem. Ita quidam quos sine nomine refert Vincentius relect. de gratia Christi quæst. 5. paginâ 438. Pro hac etiam refertur Ragusa hîc disp. 5. §. 1. & alij qui volunt Christum meruisse per effusionem sui sanguinis ex latere transfixo, quod vulnus certum est fuisse Christo inflictum post ejus mortem. Huic etiam favent quidam Theologi, qui ut refert Vazquez hîc disp. 76. cap. 1. docent Christum nunc actu mereri in sacrificio missæ, & in collatione sacramentorum.

Tertia Christi meritum à primo instanti conceptionis usque ad instans mortis inclusivè protendit, & asserit in instanti terminativo vitæ, mortisque incœptivo, meruisse. Ita Cajetanus infrà quæst. 50. art. 6. §. ad 1. & 2. 2. quæst. 124. art. 4. ad 2. Martini argumentum, quem sequitur Hurtado disp. 63. sect. 10.

Quarta & vera sententia, quæ apud Theologos non solùm domesticos, sed etiam extraneos communis est, docet Christum meruisse quidem in primo instanti conceptionis, & toto tempore vitæ, non tamen post mortem, nec in ipso instanti terminativo vitæ, mortisque initiativo.

§. II.

Statuitur prima conclusio, & ostenditur Christum, verè & propriè meruisse.

4. Dico primò, Christus verè & propriè meruit.

Conclusio est certa de fide, colligitur enim apertè ex variis Scripturæ locis: Nam dicitur Isaïæ 53. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum.* Item: *Pro eo quod laboravit anima ejus, videbit & saturabitur.* Quibus verbis denuntiat Propheta uberrimum fructum qui Christo Domino in præmium passionis erat præparatus. Unde Hieronymus in hunc locum: *Quia igitur laboravit, videbit Ecclesias in toto orbe consurgere, & earum saturabitur fide.* Dicit etiam Apostolus ad Philip. 2. *Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, propter quod Deus exaltavit illum.* Ubi exaltatio Christi, illius humilitati & obedientiæ, ut causæ meritoriæ tribuitur. Denique in Tridentino definitur, Christum fuisse causam meritoriam nostræ justificationis: Ergo Christum verè & propriè meruisse, certâ & indubitatâ fide tenendum est.

Ratio etiam suffragatur: In Christo enim concurrunt omnes conditiones ad meritum requisitæ: Ergo verè & propriè meruit. Consequentia patet, Antecedens probatur inductione, discurrendo per singulas. In primis certum est secundùm fidem, Christi humanitatem habere liberum arbitrium, ut ostendit S. Thomas quæst. 18. art. 4. & per consequens actiones ejus fuisse liberas. Secundò, omnes actiones Christi ex objecto & circunstantiis erant bonæ, ut ipse testatur Joan. 8. dicens: *Ego quæ placita sunt ei facio semper.* Tertiò, ejus humanitas erat Deo grata, tum gratiâ unionis, tum gratiâ habituali. Quartò, per actum charitatis omnia opera sua in Dei gloriam referebat. Quintò, ejus actiones erant viatoris: nam ut ostendit D. Thomas hîc quæst. 15. art. 10. Christus simul erat viator & comprehensor, quia licèt ab instanti conceptionis haberet beatitudinem animæ, & visione beatificâ frueretur, carebat tamen gloriâ corporis, & in eam tendebat per actus meritorios. Unde Jeremiæ 14. *colonus & viator* appellatur. *Quasi colonus futurus es in terra, & quasi viator declinans ad manendum.* Denique, promissum est præmium actionibus Christi, ut colligitur ex verbis Isaïæ suprà relatis, & similiter Christus ordinavit actiones suas ad tale præmium: Sed conditiones illæ sufficiunt ad meritum, ut in Tractatu de merito fusè ostensum est: Ergo in Christo reperiuntur omnes conditiones ad meritum requisitæ. *Disp. 2. art. 2.*

§. III.

Solvuntur objectiones.

6. Objicies primò: Meritum libertatem arbitrij requirit: Sed in Christo libertas arbitrij non fuit, cùm determinatus ad bonum extiterit, sine indifferentia ad malum: Ergo mereri non potuit.

7. Respondeo negando Minorem: licèt enim in Christo non fuerit libertas contrarietatis, consistens in indifferentia ad bonum & malum, fuit tamen libertas contradictionis, consistens in indifferentia ad agere & non agere, & ad hoc & illud bonum, quæ libertas ad meritum sufficit. Ita D. Thomas quæst. 29. de verit. art. 6. ad 1. & in 3. dist. 18. quæst. 1. art. 2. ad 5. De quo fusiùs infrà.

8. Objicies secundò: Meritum est opus viatoris: Sed Christus à primo instanti conceptionis non fuit viator, sed comprehensor: Ergo mereri non potuit.

9. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: licèt enim Christus à primo instanti conceptionis esset comprehensor, & visione beatificâ frueretur, tamen simul erat viator, ut docet S. Thomas hîc quæst. 15. art. 10. quia carebat beatitudine corporis.

10. Dices primò, Licèt Christus simul esset viator & comprehensor, tamen non erat viator secundùm animam, cùm illa à primo conceptionis instanti, visione beatificâ frueretur, sed tantùm secundùm corpus, quod erat mortale & passibile: Atqui meritum esse debet ab anima, & à voluntate quæ potentia ejus est, & non à corpore & viri-

bus ejus: Ergo licèt Christus fuerit viator, tamen A
mereri non potuit.

11. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, Christus enim non tantùm ratione corporis præcisè, sed etiam secundùm animam erat viator; nam Christi anima dupliciter considerari potest, primò secundùm mentem seu partem superiorem, secundùm quam est persona incompleta, habens esse independenter à corpore, & proprias operationes intellectûs & voluntatis, quibus clarè videbat Deum, & ejus præsentiâ fruebatur, & secundùm hanc rationem Christus fuit comprehensor ab instanti suæ conceptionis. Secundò considerari potest, quatenus informabat ante mortem Christi, corpus ejus passibile & mortale, tribuendo illi gradum corporeum, vegetativum, & sensitivum, & ut erat principium passionum seu affectuum animalium appetitûs sensitivi; & secundùm hanc rationem Christus fuit viator, etiam secundùm animam. Unde simul in eadem Christi anima reperiebatur gaudium comprehensoris, & tristitia viatoris, quam explicuit Christus, quando dixit: *Tristis est anima mea usque ad mortem.* B

12. Dices secundò: Si Christus ex carentia beatitudinis corporis, constituitur in statu viæ capaci merendi, animæ beatorum erunt in statu merendi, quia similiter carent beatitudine corporis.

Sed negatur sequela: Christus enim non ex eo solùm fuit viator, quia caruit beatitudine corporis, sed quia illius anima erat corpori passibili unita, passibilitate ortâ ex carentia beatitudinis corporis: animæ autem Sanctorum in patria, corpori unitæ non sunt, & aliàs sunt impassibiles, & idcircò omnino extra statum merendi constitutæ. Ita D. Thomas quæst. 29. de verit. art. 6. ad 5. C

13. Dices tertiò: Si Christus meruit, quia fuit simul viator & comprehensor, non meruit de lege ordinaria, sed ex aliqua dispensatione speciali; nam quod simul esset viator & comprehensor, habuit Christus ex dispensatione speciali; de lege enim ordinaria gloria animæ ejus in corpus redundare debebat, illudque reddere impassibile.

Sed negatur pariter sequela, licèt enim conjunctio statûs viatoris cum statu comprehensoris in Christo, fuerit facta ex speciali privilegio, illâ tamen suppositâ, ut Christus mereretur, speciali dispensatione non eguit, sed id contingit ex ordinaria providentia Dei: sicut licèt conjunctio humanitatis ad Verbum, miraculosa fuerit, omniumque miraculorum miraculum; illâ tamen suppositâ, quod Christus ut homo actus humanos eliceret, non miraculosum, sed connaturale fuit. D

14. Objicies tertiò: Meritum dicit imperfectionem in merente: Ergo nullatenus debet poni in Christo. Consequentia videtur legitima, Antecedens probatur. Qui meretur expectat aliquid sibi conferendum ab alio tanquam à superiori: Ergo meritum dicit inferioritatem & indigentiam, subindeque imperfectionem, in persona merente.

15. Respondeo, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: Ergo meritum nullatenus debet poni in Christo, ratione naturæ divinæ, concedo. Ratione naturæ assumptæ, nego. Nam ratione talis naturæ potest Christus se subjicere Deo ut superiori, & ab eo expectare præmium, subindeque verè & propriè mereri, & de condigno satisfacere, ut disp. 4. ostensum est.

§. IV.

Alia difficultas resolvitur, & quo tempore Christus meruerit, quatuor sequentibus conclusionibus declaratur.

DIco secundò: Christus meruit in primo conceptionis instanti. Ita D. Thomas infrà quæst. 34. art. 3. & Theologi communiter.

16. Probatur primò ex Scriptura, dicitur enim ad Hebræos 10. de Christo: *Ingrediens mundum dixit, hostiam & oblationem noluisti &c. tunc dixi, ecce venio. In capite libri scriptum est de me, ut faciam Deus voluntatem tuam.* Ex quibus verbis istud potest desumi argumentum. Oblatio sui quam Christus fecit Patri ingrediens mundum, seu voluntas illa quâ tunc pro salute generis humani, se obtulit Patri, & statuit opus nostræ redemptionis ad quod missus fuerat perficere, verè fuit meritoria: Sed talis oblatio, & mortis acceptatio, facta fuit in primo instanti conceptionis: Ergo in illo instanti Christus meruit. Major patet, Tum quia talis oblatio & mortis acceptatio, fuit libera, & ex charitate, habuitque alias conditiones ad meritum requisitas. Tum etiam quia Apostolus de illa subdit paulò post: *In qua voluntate sanctificati sumus:* voluntas autem seu operatio quâ Christus sanctificavit nos, satisfactoria atque meritoria fuit. Minor verò suadetur: Tum quia Christum ingredi in mundum, solùm verificatur de primo instanti conceptionis, nam ante primum instans conceptionis, non est verum cum proprietate dicere quod Christus ingrediatur in mundum, sed quod ingressurus sit. Pro tempore autem subsecuto ad primum instans, non est verum dicere quod ingrediatur, sed quod ingressus est. Tum etiam quia ut ex ipso contextu patet, ly *tunc* referendum est ad illam durationem, quâ Deus Christo aptavit corpus, seu dedit ei corpus aptum ad immolationem, quia passibile: Sed hæc duratio est primum instans conceptionis: Ergo in illo instanti Christus se obtulit Patri, & mortem pro salute generis humani acceptavit.

17. Confirmatur: Quamvis daretur quod ex verbis illis Apostoli non satis evinci posset, Christum in primo conceptionis instanti meruisse; ex illis tamen apertè constat, ipsum sub vitæ initium, saltemque aliquando post meruisse offerendo se Patri, & dicendo, *Ecce venio:* unde cùm non possit assignari ratio ulla cur meritum Christi, eaque voluntas in qua sanctificati sumus, dilationem tantisper sit passa, prudenter facturi videmur, si quod est Christo dignius, planèque difficultate vacat, ei tribuamus; ne prima quidem vitæ ejus portio abierit infrugifera, & meriti expers. Præsertim cùm Angelos à primo productionis instanti meruisse, pervulgata sententia sit, & nulla perfectio, aut prærogativa debeat Christo denegari, quæ puræ creaturæ conceditur. E

18. Probatur secundò conclusio ratione quâ utitur S. Thomas infrà quæst. 34. art. 3. Christus in primo instanti conceptionis habuit actum voluntatis supernaturalem & liberum: Sed isti actui nihil defuit necessarium ad meritum: Ergo Christus in primo instanti suæ conceptionis meruit. Minor patet, Major verò à S. Doctore sic ostenditur. Christus in primo instanti fuit justificatus modo perfectiori justificationis possibili: Sed justificatio per proprium voluntatis actum, quæ est justificatio adultorum, perfectior est quoad modum,

justificatione sine proprio actu, quæ est justificatio parvulorum : Ergo Christus in primo instanti fuit justificatus per proprium actum voluntatis, more adultorum, & consequenter in primo instanti conceptionis, actum voluntatis supernaturalem & liberum exercuit ; solus enim actus liber & supernaturalis, est dispositio antecedens vel concomitans nostram justificationem.

Dico tertiò : Christus meruit in infantia, & toto tempore vitæ, usque ad instans mortis.

19. Prima pars hujus conclusionis patet ex dictis in præcedenti: si enim Christus in primo instanti conceptionis meruit, non est cur infantiæ tempore ipsum non meruisse dicamus.

Favent etiam SS. Patres, qui passim in sermonibus de Nativitate, Circuncisione, & pueritia Salvatoris, agnoscunt incommoda quæ Christus infans pertulit, fuisse nobis meritoria, & salutaria : Ambrosius enim lib. 2. in Lucam cap. de Nativitate Salvatoris sic ait : *Me illius infantiæ vagientis abluunt fletus, mea lachrymæ illa delicta laverunt.* Augustinus serm. 11. de tempore : *Adoremus pannos infantiæ, ex quibus facta sunt emplastra naturæ.* Item S. Thomas infrà quæst. 37. art. 1. inter alias causas circuncisionis Christi, hanc statuit, ut scilicet legis onere nos liberaret, secundùm illud Galat. 4. *Misit Deus Filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret.*

20. Ratio etiam suffragatur : Ut enim sæpe diximus, & est tritum & commune Theologorum principium, Christo tribuenda est omnis perfectio possibilis, quæ nec cum munere Redemptoris, nec cum majori perfectione pugnat : At Christum in infantia nobis meruisse, cum munere Redemptoris non pugnat ; imò potiùs infinitam ejus erga homines charitatem mirum in modum commendat ; nec cum majori perfectione incompossibile est, ut ex argumentorum solutione patebit : Ergo asserendum est, Christum tempore infantiæ meruisse.

21. Ex quo probata manet secunda pars conclusionis : Non enim repugnat Christum à primo instanti conceptionis, usque ad instans mortis exclusivè, meritum continuasse, cùm à sensibus in merendo non dependerit, ut ex infrà dicendis constabit ; & aliàs sic meruisse, maximè charitatem ejus erga homines commendet : Ergo asserendum est, Christum meritum suum à primo instanti conceptionis, usque ad infans mortis exclusivè, continuasse.

22. Dico quartò : Christus nec meruit nobis post mortem, neque nobis nunc meretur.

Probatur primò ex Scriptura, Apostolus enim ad Hebræos 10. docet Christum oblatione corporis sui, quâ in cruce se Deo Patri pro nostra redemptione & salute obtulit, consummasse in sempiternum sanctificatos, seu nostræ redemptionis opus perfeciisse : Sed hoc falsum esset, si adhuc post mortem, nostram salutem, vel aliquid ad illam spectans, meruisset, aut mereretur : Ergo Christus nec meruit nobis post mortem, neque nobis nunc meretur.

23. Probatur secundò conclusio : Una ex conditionibus requisitis in aliis hominibus, ad merendum sibi, vel aliis, est status viatoris : Sed nulla est ratio excipiendi ab hac conditione & regula generali Christum : Ergo post mortem, in qua status viatoris terminatur, nec sibi, nec aliis meruit. Major in Tractatu de justificat. & merito, fusè declarata & probata fuit, Minor verò suade-

Disp. 2. art. 2.

A tur : Tum quia ad istam exceptionem nullum adest fundamentum. Tum etiam, quia ipsemet Christus Joan. 9. expressè fatetur se sub hac generali lege comprehendi, cùm ait : *Me oportet operari opera ejus qui misit me, donec dies est : venit nox quando nemo potest operari*, id est mereri : per noctem enim intelligitur in hoc loco mors : seu tempus quod erit post hoc sæculum, ut annotarunt Chrysostomus homil. 55. in Joan. Augustinus Tract. 44. in Joan. & Origenes homil. 3. in Psalm. 36. ubi hæc scribit : *Dominus & Salvator ait, veniet nox quando nemo potest operari, & hoc dicit de illo tempore quod erit post hoc sæculum,*
B *tempore quo unusquisque pro malis suis recipiet pœnas. Tunc ergo dicit, noctem illam futuram, cùm jam nemo potest operari aliquid, sed unusquisque tunc pascitur ex operibus suis quæ hic posùs operatus est. Cùm ergo nox fuerit, nemo operatur. In illo tempore malo, cum peccatores suppliciis affliguntur, erit sine dubio fames his qui nullos fructus boni operis collegerunt. In illo autem famis tempore, saturabuntur justi, ex fructibus scilicet justitiæ suæ. Sicut enim in deserto sex diebus colligebant manna, in sexta autem die, non unius diei modium, sed quantùm sufficeret ad crastinum colligebant, &*
C *unusquisque edebat in die sabbati quæ collegerat in die sexta : ita etiam nunc velut sexta quædam dies putanda est Domini nostri Jesu Christi adventus, & tempus hoc dispensationis ejus, quam passione suâ hoc in sæculo procuravit. Et idcircò dum in die sexta sumus, colligamus manna dupliciter, ut sufficere nobis possit, dum advenerit vera sabbati observatio populo Dei. Si enim non collegerimus duplices cibos, qui nobis & in præsenti sæculo sufficiant & in futuro, in diebus famis non saturabimur.*

Dico quintò : Christus in instanti mortis suæ non meruit.

Probatur primò ex Divo Thoma infrà quæst. 24. 50. art. 6. in corp. & ad 2. ubi docet mortem Christi in facto esse non fuisse operatam meritoriè nostram salutem : Sed in instanti extrinseco
D vitæ Christi, & intrinseco morti, est mors Christi in facto esse, cùm sit verum dicere in illo, Christus mortuus est : Ergo Christus in illo instanti non meruit.

Probatur secundò : Status viæ, sumptus pro conjunctione animæ ad corpus passibile, est conditio necessaria ex divina ordinatione ad merendum sibi & aliis : Sed in instanti physico mortis, non fuit anima Christi corpori mortali unita : Ergo in illo instanti non meruit. Minor probatur ex communi Philosophorum sententia, docente viventia definere esse per primum sui non esse : Ergo
E in instanti mortis Christi, verum fuit dicere, nunc primò non est Christus ut homo vivens vitâ mortali : Ergo verum fuit dicere, nunc primò anima Christi non est illius corpori unita, & consequenter in illo instanti, anima Christi non erat corpori mortali conjuncta.

§. V.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò contra secundam conclusionem : Meritum consistit in actuali operatione : Sed in primo instanti in quo res incipit esse, actualiter operari non potest : Ergo nec actu mereri, & consequenter Christus in primo instanti non meruit. Major patet, Minor proba-

tur. Operari, juxta commune axioma, ſequitur ad eſſe: Ergo in primo inſtanti incœptionis rei, nequit dari actualis operatio. A

27. Reſpondeo negando Minorem, ad probationem dicatur operationem ſucceſſivam ſupponere prioritate temporis eſſe, ſecùs autem inſtantaneam, hæc enim ſolùm petit ſupponere eſſe prioritate naturæ, ac proinde poteſt eſſe ſimul tempore cum illo: unde in eodem inſtanti in quo Sol incœpit eſſe, incœpit illuminare, & in primo eſſe conceptionis Chriſtus vidit divinam eſſentiam: actus autem voluntatis ad meritum requiſitus, non ſucceſſivus, ſed inſtantaneus eſt, & per conſequens potuit in Chriſto in primo inſtanti ſuæ conceptionis competere. Ita D. Thomas infrà quæſt. 34. art. 2. ad 1. & quæſt. 29. de verit. art. ultimo ad 3. B

28. Dices: Actus meritorius debet eſſe liber, ſaltem quoad exercitium: Sed actus liber præexiſtentiam rei in tempore petit: Ergo & actus meritorius. Minor probatur: Actus liber requirit conſultationem: Sed conſultatio, cùm in diſcurſu & collatione conſiſtat, non poteſt in inſtanti exerceri: Ergo actus liber non poteſt convenire agenti in primo ſuæ formationis inſtanti, ſubindeque illius præexiſtentiam petit.

29. Reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem, ad cujus probationem dicendum, actum liberum præexigere conſultationem, cùm non ſupponit plenitudinem cognitionis, ſecùs verò cum plenitudinem ſcientiæ & cognitionis ſupponit: Chriſtus autem ſicut à primo inſtanti fuit plenus gratiâ, ita habuit plenitudinem ſcientiæ ſpeculativæ & practicæ; & ideò ad actum liberum, ſeu ad liberam electionem, nec conſultatione, nec deliberatione conſilij indigebat. Solutio eſt D. Thomæ infrà quæſt. 34. art. 2. ad 2. & quæſt. 29. de verit. art. 8. ad 1. C

30. Objicies ſecundò contra tertiam concluſionem: Meritum cùm in actu voluntatis conſiſtat, actum intellectûs regulantem requirit: Sed non fuit infantiæ tempore in Chriſto actus intellectûs regulans: Ergo nec actus meritorius voluntatis. Major patet, Minor probatur. In Chriſto triplex tantùm ſcientia fuit: beata ſcilicet, infuſa, & experimentalis: Sed nulla ex his potuit actum meritorium regulare: Ergo &c. Minor probatur quantùm ad ſingulas partes. In primis enim quod ſcientia beata actum meritorium regulare non potuerit, manifeſtum videtur; nam meritum convenit Chriſto inquantum viatori: At ſcientia beata Chriſtum comprehenſorem conſtituit, ipſique ut viatori non competit: Ergo actus meritorios in Chriſto regulare non potuit. Idem videtur dicendum de ſcientia experimentali, hæc enim cùm à ſenſibus dependeat, quorum actus Chriſto tempore infantiæ non competebant, præſertim quando erat clauſus in utero matris, non potuit illo tempore à Chriſto exerceri. Quod verò meritum in Chriſto tempore infantiæ per ſcientiam infuſam regulari non potuerit, eodem argumento probatur; nam etiam hæc ſcientia, utpote ejuſdem rationis cum ſcientia per ſe acquiſita, in ſuis operationibus à ſenſibus dependebat: Ergo infantiæ tempore nulla fuit ſcientia in Chriſto, quæ actum voluntatis meritorium regulare poſſet. D E

31. Reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem; ad cujus probationem, nego etiam Minorem, & ad probationem illius, in primis dico non eſſe improbabilem plurium Theologorum ſententiam, aſſerentem actus meritorios potuiſſe regulari in Chriſto per ſcientiam beatam. De quo infrà. Secundò reſpondeo actus meritorios quos Chriſtus in primo inſtanti conceptionis, vel tempore infantiæ exercuit, fuiſſe regulatos per ſcientiam infuſam, quam Chriſtus habuit in primo conceptionis momento: hæc enim poterat intelligere cum converſione ad phantaſmata, & independenter ab illis, ut docet D. Thomas ſuprà qu. 11. art. 2. eò quòd ſcientia per ſe infuſa conveniat animæ Chriſti ut non obligatæ corpori, nec ab illo dependenti, tametſi illi unita ſit.

Dices, Corpus communicaturum eſt cum anima in præmio: Ergo debet etiam cum illa communicare in merito, & conſequenter omnis actus meritorius debet ab anima egredi ut communicante cum corpore, ſubindeque regulari per ſcientiam à corpore dependentem. 32.

Sed nego Conſequentiam, cùm enim beatitudo corporis ſit ex redundantia beatitudinis animæ, & complementum illius; ut corpus cum anima in præmio communicet, ſufficit quod anima unita corpori actus meritorios eliciat, etſi non ut dependens à corpore.

Objicies tertiò contra quartam concluſionem: Chriſtus in cœlis exiſtens, Patrem pro nobis orat: Sed oratio meritoria eſt: Ergo Chriſtus in cœlo meretur, & conſequenter meruit poſt mortem. Major eſt certa, & colligitur ex variis Scripturæ locis: nam Joan. 14. Chriſtus dicebat, *Ego rogabo Patrem, & alium paracletum dabit vobis.* Et 1. Joan. 2. dicitur: *Advocatum habemus ad Patrem.* Item ad Roman. 8. Apoſtolus ait, *Chriſtus eſt ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis.* Minor verò in qua eſt difficultas probatur primò: Oratio impetratoria eſt, ut docet S. Thomas 2. 2. quæſt. 83. art. 15. Sed impetratio meritum eſt, ut conſtat ex Auguſtino Epiſt. 101. ſic dicente: *Nec remiſſio peccatorum ſine aliquo merito eſt, ſi fides hanc impetret:* Ergo oratio meritoria eſt. Secundò oratio habet ex charitate efficaciam merendi, ut ibidem docet S. Doctor: Sed oratio Chriſti in cœlo nunc exiſtentis, ex maximo charitatis affectu procedit: Ergo per illam Chriſtus nunc in cœlo exiſtens meretur. 33.

Reſpondeo, conceſſâ Majori, negando Minorem, ad cujus primam probationem, nego etiam Minorem; meritum enim, etiam congruum, ab impetratione diſtingui, conſtat clarè ex D. Thoma 1. 2. quæſt. 114. art. 9. ad 1. ubi concedit donum perſeverantiæ cadere ſub impetratione, non autem ſub merito; & 2. 2. quæſt. 83. art. 16. docet peccatores petendo aliquid à Deo, impetrare, & tamen ſolut. ad 2. negat quod mereantur à Deo, & ibidem art. 11. ad 1. docet ſanctos in cœlo exiſtentes orare pro beatitudine corporis, illamque impetrare à Deo, & nobis beatitudinem animæ, non tamen mereri. Nec obſtat teſtimonium Auguſtini quod in contrarium adducitur, nam interpretari debet ille locus, vel de merito largè & impropriè ſumpto, ſub quo omnis exigentia formæ, ſive per modum juris aut condignatis, ſive per modum diſpoſitionis aut impetrationis comprehenditur: vel de impetratione, quæ orationi propria non ſit, ſed aliis etiam virtutum operibus competat, qualiter cum merito de congruo coincidit; & de hoc genere impetrationis loquendo, vera eſt conditionalis Auguſtini, quod ſcilicet peccatorum remiſſio non eſt ſine aliquo merito, ſi fides impetrat illam. 34.

Ad ſecundam Minoris probationem dicatur, orationem

orationem habere ex charitate efficaciam merendi, quando meritoria eſt, & hoc docet D. Thomas: non autem omnis oratio ex charitate procedens, meritoria eſt, ut ex ipſo jam vidimus.

35. Objicies quartò contra ultimam concluſionem: Voluntarium in cauſa ſufficit ad peccatum, & per conſequens ad meritum, ut communiter docent Theologi in Tractatu de Peccatis, variiſque declarant exemplis: Sed in inſtanti extrinſeco vitæ Chriſti, & intrinſeco mortis, mors fuit ei voluntaria in cauſa, nimirum ab actu libero ſuæ voluntatis, quo ſe cauſis mortis ſubjecit: Ergo in illo inſtanti Chriſtus meruit.

36. Reſpondeo, diſtinguendo Majorem: Voluntariũ in cauſa ſufficit ad meritum, ſi adſint omnes conditiones ad meritum requiſitæ, concedo Majorem. Si deſit aliqua conditio, nego Majorem. In inſtanti autem extrinſeco vitæ Chriſti, & intrinſeco mortis, deeſt aliqua conditio ad merendum neceſſaria, ſcilicet ſtatus viæ, anima enim à corpore ſeparata, in ſtatu viæ ampliùs non eſt, unde 2. ad Corinth. 5. dicitur: *Dum ſumus in corpore, peregrinamur à Domino*; & ideò in illo inſtanti Chriſtus non meruit, non defectu libertatis, ſed quia illud inſtans erat extra viam Chriſti.

§. VI.

Corollarium notatu dignum.

37. EX dictis inferes, vulnus lateris, Chriſto mortuo inflictum, non fuiſſe meritorium: licèt enim fuerit voluntarium in cauſa (nam Chriſtus dum viveret, hanc ſui corporis transfixionem admittere voluit) non fuit tamen illatum Chriſto in ſtatu merendi conſtituto, cùm jam objiſſet, & anima abeſſet à corpore: unde acceptatio quidem ejus fuit meritoria, non tamen ipſum vulnus, ejuſve perpeſſio.

38. Quod de merito diximus, negantes illud vulneri lateris Chriſti, æquè dicendum eſt de ſatisfactione, contra Vegam lib. 7. in Trident. cap. 18. qui cenſuit plagam illam fuiſſe ſatisfactoriam, etſi non meritoriam: ſicut (inquit) animæ in purgatorio poſt mortem ſunt incapaces meriti, non tamen ſatisfactionis. Sed negandum eſt animas purgatorij ſatisfacere, cùm tantùm ſatispatiantur. Præterquam quod eſt magna diſparitas inter animam perpeſſionis capacem cum ſenſu doloris, & corpus Chriſti, animâ & ſenſu doloris planè deſtitutum.

39. Advertendum tamen eſt, quod licèt hæc plaga nec meritoria nec ſatisfactoria fuerit, nobis tamen ſalutaris fuit, nam ut inquit S. Doctor infrà quæſt. 50. art. 6. in corp. *Quidquid contigit circa carnem Chriſti, etiam animâ ſeparatâ, fuit nobis ſalutiferum, virtute divinitatis unitæ.* Hinc SS. Patres aſſerunt ſanguinem de latere transfixo eductum poſt Chriſti mortem, fuiſſe pretium noſtrum ac redemptionem, & laviſſe peccata noſtra, unde vulnus illud *ſaluberrimum* dicitur, & S. Ambroſius in Pſalm. 40. ait *Chriſtum vulneratum, vitam produxiſſe ex vulnere.* Item ſerm. 3. in Pſal. 118. aſſerit quod ſicut in vineis Engaddi lignum eſt quod ſi quis compungat, unguentum ſeu balſamum emittit: *Ita Chriſtus compunctus in cruce, balſamum per cavernam punctionis erupit, & odorem remiſſionis peccatorum, & redemptionis effudit.* Hinc etiam Guerricus Abbas ſerm. 4. in Ramis palmarum, piiſſimè hortatur fidelem animam, ut abſcondatur in foſſa humo, juxta Prophetæ monitum, hoc eſt in latere Chriſti transfi-

A xo. *Non ad ipſum tantùm* (inquit) *ſed in ipſum fuge. In foraminibus petræ ingredere, in foſſa humo abſcondere, in ipſis manibus foratis, in foſſo latere teipſum reconde. Vulnus enim in latere Chriſti, quid niſi oſtium in latere arcæ, ſalvandis à facie diluvij? Illud tamen figura, iſtud autem veritas, ubi non modò ſervatur vita mortalis, ſed recuperatur immortalis. Ideò quippe latus ſuum pius & miſericors aperuit, ut cruor te vulneris vivificet, calor corporis refocillet, ſpiritus cordis quaſi patenti & libero meatu aſpiret. Ibi tutò latebis, donec tranſeat iniquitas. Ibi nequaquam algebis, eò quòd in viſceribus Chriſti non frigeſcat Charitas, ibi deliciis afflues, ibi gaudiis ſuperefflues &c.*

B Similia habet Lanſpergius homiliâ 54. de paſſione Domini, ubi fidelem alloquens, ſic ait: *Diſce habitare in hoc vulnere lateris, ſi enim amica aut ſponſa eſt anima tua, ubi ſuavior illi thalamus dormiendi, quàm in hoc vulnere? ſi columba es, ibi locus eſt tibi ad nidificandum, ſi paſſer eſſe decreviſti, nuſquam tibi magis conveniens erit locus, ubi abſtractam & ſolitariam vitam agas, quàm in corde Chriſti. Si turtur es, & caſtis variiſque gemitibus ad Deum ſuſpiras, hìc locus requietionis erit. Hìc eſuriens manna invenies, quod edas; ſitiens hìc fontem ſalutis invenies, ubi bibas: hìc enim eſt fons paradiſi, & à paradiſi medio egrediens, & in fidelium ſe corda diffundens:*
C *eſt hìc oſtium arcæ, per quod intrant non perituri diluvio.*

ARTICVLVS II.

An Chriſtus per actum charitatis quo Deum diligebat, meruerit?

§. I.

Proponitur ratio dubitandi, & referuntur ſententiæ.

D RAtio dubitandi, eaque graviſſima eſt, quia de ratione actus meritorij eſt quod ſit liber, cùm libertas ſit una ex conditionibus ad meritum requiſitis: Sed actus charitatis quo Chriſtus diligebat Deum, non erat liber, ſed neceſſarius; Chriſtus enim, utpote clarè & intuitivè videns divinam eſſentiam, neceſſariò diligebat Deum, cùm Deus clarè viſus ad ſui amorem neceſſitet, ut docet D. Thomas 1. 2. quæſt. 4. art. 4. his verbis: *Voluntas videntis Dei eſſentiam, ex neceſſitate amat quidquid amat ſub ordine ad Deum: ſicut voluntas non videntis Dei eſſentiam, ex neceſſitate amat quidquid amat ſub communi ratione boni quam novit.* Ergo actus charitatis quo Chriſtus diligebat Deum, non erat meritorius. 40.

Mirum eſt quantùm hæc difficultas Theologorum ingenia exerceat, & in quàm varios dicendi modos eos abire compellat. In primis enim Vazquez argumẽti difficultate oppreſſus, diſp. 74. cap. 3. abſolutè negavit Chriſtum per actum aliquem charitatis erga Deum meruiſſe: cùmque dilectio proximi, non à charitate Theologica, ſed à benevolentia erga proximum, in ejus ſententia eliciatur, conſequenter cenſet per nullum actum charitatis Theologicæ Chriſtum meruiſſe. E 41.

Alij diſtingunt duas dilectiones in Chriſto, utrãque ad Dei bonitatem in ſe & ratione ſui terminatam: unam regulatam ſcientiâ beatâ, aliam ſcientiâ ſupernaturali infuſâ; & aſſerunt primam fuiſſe neceſſariam, ſecundam autem liberam & me-

ritoriam. Ita Soto lib. 3. de natura & gratia cap. 7. A Viguerius in institutionibus Theologicis cap. 20. Medina hîc ar. 3. & Suarez disp. 39. sect. 2. idq; probabile reputat Asturicensis qu. 5. de gratia Christi, & indicat Ferrariensis 3. contra Gentes cap. 62.

Alij duos alios actus charitatis in Christo distinguunt, utrumque regulatum scientiâ beatâ, unum quo bona Deo intrinseca dilexit, alterum quo bona ipsi extrinseca voluit, nimirum gloriam, laudẽ, honorem & obedientiam, quę illi à creaturis exhibentur; & asserunt ipsum non meruisse per primũ actum charitatis, sed per secundum. Hunc dicendi modum amplectitur Lorca disp. 72. concluſ. 2. & placet Cipullo hîc art. 3. dubio 2. concluſ. 2.

Alij denique asserunt dilectionem Christi ut B terminatam ad bonitatem divinam, ut est ratio diligendi Deum, & illius perfectiones necessarias, liberam non fuisse, nec meritoriam: ut autem terminatam ad bonitatem divinam, ut est ratio diligendi creaturas, & volendi Deo bona extrinseca, non necessariam sed liberam fuisse, & per consequens prout sic meritoriam. Ita Capreolus in 3. dist. 18. art. 3. Asturicensis, Nazarius, Alvarez, Aravius, & alij ex recentioribus Thomistis.

§. II.

Rejiciuntur tres primæ sententiæ, & quarta statuitur.

C

42. DIco primò: Christus meruit per actum charitatis.

Probatur breviter: In Christo fuit meritum, ut articulo præcedenti ostensum est: At meritum per se primò reperitur in actu charitatis, & dependenter ab illo in actibus aliarum virtutum, ut docet S. Thomas 1. 2. quæst. 114. ar. 4. & probatur, nam tota ratio nostri meriti apud Deum, in hoc consistit ut ea quæ nostra sunt demus Deo, & quasi in ejus commodum offeramus, quantùm est ex parte nostra; quod sola charitas facit, vel elicitivè, vel imperativè; quia ipsa sola per se primò & formaliter respicit bonum divinum, seu gloriam Dei amplificandam & extendendam, ordinatque om- D nia in hunc finem: reliquæ verò virtutes, si sint morales, non versantur immediatè circa Deum, sed circa aliquid creatum: si verò sint Theologicæ, sicut fides & spes, Deum ut primam veritatem revelantem, vel ut bonum nostrum respiciunt: Ergo Christus meruit per actum charitatis.

43. Confirmatur: Christo concedendum est meritum majori perfectione possibili: Sed meritum actus charitatis est specificè perfectius merito aliarum virtutum: Ergo asserendum est Christum per actum charitatis meruisse.

44. Confirmatur amplius: Si quid obstaret quominus Christus per actum à charitate elicitum non meruerit apud Deum, maximè quia hic actus non E fuit in eo liber, certum enim est omnes alias conditiones ad meritum requisitas in illo fuisse repertas: Sed actibus charitatis in Christo non defuit libertas, ut infrà ostendemus, & patet in actu charitatis, quo Christus bona extrinseca, gloriam scilicet & honorem, Deo desiderabat; certum enim est hunc saltem actum in Christo fuisse liberum, probaturque primò, quia sola bonitas increata, clarè & intuitivè cognita, voluntatem necessitat ad sui dilectionem: At per illum actum non attingebatur ut quod bonitas increata & divina, sed bonitas limitata & finita: Ergo non erat necessarius, sed liber. Secundò, Actus ille erat participatio formalis dilectionis Dei, quâ bona illa extrinseca sibi vult: At Deus non necessariò, sed liberè, sibi bona illa extrinseca appetit: Ergo etiam actus quo Christus bona Deo extrinseca appetebat, non erat necessarius, sed liber. Tertiò, Objectum non valens necessitare voluntatem divinam, nec creatam necessitare potest, nisi ratione imperfectæ propositionis: Sed bona Deo extrinseca, non necessitant ejus voluntatem, & aliàs Christo cum aliqua imperfectione non proponebantur: Ergo nec voluntatem creatam animæ Christi necessitabant, subindeque actus charitatis quo Christus bona illa Deo desiderabat, non erat necessarius, sed liber.

Dico secundò: Non datur in Christo duplex amor erga Deum, alter regulatus scientiâ infusâ, & alter regulatus scientiâ beatâ.

Probatur breviter: Vel illi actus specie vel so- 45. lo numero inter se differrent? Neutrum dici potest: Ergo in voluntate Christi reperiri nequeunt. Major patet, Minor etiam quoad primam partem manifesta videtur: cùm enim charitas sit virtus unius speciei atomæ, sicut fides & spes, non potest elicere duos actus specie diversos. Probatur verò quantùm ad secundam: cùm, juxta communem Aristotelis & D. Thomæ doctrinam, duo accidentia solo numero distincta, non possint simul esse in eodem subjecto, si duo illi amores erga Deum, solo numero inter se differrent, non possent simul in eadem Christi voluntate existere; & ita oporteret quod pro illo instanti vel tempore quo anima Christi diligebat Deum, ut cognitum per scientiam infusam, cessaret ab actu dilectionis beatificæ, qui sequitur scientiam beatam, quod tamen admitti non potest, cùm amor beatificus, sicut & clara Dei visio, ad quam sequitur, & à qua regulatur, æternitate participata mensuretur.

Huic argumento quod præcipuum & funda- 46. mentale est, dupliciter occurrunt Adversarij: Aliqui enim respondent, duos illos amores specie inter se differre: amor enim (inquiunt) non à bonitate objecti, sed ab illius apprehensione specificatur ut à ratione formali, unde cùm scientia infusa & beata specie inter se differant, amores etiam his cognitionibus regulati, distinguntur specie, quamvis eandem Dei bonitatem proponant. Alij verò dicunt, duplicem illum amorem solo numero esse distinctum; quando verò dicitur duo accidentia solo numero diversa, non posse simul in eodem subjecto existere, hoc intelligendum esse de accidentibus absolutis asserunt, non autem de respectivis, quæ terminum extrinsecum vel objectum respiciunt; quia ex terminis quos respiciunt, potest desumi diversitas eorum individualis, etiam si ex subjecto non distinguantur numero.

Verùm utraque responsio facilè potest confutari. 47. Prima quidem tripliciter: In primis enim ex illa sequitur, charitatem Christi non esse unicum specie habitum, cùm implicet unum specie habitum elicere actus specie diversos, ut suprà arguebamus.

Secundò, Apprehensio non est formale objectum nec quod nec quo voluntatis, sed bonitas ipsa apprehensa & voluntati proposita, ut docent Philosophi in physica, & colligitur ex D. Thoma quæst. 25. de verit. art 1. ad 6. ubi docet diversitatem apprehensionum per accidens se habere ad variandos appetitus, nisi eam sequatur diversitas apprehensorum, hoc est bonitatum appetibilium: Ergo stante eadem bonitate specificè, licèt regulæ, hoc est apprehensiones, varientur, non

diversificantur actus voluntatis specie : Sed per scientiam beatam & per scientiam infusam eadem bonitas divina voluntati Christi proponitur: Ergo licèt cognitiones istæ inter se specificè distinguantur, actus tamen charitatis regulati per illas, specie diversi non erunt.

Tertiò, Amor per fidem regulatus, non distinguitur specificè ab amore regulato per beatificam visionem : Ergo pariter scientia beata & infusa non inducent diversitatem specificam in amores ab ipsis regulatos. Consequentia evidens est, magis enim distant fides & visio beata, quàm scientia beata & infusa. Antecedens verò docetur expresse à D. Thoma 1. 2. quæst. 67. art. 2. ubi sic ait: *Charitas non habet pro objecto cognitionem, sic enim non esset eadem in patria, sed habet pro objecto rem cognitam, quæ est eadem, scilicet ipsum Deum.* Ergo juxta D. Thomam, amor fide regulatus, non differt specie ab amore regulato per visionem beatificam.

Ratio etiam id suadet, Tum quia eadem bonitas per utramque cognitionem proponitur. Tum etiam, quia aliàs charitas viæ non maneret in patria, sed destrueretur, contra illud Apostoli 1. ad Corinth. 13. *Charitas nunquam excidit.*

48. Secunda etiam responsio eadem facilitate reji-ci potest quâ præcedens : Nam ratio quare duo accidentia solo numero distincta nequeant simul esse in eodem subjecto, est quia unitas & distinctio numerica, cùm non formales, sed materiales sint, non à forma, sed à materia sumuntur, & subjectum accidentium gerit vices materiæ : At hæc ratio pari efficaciâ militat in accidentibus respectivis, ac in absolutis, terminus enim inspectus ab accidente, ut forma comparatur ad illud, & consequenter distinctionem solùm numericam præstare nequit : Ergo non solùm duo accidentia absoluta, sed nec etiam duo respectiva, solo numero distincta, simul in eodem subjecto esse possunt.

Secundò, Dato quod accidentia respectiva, solo numero distincta, possent simul eidem subjecto inesse, hoc tamen solùm contingeret quando cum unitate subjecti essent termini vel objecta distincta : At in casu præsenti non dantur diversa objecta, sed unum & idem est quod per actum liberum & necessarium attingitur, nempe eadem divina bonitas per utramque scientiam proposita : Ergo dato quod duo accidentia solo numero distincta possint esse simul in eodem subjecto, quando respectiva sunt, non sequitur posse Deum simul diligi ab anima Christi, per diversos amores, quorum unus per scientiam beatam, alter per infusam regulatus sit.

Tertiò, Juxta D. Thomam infrà quæst. 35. art. 5. pater non pluribus, sed unâ tantùm relatione, ad plures filios refertur ; eò quòd si plures relationes essent, solo numero differrent; duo autem accidentia solo numero distincta, in eodem subjecto esse nequeunt : Sed relatio est accidens respectivum : Ergo quando dicitur plura accidentia solo numero distincta, non posse simul esse in eodem subjecto, hoc non solùm de accidentibus absolutis, sed etiam de respectivis intelligendum est.

Dico tertiò : Christus meruit per actum charitatis beatificæ, non solùm prout per talem actum bona extrinseca, gloriam nimirum & honorem extrinsecum, Deo volebat, sed etiam quatenus terminabatur ad bonitatem divinam, non ut est ratio diligendi perfectiones necessarias Dei, sed ut est ratio diligendi creaturas.

Probatur conclusio ratione fundamentali: Unus 49.
actus charitatis beatificæ Christi, potuit simul terminari ad perfectiones necessarias Dei, ad gloriam & honorem extrinsecum, & ad Dei bonitatem est, ut ratio diligendi creaturas : Sed actus iste, etsi necessarius fuerit, prout Deo perfectiones necessarias volebat, sub aliis tamen rationibus potuit esse liber : Ergo & Christus mereri potuit per eundem actum, non solùm ut bona extrinseca Dei appetentem, sed etiam ut terminatum ad bonitatem divinam, ut est ratio diligendi creaturas. Major videtur certa, tum quia ea quæ possunt per modum objecti primarij & secundarij comparari, per eundem actum possunt attingi : Sed omnia enumerata ita inter se comparantur, ut divina bonitas prout est ratio diligendi perfectiones necessarias Dei, sit objectum primarium dilectionis beatificæ; ut est verò ratio diligendi creaturas, & bona Deo extrinseca, objectum illius secundarium : Ergo per eundem actum charitatis beatificæ Christi possunt attingi. Tum etiam quia beatus ex vi visionis beatificæ, non solùm attingit Deum, sed etiam creaturas possibiles, existentes, & futuras. Deumque ut est ratio cognitionis illarum, ut in Tractatu de visione beatifica ostensum est: Ergo Christus potuit ex vi dilectionis beatificæ, non solùm perfectiones intrinsecas Dei attingere, sed etiam gloriam & honorem extrinsecum, creaturas existentes, Deumque, seu bonitatem divinam, ut est ratio in exercitio illas diligendi.

Minor verò in qua videtur posita difficultas, suadetur multipliciter. In primis enim licèt eidem actui respectu ejusdem objecti secundùm eandem rationem convenire nequeant necessitas & libertas ; respectu tamen diversorum objectorum, vel ejusdem secundùm diversas rationes, nulla videtur esse repugnantia : Ergo licèt actus charitatis beatificæ Christi, ut terminatus ad bonitatem divinam, quatenus est ratio diligendi perfectiones necessarias Dei, fuerit necessarius, potuit tamen esse liber, inquantum ad eandem bonitatem, ut est ratio diligendi creaturas, terminabatur.

Secundò, Non minùs distinguntur intuitivum & abstractivum in actibus intellectûs, quam liberum & necessarium in actibus voluntatis : Sed potest una & eadem notitia esse intuitiva & abstrativa, respectu diversorum objectorum, ut constat in visione beatifica, quæ est notitia intuitiva Dei, & abstractiva creaturarum possibilium: Ergo pariter unus actus voluntatis esse poterit necessarius & liber, respectu diversorum objectorum, vel respectu ejusdem secundùm diversas rationes.

Tertiò, Ratio practici & speculativi non minùs, imò magis distinguntur in habitibus intellectûs, quàm ratio liberi & necessarij in actibus voluntatis : Sed possunt in eodem habitu intellectûs practicum & speculativum adunari, ut constat in nostra Theologia, quæ speculativa & practica est : Ergo etiam libertas & necessitas poterunt in eodem actu voluntatis reperiri.

Denique, Major est necessitas in actu increato dilectionis infinitæ, quo Deus seipsum diligit, quàm sit in actu creato dilectionis beatificæ, quo anima Christi diligebat Deum : Sed non obstante quod dilectio Dei ; sit necessaria, prout terminatur ad divinam bonitatem, ut est ratio diligendi perfectiones necessarias Dei ; libera est prout terminatur ad eandem bonitatem, ut est ratio dili-

gendi creaturas : Ergo etiam dilectio beatifica animæ Christi, secundùm diversas illas terminationes, simul necessaria & libera esse potest. Unde

50. Ad rationem dubitandi initio propositam respondeo, concessa Majori, distinguendo Minorem : Actus charitatis quo Christus diligebat Deum, non erat liber, vt terminatus ad bonitatem divinam, quatenus est ratio diligendi Deum, & illius perfectiones necessarias, concedo Minorem. Ut terminatus ad bonitatẽ divinam, inquantum est ratio diligendi creaturas, & volendi Deo bona extrinseca, nego Minorem, & Consequentiam. Dilectio ergo beatifica animæ Christi considerari potest tripliciter, nempe secundùm entitatem, secundùm terminationem necessariam ad Deum, seu ad bonitatem divinam, ut est ratio diligendi perfectiones Deo intrinsecas & necessarias; & secundùm terminationem ad creaturas, & ad bonitatem divinam, prout est ratio diligendi illas. Quoad entitatem & primam terminationem, necessariò existit, nec est in potentia ad non existendum; sub secunda verò terminatione, libera est, & potest non existere. Nec opponuntur contradictoriè, aut contrariè necessitas essendi entitativa, & sub una terminatione; & potentia ad non essendum terminativè sub alia terminatione, ut constat in actu libero voluntatis divinæ, qui sub ratione entitatis & terminationis ad Deum, necessarius est, nec potest non esse, sub ratione verò terminationis ad creaturas, liber est, & potest vel potuit in Deo non esse, ut in Tractatu de voluntate Dei fusè declaravimus. Unde dilectio beatifica animæ Christi, est quædam expressio & participatio divini amoris, qui secundùm diversas terminationes simul liber & necessarius est.

Disp. 3. art. 2.

51. Dices primò : Hæc est differentia inter libertatem divinam & libertatem creatam, quòd illa consistit in indifferentia principij non ad entitatem actûs, sed ad solam terminationem; libertas autem creata, in indifferentia principij ad actualitatem actûs : Ergo de ratione actus liberi creati, est taliter esse quod possit non esse, non solùm terminativè, sed etiam entitativè.

Respondeo negando Antecedens universaliter intellectum, nam licèt aliquando libertas voluntatis creatæ sit per indifferentiam ad entitatem actûs : non tamen hoc semper habet : semper tamen à libertate increata sufficienter distinguitur, per hoc quod voluntas divina actum liberum sibi entitativè identificat, voluntas autem creata nunquam cum actu libero entitativè identificatur; cùm enim elicit actum ex primario conceptu liberum, realiter ab illo distinguitur; & quando se exercet liberè per actum per se primò necessarium, & liberum secundariò, etiam entitativè distinguitur ab illo, cùm distinguatur realiter ab entitate actûs necessarij, cum quo terminatio libera identificata invenitur.

52. Dices secundò : Quod competit actui voluntatis divinæ, quia infinitus est, non potest actui finito convenire : Sed quod actus voluntatis divinæ gaudeat duplici terminatione, unâ liberâ, alterâ necessariâ, habet ratione infinitatis : Ergo hæc duplex terminatio, cum unitate entitatis, dilectioni beatificæ animæ Christi competere nequit.

53. Respondeo negando Minorem, nam quod actus divinæ voluntatis ad duo objecta terminetur, nempe ad Deum & creaturas, attingatque bonitatem divinam, ut est ratio diligendi Deum, & prout est ratio diligendi bona creata, non convenit ipsi ex infinitate, cùm totum hoc reperiatur in ordine intelligibili in visione nostra beatifica, quæ simul ad Deum & ad creaturas, ut ad duo objecta inter se subordinata, terminatur. Similiter quòd actus voluntatis divinæ feratur necessariò in bonitatem Dei, ut est ratio ipsi volendi perfectiones intrinsecas; liberè verò in eandem bonitatem, ut est ratio diligendi creaturas, vel ipsi appetendi bona extrinseca, non provenit ex infinitate talis actûs, sed ex eo quod perfectiones intrinsecæ necessariam habent connexionem cum Deo, bona autem creata, & ipsi extrinseca, cum ipso non connectuntur necessariò. Infinitas ergo in tali actu solùm requiritur ad hoc ut realiter identificetur cum voluntate divina, unde repugnat actum creatum dilectionis beatificæ animæ Christi, cum eius voluntate identificari realiter.

54. Ex his solutum manet aliud argumentum, quod contra ultimam conclusionem fieri solet, & potest sub hac forma breviter proponi. Dilectio quâ Christus meruit, ipsi ut viatori conveniebat : Sed dilectio regulata scientiâ beatâ, non erat Christi ut viatoris : Ergo per illam non meruit. Major patet, Minor probatur. Dilectio regulata scientiâ beatâ, conveniebat Christo mediâ visione beatâ : Ergo conveniebat ipsi ut clarè videnti : Ergo non ut viatori, sed ut comprehensori.

55. Huic ergo argumento facilè respondetur ex dictis, negando scilicet Minorem, & ad eius probationem, distinguendo Antecedens. Dilectio regulata scientiâ beatâ conveniebat Christo mediâ visione beatâ, ut proponente Deum tanquam diligendum necessariò, & secundùm perfectiones necessarias, nego Antecedens. Ut proponente Deum ut liberè diligendum, & prout est ratio diligendi creaturas, concedo Antecedens, & sub eadem distinctione primi Consequentis, nego secundam Consequentiam, nam licèt actus prioris modo per visionem regulatus, sit Christi non ut viatoris, sed ut comprehensoris; ille tamen qui secundo modo regulatur per visionem, convenit Christo ut viatori.

ARTICVLVS III.

Vtrum Christus meruerit adimplendo præceptum Patris de subeunda morte pro salute generis humani?

56. RATIO dubitandi est, quia videtur quod Christus in adimpletione talis præcepti non fuerit liber; libertas enim in obedientia præcepti, requirit potentiam expeditam ad non obediendum : Sed Christus non poterat non obedire Patri, cùm esset ab intrinseco impeccabilis, ut disputatione præcedenti ostendimus : Ergo nec liberè tale præceptum adimplere, subindeque nec mereri in ejus adimpletione, cùm libertas sit conditio requisita ad meritum.

§. I.

Varij modi dicendi, seu conciliandi libertatem Christi cum ejus impeccabilitate, referuntur ac refelluntur.

57. VT ab hac difficultate Theologi se se expediant, varios conciliandi libertatem Christi

cum ejus impeccabilitate modos excogitarunt. A Primus asserit Christo impositum non fuisse præceptum strictum, ipsum obligans ad culpam, sed solùm ei fuisse insinuatam voluntatem Dei quæ decreverat ipsum pro salute hominum mortem subiturum, quæ voluntas rationem præcepti ad culpam obligantis non habebat, ac proinde licèt Christus ab intrinseco esset impeccabilis, potuit tamen mortem non subire, & illam non acceptare. Ita Lorca hîc disput. 73. pro se referens Albertum magnum, Paludanum, Dionysium Carthusianum, & alios.

58. Sed hîc dicendi modus displicet alijs Theologis, & repugnat S. Thomæ infrà quæst. 47. art. 2. ad 1. ubi docet Christo fuisse à Patre impositum præceptum moriendi, & probat ex illo Joan. 10. *Hoc mandatum accepi à Patre meo*, scilicet ponendi animam, & ex illo Joan. 24. *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* B

Deinde, Ut idem S. Doctor in corpore ejusdem articuli docet, Christus ex obedientia ad Patrem mortuus est, constatque ex illo ad Roman. 5. *Sicut per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita per unius obedientiam, justi constituti sunt multi.* Et ex illo ad Philip. 2. *Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem*; unde bellè ait D. Bernardus, quod *Christus ne perderet obedientiam, perdidit vitam.* At juxta D Thomam 2. 2. quæst. 104. artic. 2. objectum formale obedientiæ est præceptum superioris: Ergo Christus verum & proprium præceptum à Patre habuit moriendi pro salute generis humani. C

59. Respondet Lorca: objectum formale obedientiæ esse præceptum strictè vel largè acceptum, pro voluntate scilicet superioris insinuata, ad culpam non obligante: unde ex eo quod Christus ex obedientia mortuus fuerit, non colligi fuisse ipsi impositum à Patre strictum præceptum moriendi.

60. Sed contra primò: Obedientia & inobedientia dicuntur in ordine ad idem conversivè & aversivè: Sed inobedientia propria non dicitur nisi per aversionem à præcepto rigoroso: Ergo obedientia propria non sumitur nisi ex ordine conversivo ad præceptum superioris, quod propriè præceptum sit. D

Secundò, In primo testimonio comparatur obedientia Christi cum inobedientia Adami: Sed hæc sumpta fuit ex aversione ad præceptum strictum Dei: Ergo obedientia Christi in subjectiones ad præceptum strictum & proprium posita fuit.

Tertiò, Obiectum obedientiæ est voluntas superioris, ut à non superiori distinguitur: At in voluntate simplici non differt superior à non superiori, sed solùm in voluntate obligante, quæ propriè præceptum est; æqualis enim & velle & consulere potest, atque illius voluntati & consilio potest ipsi æqualis conformari: Ergo sola voluntas obligans, & propriè præceptiva, est objectum obedientiæ. E

61. Potest etiam hic dicendi modus confutari, destruendo præcipuum eius fundamentum: Præcipuum enim motivum quo ducitur Lorca ad negandum Christo strictum & rigorosum de morte pro salute hominum subeunda præceptum, à Patre fuisse impositum, est quia existimat tale præceptum libertatem mortis Christi destruere: Sed hoc repugnat: Ergo &c. Minor probatur: Præceptum non potest propriam materiam destruere, aliàs seipsum destrueret, quod est impossibile: Sed materia propria præcepti positivi est actus liber, tum quia materia præcepti est objectum obedientiæ: obedientia autem solùm potest in actus liberos inclinare, nemo enim in necessariis obedit. Tum etiam, quia actus necessarius nequit præcipi: unde motus cordis, digestio naturalis, visio beatifica, & alij actus necessarij, non sunt materia præcepti, quia in nostra potestate libera constituti non sunt: Ergo præceptum non potest libertatem actionis præceptæ destruere.

62. Secundus modus componendi libertatem Christi in adimplendo præcepto moriendi cum illius impeccabilitate, asserit quod licèt Christus præsuppositio tali præcepto non potuerit non mori, hæc tamen moriendi necessitas, non fuit antecedens, sed consequens libertatem Christi, quia liberè postulavit à Patre hoc præceptum sibi imponi, & liberè illud acceptavit; necessitas autem consequens non præjudicat libertati. Ita quidam quos suppresso nomine refert Vincentius de gratia Christi paginâ 430. quos sequuntur Cabrera & Prudentius.

63. Verùm præterquam quod nusquam in Scripturis aut Patribus legitur quod Christus à Patre petierit sibi tale præceptum imponi, sed solùm quod liberè illud acceptavit & implevit, impugnatur insuper ille modus dicendi. Primò quia negotium nostræ redemptionis obtentæ per mortem Christi præceptam, principaliùs reducit ad humanam Christi voluntatem, quàm ad voluntatem divinam; cùm Christus voluntate humanâ postulaverit præceptum, ex quo ortum habuit ut pro nobis moreretur.

64. Secundò, Obedientia Christi debuit esse perfectissima: At eò perfectior est obedientia, quò præceptum minùs dependet à subditi voluntate: Ergo præceptum moriendi non duxit originem ex humana Christi voluntate, nec in sui obligatione fuit illius acceptationis subjectum.

65. Tertiò, Apostolus ad Roman. 8. Dei charitatem erga homines commendat, ex eo quod proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum: At si præceptum moriendi fuisset liberè postulatum à Christo, aut illius voluntati quoad sui obligationem subiectum, non esset tanta cum proprietate dictum, Deum Christo ut homini non pepercisse, sed potiùs dicendum foret, ipsum sibi non pepercisse, qui voluntariè petiit sibi præceptum moriendi pro hominum salute imponi: Ergo tale præceptum nec præcessit libera postulatio Christi, nec illud dependentiam habuit à libera ejus acceptatione.

66. Denique, Ut modus ille dicendi esset verus, & aptus ad conciliandam libertatem Christi cum ejus impeccabilitate, deberet posse extendi ad præcepta naturalia, utpote cùm in eorum observatia æquè concilianda sit Christi libertas cum summa ipsius impeccabilitate, ac in observantia illius quod erat specialiter de morte subeunda: Sed manifestum est, ad defendendum Christi libertatem in adimplēdis naturæ præceptis, non posse dari recursum ad aliquam ipsius voluntatem antecedentem, ea sibi imponi postulantem, aut liberè ea acceptantem, cùm eorum impositio, eo ipso quod sit naturalis, præveniat omnem actum voluntatis hominis cui imponitur; & cum præcepta legis naturæ, naturaliter obligent ad sui observantiam, atque adeò omninò independenter à libera hominum acceptatione: Ergo &c.

67. Tertius modus conciliandi in Christo circa præceptum mortis ipsius libertatem cum omnimoda impeccabilitate, est ille quem ex Recentioribus Baësa & Delugo proposuerunt, asserentes Christum Dominum, etiam posito præcepto de morte subeunda, obligante ad acceptationem, nihilominus liberè mortuum fuisse, quia (inquiunt) cùm præceptum illud non obligaret ad moriendum pro illo instanti in quo fuit impositum, poterat Christus, antequam instaret tempus illud adimplendi, petere & impetrare à Patre suo dispensationem, vel commutationem, & consequenter mortem suam impedire.

68. Verùm præterquam quod hic modus dicendi non minùs inutilis est ac præcedens, ad conciliandam Christi libertatem cum ejus impeccabilitate, in observantia præceptorum quæ sunt de jure naturæ, cùm in talia præcepta non cadat divina dispensatio, facilè potest confutari: nam Christus cognoscebat perfectè in verbo per scientiam beatam, voluntatem efficacem Dei de morte pro salute generis humani subeunda, subindeque clarè videbat voluntatem efficacem Dei, ut non peteret ab ipso dispensationem præcepti moriendi pro salute generis humani: Sed suppositâ cognitione talis voluntatis, non poterat Christus, se illi non conformare: Ergo suppositâ tali cognitione, non poterat petere, efficaciter saltem & absolutè, dispensationem in præcepto moriendi sibi impositi. Major patet, Minor probatur. Velle efficaciter & absolutè oppositum voluntatis efficacis divinæ, alicui evidenter notæ, est actus omninò otiosus, imprudens, & temerarius, subindeque peccaminosus, ut docent Theologi 1. 2. quæst. 19. artic. 9. & 10. ex quo inferunt id non posse convenire beatis: Sed actus peccaminosus Christo repugnabat, cùm esset ab intrinseco impeccabilis: Ergo repugnabat pariter ipsum voluntate efficaci & absolutâ petere velle à Patre dispensationem præcepti moriendi sibi impositi.

69. Confirmatur: Licèt Christus non haberet præceptum de non petenda efficaciter dispensatione præcepti moriendi pro salute generis humani, habebat tamen de illa non petenda consilium, cùm hoc esset melius & perfectius: At Christus non solùm erat impotens ad transgredienda præcepta, sed etiam illi repugnabat non amplecti Dei consilia: Ergo non poterat petere dispensationem præcepti de morte subeunda pro salute hominum. Major patet, Minor verò in qua est difficultas, & quam plures ex Recentioribus negant, probatur ratione desumptâ ex summa Christi sanctitate. Christo namque ratione summæ sanctitatis repugnat essentialiter non solùm malitia moralis, sed etiam moralis imperfectio: At in recessu à consiliis, esto malitia moralis non sit, est tamen imperfectio moralis: Ergo essentialiter Christo repugnat à consilijs discedere. Major certa videtur, etenim Christo ratione unionis hypostaticæ concedi debet maxima sanctitas, & rectitudo seu bonitas moralis possibilis: major autem est sanctitas, seu bonitas ac rectitudo moralis, quæ non solùm culpam tam mortalem quàm venialem, sed etiam omnem moralem imperfectionem excludit, quàm illa quæ talem imperfectionem admittit: Ergo Christo ratione summæ sanctitatis repugnat essentialiter non solùm malitia moralis, sed etiam moralis imperfectio. Unde Theologi communiter docent, actus intrinsecè malos, quamvis à malitia excusatos, ob ignorantiam, vel defectum libertatis, repugnare essentialiter humanitati Verbo unitæ, quia semper retinent indecentiam moralem, quamvis à malitia excusentur.

Minor verò ostenditur primò, in eodem exemplo insistendo: Actus enim intrinsecè materialiter malus, esto à malitia morali excusetur, non tamen est liber ab indecentia morali, & per consequens est imperfectus moraliter, nam moralis indecentia est moralis imperfectio: Ergo pariter consiliorum transgressio, quamvis mala moraliter non sit, non tamen liberatur à morali indecentia, nec consequenter ab imperfectione morali.

Secundò, Subditum recedere à mandato simplici superioris, hoc est à voluntate superioris insinuata de aliquo opere efficiendo, sine intentione obligandi ad culpam mortalem, aut venialem, esto peccatum non sit, est tamen actus moraliter imperfectus: Ergo pariter recedere à consiliis divinis, & à majori beneplacito Dei, quamvis peccatum non sit, est tamen actus imperfectus moraliter.

Tertiò, Transgressio legis purè pœnalis, hoc est non ad culpam, sed ad pœnam tantùm obligantis, quamvis non sit mala malitiâ morali formaliter, est tamen imperfecta imperfectione morali; unde si Christus ut homo talis legis fuisset capax, repugnasset ipsum illam transgredi, ut fatentur omnes Theologi, aliàs potuisset efficere aliquid pœnâ & reprehensione dignum, quod pias aures offendit: Ergo pariter recedere à consiliis divinis, & à majori beneplacito Dei, quamvis non sit peccatum, nec malum malitiâ morali formaliter, est tamen aliquid moraliter imperfectum, & moraliter indecens, & per consequens summæ Christi sanctitati repugnans.

§. II.

Refellitur alius dicendi modus, qui apud Recentiores communis est.

70. QVartus modus concordiæ libertatis Christi cum omnimoda ipsius impeccabilitate in subeunda morte, est Valentiæ, Vazquis, Lessii, Moncæi, Theophili Raynaudi, & aliorum, qui dicunt ideò Christum, non obstante omnimodâ, suâ impeccabilitate, liberè præceptum de morte subeunda impleviſſe, quia licèt supposito tali præcepto non potuerit velle non mori, subindeque non fuerit liber circa substantiam suæ mortis, fuit tamen indifferens & liber ad moriendum ex hoc vel illo motivo, fortitudinis nimirum, vel patientiæ, vel misericordiæ; pro hoc vel illo tempore, actu intenso, vel remisso: quia (inquiunt) præceptum de morte subeunda ad illas circunstantias minimè se extendebat; idque ex eo probant, quod de tali præcepto affirmativo non aliter loquendum nobis sit, quàm de illis quæ Deus nobis imponit: clarum autem est (inquiunt) nullum nobis imponi præceptum affirmativum de re aliqua facienda, cum determinato affectu & intensionis gradu.

71. Sed in primis hic dicendi modus apertè repugnare videtur Scripturæ, quæ variis in locis insinuat mortem Christi fuisse illi præceptam, non solùm quoad substantiam, sed etiam quoad circunstantias temporis, & motivi. Quoad tempus quidem, id apertè colligitur ex verbis illis Christi Lucæ 12. *Baptismo habeo baptizari, & quomo-*

do coarctor uſque dum perficiatur: docet enim Chriſtus hac formâ loquendi, ſe angi ex mora ſive dilatione ſuæ mortis, ut obſervat Gloſſa interlinearis: non fuiſſet autem cur Chriſtus angeretur de dilatione ſuæ mortis, ſi ejus tempus non fuiſſet à Patre determinatum, ſed ſuæ libertati relictum. Quoad motivum verò, probatur ex illo ad Galat. 4. *Vbi venit plenitudo temporis, miſit Deus Filium ſuum, ut eos qui ſub lege erãt redimeret:* hinc enim habetur, Chriſto mortem fuiſſe præceptam, non utcunque, ſed ut ſuâ morte nos redimeret, atque adeò ut ex charitate erga nos ſubeundam. Item Joan. 14. Chriſtus dicebat: *Sicut mandatum dedit mihi Pater, ſic facio*: quibus verbis denotatur, non ſolùm ſubſtantiam operis, ſed etiam modum ex circunſtantiis deſumptum, ſub præcepto Patris fuiſſe. Demum Matth. 26. Chriſtus ſic Patrem alloquitur: *Veruntatem non ſicut ego volo, ſed ſicut tu:* quid autem illa formula verborum ſignificat, niſi rei præceptæ circunſtantias? Unde in id unum conſpirarunt Evangeliſtæ, ut perfectam voluntatis Chriſti cum paterna conſentionem, quoad res volitas, & rationem volendi, quoad ſubſtantiam actûs, & circunſtantias referrent; atque hoc abſoluto obedientiæ exemplo nos docerent, quâ ratione divinis præceptis parere nos oporteret. A B

72. Secundò, Chriſtus mortuus eſt ex perfectiſſima obedientia, ut ſuprà oſtenſum eſt: Sed perfectior eſt obedientia quæ opus quoad ſubſtantiam & omnes circunſtantias præceptum ſupponit, quàm quæ ſolùm ſupponit ſubſtantiam operis præceptam: Ergo præceptum moriendi Chriſto à Patre impoſitum, non ſolùm ad ſubſtantiam mortis, ſed etiam ad omnes ejus circunſtantias ſe extendebat. C

73. Si dicas concedendam eſſe Chriſto perfectiſſimam obedientiam, conſervatâ libertate in moriendo: hanc autem ſervari non poſſe, ſi mors ſupponatur præcepta quoad ſubſtantiam & circunſtantias. In contrarium obſtant quæ ſuprà diximus, primum dicendi modum confutando, nimirum præceptum habens pro materia actum liberum, non poſſe illius libertatem deſtruere: Ergo etſi omnes mortis Chriſti circunſtantias præſcribat, libertatem ejus in acceptanda morte non auferet, & conſequenter ob inconveniens libertatis auferendæ, non eſt Chriſto neganda illa major obedientiæ perfectio. D

74. Tertiò ex doctrina Adverſariorum ſequitur, Chriſtum non meruiſſe noſtram redemptionem, & ſui nominis exaltationem, ex eo præcisè quod mortuus eſt, ſed ſolùm ex eo quod tali vel tali affectu, hoc vel illo motivo, tali modo, aut tali loco, mortem ſuſtinuit: Sed hoc eſt falſum, & Scripturæ repugnans, dicitur enim Iſaïæ 53. *Si poſuerit pro peccato animam ſuam, videbit ſemen longævum &c.* Et ad Philippenſes 2. *Factus obediens uſque ad mortem, propter quod exaltavit illum.* Ubi præmium redemptionis hominum, & exaltationis nominis Chriſti, non circunſtantiis, ſed ipſi ſubſtantiæ mortis ejus tribuitur: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Ea ratione actus eſt meritorius, quâ liber, cùm libertas ſit fundamentum meriti: Sed juxta Adverſarios mors Chriſti non fuit libera, quantùm ad ſubſtantiam (quia ſub hac ratione fuit à Deo præcepta, & juxta illos, præceptum & libertas, in eandem rationem cadere non poſſunt) ſed ſolùm quoad circunſtantias, quæ ſub præcepto non fuerunt, ut illi exiſtimant: Ergo juxta doctrinam Adverſariorum, Chriſtus non meruit noſtram redemptionem, & ſui nominis exaltationem, ex eo præcipuè quod mortuus eſt, ſed ſolùm ex eo quod tali vel tali affectu, tali modo, vel loco, aut tempore mortem ſuſtinuit. E

Confirmatur: Homo condemnatus ad mortem neceſſariò ſuſtinendam, cujus electioni & arbitrio modus mortis eſſet relictus, licèt poſſet dici cum proprietate liberè & meritoriè mortem ſuſtinere, quoad modum determinatum moriendi, non tamen poſſet cum proprietate dici abſolutè mori liberè & meritoriè: Ergo ſi Chriſtus fuit neceſſitatus ad moriendum abſolutè, & ſolùm fuit liber in morte quoad circunſtantias, etſi poſſit propriè dici liberè & meritoriè mortuus hoc determinato tempore, & ex eo determinato motivo, & ſic de aliis circunſtantiis, non tamen poteſt cum proprietate dici ſuſtinuiſſe mortem liberè, aut quia ſuſtinuit mortem abſolutè meruiſſe. 75.

Confirmatur ampliùs: Voluntas neceſſitata ad amorem Dei verbi gratiâ, & ſolùm libera ad amandum illum ex hoc vel illo motivo, non diceretur propriè mereri, quia diligeret Deum, ſed quia diligeret ex hoc vel illo motivo: Ergo ſi voluntas Chriſti fuit neceſſitata ad mortem acceptandam, & ſolùm fuit libera ad illam acceptandam ex hoc vel illo motivo, non poterit propriè dici meruiſſe, quia mortem acceptavit, ſed ſolùm quia illam acceptavit ex hoc vel illo motivo, & ſub hac vel illa circunſtantia. 76.

Aliud etiam ſequitur abſurdum ex Adverſariorum doctrina: Si enim Chriſtus non fuit liber circa ſubſtantiam ſuæ mortis, quæ erat illi præcepta, ſed ſolùm circa circunſtantias, quæ non cadebant ſub præcepto, ſequitur actum obedientiæ Chriſti in acceptanda morte, formaliter ut talem, nullo modo fuiſſe meritorium: Sed hoc non poteſt dici: Ergo &c. Minor eſt certa, dicit enim Apoſtolus ad Romanos 5. quod *ſicut per inobedientiam unius* (ſcilicet Adami) *multi conſtituti ſunt peccatores, ita per obedientiam alterius* (ſcilicet Chriſti) *multi conſtituti ſunt juſti.* Quæ doctrina & comparatio ut verificetur, neceſſe eſt quod obedientia Chriſti, formaliter quâ talis, fuerit meritoria noſtræ juſtitiæ, ſicut inobedientia Adami fuit meritoria privationis gratiæ, in qua conſiſtit peccatum originale. Sequela verò Majoris probatur: Cùm in doctrina Adverſariorum, ſola ſubſtantia mortis Chriſti fuerit ei à Deo præcepta, non verò ejus circunſtantiæ, actus obedientiæ ejus, formaliter quâ talis, non reſpiciebat niſi ſubſtantiam ipſam mortis: Atqui ut reſpiciens præcisè ſubſtantiam mortis, non fuit juxta illos Authores liber, ſed ſolùm quatenus reſpiciebat circunſtantias: Ergo in eorum doctrina actus obedientiæ Chriſti in acceptanda ſua morte, formaliter ut erat actus obedientiæ, nullo modo fuit meritorius. 77.

Denique modus dicendi Adverſariorum impugnari poteſt deſtruendo præcipuum illorum fundamentum: Motivum enim præcipuum quo illi ducuntur ad aſſerendum præceptum moriendi quod fuit Chriſto impoſitum, ſe extendere duntaxat ad ſubſtantiam mortis, non verò ad ejus circunſtantias, eſt quia ſi non ſolùm ſubſtantia, ſed etiam circunſtãtiæ mortis Chriſti caderent ſub præcepto, illa nullo modo eſſet libera, nec per conſequens meritoria: Sed hæc ratio nulla eſt: Ergo &c. Minor probatur primò, quia ut ſuprà 78.

dicebamus, præceptum habens pro materia actum liberum, non poteſt illius libertatem deſtruere, alioquin ſeipſum deſtrueret: Ergo etſi præceptum moriendi Chriſto à Patre impoſitum, omnes mortis circunſtantias præſcribat, libertatem tamen Chriſti in acceptanda morte non auferet.

79. Secundò, negari non poteſt mortem Chriſti non ſolùm quoad ſubſtantiam, ſed etiam quantùm ad omnes ejus circunſtantias, fuiſſe à Deo efficaciter volitam, & ab ipſo prædefinitam; & tamen hoc non obſtante, illam fuiſſe liberam, & meritoriam: Ergo ſimiliter, quamvis non ſolùm quoad ſubſtantiam, ſed etiam quantùm ad omnes circunſtantias præcepta fuerit, nihilominus libera & meritoria fuit. Conſequentia patet, cùm enim Chriſtus per ſcientiam beatam illam Dei voluntatem & prædefinitionem ad omnes circunſtantias ſuæ mortis ſeſe extendentem, clarè cognoſceret, non minùs impotens erat ad illi repugnandum, quàm ad non implendum præceptum moriendi ſibi à Patre impoſitum; nam licèt ſe conformare tali voluntati, non eſſet de præcepto ſtricto & rigoroſo, erat tamen de conſilio, cùm hoc multò melius & perfectius eſſet: Chriſtus autem, ut ſuprà oſtenſum eſt, ratione ſuæ infinitæ ſanctitatis, non poterat non acquieſcere conſiliis, & à majori Dei beneplacito recedere: Ergo ſi mors Chriſti fuit libera & meritoria, non obſtante quod non ſolùm quoad ſubſtantiam, ſed etiam quantùm ad omnes ejus circunſtantias, fuerit à Deo efficaciter volita, & prædefinita, etiam libera erit & meritoria, quamvis non ſolùm quoad ſubſtantiam, ſed etiam quantùm ad omnes circunſtantias, præcepta fuerit.

80. Antecedens verò probatur primò ex Scriptura, quæ variis in locis apertè docet paſſionem Chriſti, non ſolùm quantùm ad ſubſtantiam, ſed etiam quantùm ad omnes circunſtantias ejus, fuiſſe à Deo prædefinitam: nam Actorum 4. illa circunſtantia mortis Chriſti, quod ſcilicet Herodes & Pilatus convenerint in Jeruſalem, dicitur à Deo decreta: *Convenerunt in Civitate iſta adversùs puerum tuum Jeſum quem unxiſti, Herodes & Pontius Pilatus, cum Gentibus & populis Iſraël, facere quæ manus tua & conſilium tuum* DECREVERVNT *fieri.* Proditio Judæ, flagellatio, crucifixio, & fellis potatio, paſſim in Pſalmis prophetantur. Circunſtantia etiam temporis notatur Joan 13. *Sciens Jeſus quia venit hora ejus.* Et cap. 17. *Pater venit hora, clarifica Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te.* Quæ verba exponens D. Auguſtinus tract. 104. in Joan. ſubdit: *Oſtendit omne tempus, & quid, & quando faceret, vel fieri ſineret, ab illo eſſe diſpoſitum qui tempori ſubditus non eſt: quoniam quæ futura erant per ſingula tempora, in Dei ſapientia cauſas efficientes habent, in qua nulla ſunt tempora. Non ergo credamus hanc horam fato urgente veniſſe, ſed Deo potiùs ordinante.* Denique Luc. 22. ipſe Chriſtus dicebat: *Filius hominis ſecundùm quod* DEFINITVM EST *vadit.* Quibus verbis manifeſtè docet, omnes ſuas actiones & paſſiones fuiſſe à Deo ab æterno præordinatas ac prædefinitas. Unde Leo Papa ſerm. 7. de paſſione Domini: *Nullâ poterat ratione turbari quod ante æterna ſæcula, & miſericorditer erat diſpoſitum, & incommutabiliter* PRÆFINITVM. Et ſermone 9. *Sacramentum Dominicæ Paſſionis in ſalutem generis humani fuit ante tempora diſpoſitum, & per multas ſignificationes omnibus retro ſæculis nunciatum.* Conſtat ergo ex Scriptura & Sanctis Patribus, Paſſionem Chriſti, tam quoad ſubſtantiam, quàm quoad omnes ejus circunſtantias, fuiſſe à Deo abſoluto & efficaci ſuæ voluntatis decreto prædefinitam.

81. Ratio etiam id ſuadet: nam divina providentia, cùm ſit perfectiſſima, & univerſaliſſima, atque ſe extendat ad omnia ad quæ ſe extendit ejus cauſalitas, attingit actus noſtros liberos, non ſolùm quoad ad ſubſtantiam, ſed etiam quantùm ad omnes illorum circunſtantias, formalitates, & modos, ut in Tractatu de voluntate Dei variis rationibus demonſtravimus: Ergo cùm Deus habuerit multò perfectiorem providentiam de actionibus & paſſionibus, quas Chriſtus dum erat viator in terris elicuit, vel ſuſtinuit, (illæ enim erant ſummi momenti, & infiniti valoris, & ab ipſis ſalus orbis, & honoris divini reparatio dependebat) quàm de noſtris operationibus, negari non poteſt, illas fuiſſe pariter à Deo prædefinitas, non ſolùm quantùm ad ſubſtantiam, ſed etiam quoad modum & circunſtantias illarum. Idem cum proportione de præcepto moriendi Chriſto à Patre impoſito dicendum eſt, illud nimirum, non ſolùm ad ſubſtantiam, ſed etiam ad omnes ejus circunſtantias ſe extendiſſe. *Diſp. 8. art. 3.*

82. Neque obſtat id quod Adverſarij opponunt in contrarium: licèt enim verum ſit, quæ Deus imperat nobis, non præcipi quoad omnes ejus circunſtantias, negatur tamen conſequentia & paritas de præcepto mortis Chriſti. Diſparitas eſt, quia cùm voluntates noſtræ non ſint adeò promptæ ad exequendam ſuperioris voluntatem, debent ſuavia eſſe quæ nobis imponuntur præcepta, atque adeò non obligare quoad omnes circunſtantias. Cæterùm voluntas Chriſti, cùm è contra eſſet promptiſſima ad obediendum Patri in omnibus, debuit obligari ad actum obedientiæ perfectiſſimum & ſtrictiſſimum, atque adeò ad actum obedientiæ, tam quoad circunſtantias, quàm quoad ſubſtantiam ſuæ paſſionis & mortis.

§. III.

Traditur verus modus dicendi, & conciliandi libertatem Chriſti cum ejus impeccabilitate.

RElictis igitur ac rejectis quatuor præcedentibus modis dicendi, & conciliandi libertatem Chriſti cum illius impeccabilitate, ut eum qui communis eſt omnibus Thomiſtis, tandem ſtabiliamus & declaremus.

83. Supponendum primò, quod ſicut ad hoc ut voluntas in eliciendo actum amoris ſit libera, non requiritur, imò implicat, quod poſſit conjungere non amorem cum ipſo amore (duo enim contradictoria, qualia ſunt amor & non amor reſpectu ejuſdem objecti, nequeunt eſſe ſimul) ſed ſufficit quod actualiter amando, habeat ſimul & retineat potentiam ad non amorem, ſive ad negationem amoris, diviſim ponendam ab amore: ita ſimiliter ut Chriſtus, non obſtante omnimodâ ſuâ impeccabilitate, & præcepto Patris de morte ſubeunda, liberè dicatur mortuus, non eſt neceſſe, imò implicat, factâ ſuppoſitione omnimodæ ipſius impeccabilitatis, quod

quod potuerit conjungere negationem mortis, sive hoc quod est velle non mori, cum præcepto obligante ad mortem; sed sufficit quod volendo actualiter mortem sibi præceptam, habuerit simul & retinuerit potentiam ad negationem mortis divisim à præcepto ponendam.

84. Supponendum secundò: quod sicut non mors, sive negatio mortis, ut divisa à præcepto obligante ad moriendum, non est transgressio talis præcepti, sed solùm quando illi conjungitur: ita similiter posse velle non mortem, sive negationem mortis, ut abstrahentem à præcepto, non est posse violare præceptum, subindeque nec posse peccare; sed ad hoc opus est posse velle non mortem, ut conjunctam cum præcepto ad moriendum obligante.

85. Supponendum tertiò: quod quando Thomistæ conciliare volentes libertatem Christi circa mortem ei præceptam, cum omnimoda ipsius impeccabilitate, dicunt ipsum non potuisse velle non mori in sensu composito, bene tamen in sensu diviso: sensus hujus doctrinæ non est (ut perperàm eam exponunt omnes ferè Theologi Societatis) quod Christus non habuerit potentiam ad non moriendum, stantem & compossibilem simul cum præcepto mortis, sed solùm ab eo divisam: sive quod Christus non habuerit potentiam ad non moriendum, quæ in ipso fuerit de facto, supposito præcepto mortis, sed solùm quæ in eo extitisset, si ablatum fuisset præceptum obligans ad mortem: hæc, inquam, explicatio legitima non est, nec ab ullo Thomistarum unquam intenta, sed ista duntaxat, quod nimirum etiam si Christus, suppositâ omnimodâ suâ impeccabilitate, non habuerit talem potentiam stantem simul cum præcepto mortis, quâ posset conjungere cum eo negationem mortis; bene tamen talem potentiam stantem simul cum præcepto mortis, quâ posset habere negationem mortis divisam, sive abstrahentem à præcepto. Unde differentia veri sensûs divisi & compositi Thomistarum, ab eo qui Calvinisticus est, in hoc consistit, quod Calvinus dividit potentiam ad non moriendum ab ipso præcepto mortis, Thomistæ verò illam à tali præcepto non separant, sed solùm negationem ipsam mortis, ut in Tractatu de prædestinatione, celebrem illam & perantiquam sensûs compositi & divisi distinctionem exponentes, fusè declaravimus. Hoc fateor satis difficile intellectu videtur, sed non major est hæc difficultas, quàm in concipiendo quod omnes admittere tenentur, si salvare velint libertatem actualem voluntatis in amando, etiam præscindendo à quocumque præcepto, præmotione, & impeccabilitate: nimirum quod voluntas actualiter & liberè amans, eo ipso quod liberè amet, retinet talem potentiam stantem simul cum suo amore, non quâ possit conjungere negationem amoris cum ipso amore, sed quâ possit eam dividere ab amore, sive quâ possit habere negationem amoris abstrahentem ab amore. His positis.

Disp. 6. art. 4.

Dico: modus verè conciliandi in Christo circa præceptum mortis ei à Patre impositum libertatem à necessitate, cum omnimoda ipsius impeccabilitate, in eo consistit, quod licèt non potuerit Christus velle non mori in sensu composito, hoc est velle conjungere negationem mortis cum præcepto obligante ad mortem; bene tamen in sensu diviso, id est velle negationem mortis, ut abstractam à præcepto.

A Probatur: Juxta hunc modum dicendi stat Christum Dominum verè potuisse velle mori, etiam supposito præcepto ipsum ad mortem obligante, & tamen non potuisse velle transgredi tale præceptum: Ergo modus ille verè conciliat circa præceptum mortis Christo impositum, libertatem à necessitate, cum omnimoda impeccabilitate. Consequentia patet, ad libertatem enim à necessitate circa præceptum mortis quo obligabatur Christus, sufficit quod non obstante tali præcepto, potuerit verè velle non mori: ad omnimodam verò impeccabilitatem circa idem præceptum, nihil amplius requiritur, quàm quod non potuerit velle illud transgredi. Antecedens verò probatur: Christum, stante præcepto quo obligabatur ad mortem, potuisse nihilominus velle B negationem mortis, ut abstrahentem à tali præcepto, sive ut secundùm se præcisè sumptam, est ipsum verè potuisse velle non mori; sicut voluntatem actualiter amantem, atque adeò stante actu amoris, posse velle negationem amoris, ut abstrahentem ab amore, est verè ipsam posse non amare. Præterea eundem Christum non potuisse velle negationem mortis, ut conjungendam cum præcepto obligante ad moriendum, sed solùm ut abstrahentem ab illo, est ipsum non potuisse transgredi illud præceptum: Sed juxta modum dicendi in conclusione assignatum, illa duo salvantur, ut constat: Ergo & Christum potuisse, C etiam supposito præcepto de morte subeunda, velle non mori, & tamen non potuisse velle transgredi præceptum.

86.

Confirmatur & magis illustratur difficilis illa concordia libertatis Christi cum ejus impeccabilitate, stante rigoroso præcepto mortis. De præcepto Dei mortem Christo imperantis, eodem ferè modo philosophandum est, ac de ipsius decreto, quo talem mortem ab æterno cum omnibus ejus circunstantiis prædefinivit: præsertim cùm præceptum moriendi Christo impositum, à tali decreto promanaverit, & fuerit ejus executio. Sicut ergo in sententia Thomistarum, divinum decretum ita causas liberas ad agendum determinat, ut nedum substantiam, sed etiam modum D operum attingat, ita ut causæ liberæ faciant quod Deus vult fieri, & eo modo quo fieri vult, id est liberè; & ita agant unum, ut possint agere oppositum, ut fusè in Tractatu de voluntate Dei declaravimus. Ita similiter præceptum moriendi Christo impositum, ipsum ad substantiam & modum operis moraliter determinavit, ut nempe moreretur eo modo quo Pater voluit, scilicet liberè, sive cum potentia non moriendi. Et sicut etiam in eodem Tractatu docuimus, ex efficaci divinæ voluntatis decreto, non sequi necessariò, sed tantùm infallibiliter, ipsam operationem, & hanc solùm infallibilitatem esse requisitam ad efficaciam E illius. Ita pariter, nunc dicimus, quod ut præceptum moriendi Christo impositum esset efficax, satis erat quod infallibiliter mortem Christi inferret, licèt non necessariò. Unde tale præceptum infallibiliter mortem inferendo, reddidit Christum impeccabilem; & non inferendo necessariò, reliquit eum liberum, libertate indifferentiæ.

87.

Videntur hæc omnia fundamentum habere in ipsa Scriptura sacra, nam Joan. 10. Christus dicebat: *Ergo pono animam meam, ut iterum sumam eam. Nemo tollit eam à me, sed ego pono eam à me ipso, & potestatem habeo ponendi eam, & potestatem habeo iterum sumendi eam: hoc manda-*

88.

tum accepi à Patre meo: Ubi omnes Interpretes, A per illam poteſtatem ponendi animam, intelligunt libertatem indifferentiæ quam habuit Chriſtus moriendo; qui enim habet aliquid in ſui poteſtate, ita facit illud, ut poſſit non facere. Unde Auguſtinus Tract. 119. in Joan. explicans libertatem quâ Chriſtus mortuus eſt, ſic ait: *Quis ita dormit, quando voluerit, ſicut Jeſus mortuus eſt, quando voluit? Quis ita veſtem deponit, quando voluerit, ſicut ſe carne exuit, quando voluit? Quis ita cùm voluerit obiit, quomodo cùm voluerit, obiit.* Cùm verò addit Chriſtus: *Hoc mandatum accepi à Patre meo*, ſatis innuit, quod ex vi ipſiuſmet præcepti habuit hanc poteſtatem & indifferentiam, eò quòd Pater ei mortem præci- B piendo, volebat ipſum mori liberè, ſive cum poteſtate non moriendi; atque ita nec fecit Chriſtus, nec potuit facere contra voluntatem Patris, quando potuit non mori, hoc enim erat potiùs juxta voluntatem Patris: ſic igitur fuit liber & ſimul impeccabilis, non obſtante rigoroſo præcepto moriendi, ipſi à Patre impoſito.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

89. PRo ſolutione objectionum, duo breviter præmittenda ſunt. In primis obſervanda eſt diſtinctio duplicis potentiæ: alia enim eſt potentia conſequens, alia antecedens: vel ut quidam re- C centior Thomiſta loquitur, alia eſt *potentia poſitionis*, alia *potentia puræ poſſibilitatis*. Per illam ita poteſt aliquid fieri, ut fiat & ponatur de facto; per iſtam verò ita fieri poteſt, ut re vera poſſibile ſit, licèt de facto non ponatur: verbi gratiâ præmotus ad amorem, ita infallibiliter amat, ut tamen poſſit non amare, & ſub tali motione abſolutam ad non amandum potentiam retineat; ſubindeque habet potentiam conſequentem, ſeu poſitionis, reſpectu amoris; & potentiam antecedentem, ſeu puræ poſſibilitatis, reſpectu negationis illius.

D. Thomas hujus diſtinctionis fundamentum
90. præbet, dum 1. 2. quæſt. 10. art. 4. ad 3. ait: *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impoſſibile* D *eſt poni quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen eſt impoſſibile ſimpliciter, unde non ſequitur quod voluntas à Deo ex neceſſitate moveatur.* Et 1. ad Annib. diſt. 47. quæſt. unicâ art. 4. ad 2. *Quamvis* (inquit) *contrarium ejus quod eſt volitum à Deo, non poſſit ſtare cum voluntate divina, poſſibilitas tamen ad contrarium poteſt ſtare cum ea* &c. Igitur ex D. Thoma, licèt præmotus ad unum, non habeat potentiam poſitionis ad oppoſitum, benè tamen potentiam puræ poſſibilitatis. Hæc diſtinctio, licèt coincidat cum diſtinctione ſenſûs compoſiti & diviſi ſuprà explicata, videtur tamen clarior, eâque non ita facilè poſſunt abuti Adverſarij, ſicut alterâ.

91. Secundò ex Alvare ſuprà quæſt. 8. diſp. 86. notandum eſt, quod non obedire, ſeu non implere præceptum, poteſt dupliciter accipi. Primò merè negativè, ut importat negationem actûs obedientiæ, quæ quidem negatio dicitur tam de eo quod eſt, quàm de eo quod non eſt; nam etiam quando nullum eſt præceptum impoſitum alicui, verè affirmamus quod ille non implet præceptum, & iſto modo non obedire, nullum eſt peccatum. Secundo modo accipitur privativè, ſeu contrariè, ut importat tranſgreſſionem præcepti, ſeu privationem obſervationis præcepti debitæ ineſſe, & hoc modo non obedire, eſt peccatum inobedientiæ. His præmiſſis, facilè ſolvi poterunt argumenta quæ fieri ſolent contra modum conciliandi libertatem Chriſti cum ejus impeccabilitate, ſuprà explicatum.

Objicitur ergo primò: Chriſtus non potuit 92.
non obedire Patri, ſeu non implere præceptum de morte ſubeunda pro ſalute generis humani à Patre ipſi impoſitum: Ergo liberè tale præceptum non implevit, ſubindeque nec in ejus adimpletione meruit, cùm libertas ſit conditio neceſſariò requiſita ad meritum. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Chriſtus non potuit peccare, cùm ab intrinſeco eſſet impeccabilis: Ergo nec Patri non obedire, ſeu præceptum de morte pro ſalute generis humani ſubeunda non adimplere. Antecedens eſt certum, & patet ex dictis diſputatione præcedenti, ubi omnimodam Chriſti impeccabilitatem, variis rationibus demonſtravimus. Conſequentia verò probatur. Poſſe non obedire, ſeu præceptum non implere, eſt poſſe peccare: Ergo ſi Chriſtus peccare non potuit, non potuit etiam non obedire, ſeu non implere præceptum moriendi ſibi à Patre impoſitum. Conſequentia evidens eſt, Antecedens probatur. Actu non obedire, ſeu actu omittere actum præceptum, eſt actu peccare: Ergo poſſe non obedire, ſeu actum præceptum poſſe omittere, eſt poſſe peccare. Sicut quia actu eſſe hominem, eſt actu eſſe animal rationale, poſſe eſſe hominem, eſt poſſe eſſe animal rationale. Unde tritum eſt ac pervulgatum Philoſophorum axioma: *Quod facit actus actu, hoc facit potentia poſſibiliter.*

Huic objectioni, quæ in hac materia præci- 93.
pua eſt, ex principiis jam ſtatutis dupliciter reſponderi poteſt. In primis enim poteſt ſic diſtingui Antecedens: Chriſtus non potuit non obedire Patri, ſeu non implere præceptum &c. privativè, & in ſenſu compoſito, concedo Antecedens: negativè, & in ſenſu diviſo, nego Antecedens. Ad cujus probationem, conceſſo Antecedente, diſtinguo Conſequens eadem diſtinctione, & ſimiliter ad probationem Conſequentis, diſtinguo Antecedens. Poſſe non obedire privativè & in ſenſu compoſito, eſt poſſe peccare, concedo Antecedens. Poſſe non obedire negativè, & in ſenſu diviſo, eſt poſſe peccare, nego Antecedens, & Conſequentiam. Nec valet ab actu ad potentiam, quia negatio obedientiæ ut exiſtens, non eſt pura negatio, ſed privatio moralis, poniturque, & componitur cum præcepto, eò quòd ut exiſtens non poſſit ab ullo accidenti præſcindere, quorum unum eſt actualis cum præcepto conjunctio, & ratio privationis moralis: potentia autem tendit in non obedientiam in ſenſu diviſo, & prout negatio eſt. Unde iſte diſcurſus non valet: *Non obedire de facto, eſt de facto peccare: Chriſtus potuit non obedire: ergo potuit peccare:* arguitur enim ab una de ſenſu compoſito, & alia de ſenſu diviſo, ad aliam de ſenſu compoſito, & variatur appellatio: ſive arguitur à non reſtricto ad reſtrictum, infertur enim ex eo quod Chriſtus potuerit ponere negationem obedientiæ, ſub ratione negationis, potuiſſe illam ponere ſub conceptu privationis, in qua prout ſic peccatum omiſſionis conſiſtit. Sicut hæc ratiocinatio non valet: *Actu non ponere actum præſcitum à Deo, eſt actu falſificare ſcientiam Dei: ſed homo poteſt non ponere actum præſcitum à Deo: ergo poteſt*

falſificare ſcientiam Dei: quia in ea ſimilis defectus committitur, & fit etiam tranſitus à ſenſu compoſito ad diviſum.

94. Secundò majoris claritatis gratiâ, aliter diſtinguo hanc propoſitionem: *Poſſe non obedire, ſeu præceptum non implere, eſt poſſe peccare*, ſi id intelligatur de potentia conſequenti, ſeu de potentia poſitionis, concedo. Si de potentia Antecedenti, & puræ poſſibilitatis, nego. Nam inter utramque potentiam notabile intercedit diſcrimen, ut ex ſuprà dictis patet: potentia enim conſequens, ſeu poſitionis, illa dicitur quæ aliquando eſt ad actum reducenda, & cui ex nullo capite repugnat cum actu conjungi; unde cum perfectè & completè practica ſit, à nullo prædicato, etiam accidentali, in ſuis extremis præſcindit: potentia verò antecedens, ſeu puræ poſſibilitatis, eſt, quæ ad actum reducenda non eſt, & cui ex aliqua ſuppoſitione repugnat cum actu conjungi, tenditque in actum, vel negationem actûs ſecundùm ſe, præſcindendo ab his quæ accidentaliter illi conveniunt, eò quòd non ſit practica completè: cùm ergo, ſuppoſito præcepto de aliquo actu, omiſſioni illius annexa ſit ex accidenti ratio privationis moralis, fit quod potentia conſequens, ſeu potentia poſitionis, ad illum omittendum, ſit potentia ad omiſſionem moraliter & privativè ſumptam, ſubindeque potentia ad peccandum; non verò potentia antecedens, ſeu puræ poſſibilitatis, quæ tendit ad negationem actûs ſecundùm ſe, & cum præciſione eorum quæ ex accidenti illi conjuncta inveniuntur. Unde non valet iſta conſequentia: *Chriſtus, ſuppoſito præcepto Patris de ſubeunda morte, potuit non mori, potentiâ antecedenti, ſeu puræ poßibilitatis: Ergo potuit peccare, & præceptum Patris non adimplere.*

95. Nec obſtat exemplum quod in objectione adducitur: nam homo eſt eſſentialiter animal rationale, omiſſio verò, ſeu negatio mortis in Chriſto, non eſt eſſentialiter privatio, & tranſgreſſio, ſed accidentaliter, & ratione præcepti per accidens ſuppoſiti: potentia autem non poteſt ab actu dividere quæ ſunt illi eſſentialia, & ſic non ſtat potentia ad eſſe hominem, diviſivè ab hoc quod eſt eſſe animal rationale; poteſt tamen præſcindere ab illis quæ accidentaliter conjunguntur cum actu, vel negatione ejus, per tendentiam ad illa ſecundùm ſe accepta; & quia negatio mortis ſolùm eſt privatio per accidens, & ratione præcepti, quod illi eſſentiale non eſt, conſequens fit quod adhuc in inſtanti præcepti, poſſit potentia tendere ad illam ſecundùm ſe inſpectam quoad ſibi eſſentialia, quâ ratione eſt negatio, præſcindendo ab illa quatenus eſt privatio.

Ad axioma autem in contrarium adductum, reſpondetur illud eſſe verum, quando potentia & actus ſibi correſpondent; ſecùs verò quando non ſibi correſpondent, ut contingit in propoſito: nam potentia antecedens non moriendi, quæ remanet in Chriſto, ſtante præcepto ipſum ad mortem obligante, cùm ſit potentia ad negationem mortis ſolùm ut dividendam à præcepto, non eſt potentia correſpondens actui quo Chriſtus voluntariè non moriendo tranſgreſſus fuiſſet præceptum, quandoquidem actus iſte eſt ad negationem mortis, non ut dividendam à præcepto, ſed ut componendam cum ipſo.

96. Objicies ſecundò, & ſimul inſtabis contra præcedentem ſolutionem & doctrinam: Potentia etiam antecedens, ſeu puræ poſſibilitatis ad odium Dei, eſt potentia peccandi: Ergo & potentia antecedens, ſeu puræ poſſibilitatis ad negationem mortis, ſtante præcepto: Sed Chriſtus, cùm ab intrinſeco impeccabilis eſſet, non habuit peccandi potentiam: Ergo nec potentiam antecedentem, ſeu puræ poſſibilitatis, ad non moriendum, ſuppoſito præcepto moriendi, ſibi à Patre impoſito. Antecedens conſtat, prima verò Conſequentia ſic oſtenditur. Tam eſt mala negatio mortis, ſtante præcepto, utpote præcepti tranſgreſſiva, quàm ſit malum de ſe odium Dei: Ergo potentia antecedens, ſeu puræ poſſibilitatis ad non moriendum, ſtante moriendi præcepto, non minùs eſt potentia peccandi, quàm potentia antecedens, ſeu puræ poſſibilitatis ad odium Dei.

B Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando primam conſequentiam & paritatem: Ratio diſcriminis eſt, quia odium Dei, quovis modo conſideratum, eſt malum, & ideò prohibitum, quia malum; unde potentia quæ à tali actu ſpecificatur, ſive de facto ponatur actus, ſive ſit ſolummodo poſſibilis, non poteſt non eſſe mala: at verò negatio mortis eſt de ſe indifferens, nec eſt prohibita, quia mala, ſed mala, quia prohibita; & ideò per præceptum moriendi Chriſto impoſitum, non prohibetur negatio mortis purè poſſibilis, ſed negatio poſita, vel ponenda de facto; ſubindeque potentia antecedens, ſeu puræ poſſibilitatis ad negationem mortis, non eſt mala, nec C peccaminoſa, ſeu peccandi potentia. 97.

Objicies tertiò, & ſimul inſtabis contra primam ſolutionem: Suppoſito præcepto moriendi, non manſit in Chriſto poſſibilis negatio mortis, etiam in ſenſu diviſo: Ergo ſuppoſito tali præcepto, non manſit liber ad moriendum. Conſequentia patet, ad libertatem enim indifferentiæ requiritur potentia ad agendum, & non agendum, ſaltem in ſenſu diviſo. Antecedens probatur: Negationem mortis eſſe poſſibilem in ſenſu diviſo, eſt illam poſſe dividi à præcepto, ſicut eam eſſe poſſibilem in ſenſu compoſito, eſt illam poſſe cum præcepto componi: Sed Chriſtus non potuit negationem mortis à præcepto dividere: Ergo ſuppoſito præcepto, negatio mortis non fuit Chriſto D poſſibilis, etiam in ſenſu diviſo. Major videtur certa, Minor probatur. Poſſe unum dividere ab alio, eſt poſſe unum ponere, & aliud auferre: Sed Chriſtus non potuit à ſe præceptum auferre: Ergo nec potuit negationem mortis à præcepto dividere. 98.

Reſpondeo, negando Antecedens, ad cujus probationem, diſtinguo Majorem: negationem mortis eſſe poſſibilem in ſenſu diviſo, eſt illam poſſe dividi à præcepto, diviſibilitate acceptâ poſitivè, nego Majorem. Diviſibilitate non poſitivè, ſed præciſivè acceptâ, concedo Majorem, & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. 99.

E Explicatur ſolutio: Negatio moriendi, ſuppoſito præcepto, dupliciter ab illo dividi poteſt, poſitivè nimirum & præciſivè: licèt autem diviſio poſitiva negationis mortis à præcepto, petat ablationem præcepti, & potentia ad illam ſic ſumptam, exigat pariter potentiam ablativam præcepti; diviſio tamen præciſiva negationis mortis à præcepto, non petit ablationem præcepti, nec per conſequens potentia ad illam ſic ſumptam, poſtulat potentiam ablativam præcepti, ſed ad illam ſufficit potentia ad negationem mortis ſecundùm ſe acceptam, qualiter à præcepto præſcindit: quando verò nos conſtituimus in Chriſto potentiam ad non moriendum in ſenſu diviſo, ſuppoſito etiam præcepto moriendi, per ly *diviſo* non ſigni-

ficatur diviſio poſitiva negationis mortis à præcepto, ſed duntaxat præciſiva.

100. Objicies quartò: Non eſt dabilis potentia ad id quod implicat contradictionem: Sed ſuppoſito præcepto moriendi, implicat Chriſtum non mori de facto, cùm ab intrinſeco impeccabilis ſit: Ergo ſuppoſito præcepto moriendi, non eſt dabilis in Chriſto potentia ad non moriendum, ſubindeque poſito tali præcepto non habet libertatem indifferentiæ ad moriendum & non moriendum.

101. Reſpondeo, diſtinguendo Majorem: Non eſt dabilis potentia ad id quod implicat contradictionem ex terminis, concedo Majorem. Ad id quod implicat contradictionem ex ſuppoſitione aliqua, ſubdiſtinguo Majorem: non eſt dabilis potentia conſequens, ſeu poſitionis, concedo Majorem: potentia antecedens, ſeu puræ poſſibilitatis, nego Majorem, & ſub eadem diſtinctione Minoris, diſtinguo Conſequens, illudque concedo de potentia conſequenti, ſeu poſitionis, nego autem de potentia antecedenti, ſeu puræ poſſibilitatis. Nam implicatio exiſtentiæ negationis mortis in Chriſto, non eſt ex intrinſecis negationis mortis, ſed ex aliquo accidenti, nempe ex ſuppoſitione præcepti & impeccabilitatis Chriſti; & ideò terminare poteſt habitudinem potentiæ antecedentis, ſeu puræ poſſibilitatis, quæ præciſiva eſt ab his quæ ex accidenti conveniunt, vel ex accidenti repugnant; non autem habitudinem potentiæ conſequentis, ſeu potentiæ poſitionis, quæ nec ab eſſentialibus, nec ab accidentibus præſcindere poteſt, ut in ſolutione primæ objectionis declaravimus.

102. Objicies ultimò: Neceſſitas antecedens deſtruit libertatem, ut communiter docent Philoſophi & Theologi: Sed neceſſitas moriendi ex præcepto in Chriſto, eſt neceſſitas antecedens: Ergo libertatem, & conſequenter etiam meritum mortis ejus deſtruit. Major eſt certa, Minor probatur. Sola neceſſitas quæ noſtram libertatem conſequitur, eſt neceſſitas conſequens, ut docet Anſelmus lib. 2. *Cur Deus homo*, cap. 18. & lib. 1. de concordia prædeſtinationis & gratiæ cum libero arbitrio cap. 1. At neceſſitas orta ex præcepto, non ſequitur noſtram libertatem, ſed illam præcedit: Ergo non eſt neceſſitas conſequens, ſed antecedens.

103. Confirmatur: Neceſſitas orta ex aliquo ſe tenente ex parte actûs primi, non eſt conſequens, ſed antecedens: At præceptum ſe tenet ex parte actûs primi, in ordine ad actum obedientiæ: Ergo neceſſitas orta ex præcepto, non eſt conſequens, ſed antecedens. Minor conſtat, Objectum enim ut cognitum, ad actum voluntatis, ex parte actûs primi concurrit: Sed objectum obedientiæ, eſt præceptum ſuperioris: Ergo præceptum ut cognitum ſe tenet ex parte actûs primi, reſpectu actûs obedientiæ. Major verò ſuadetur: Neceſſitas orta ex viſione beatifica in ordine ad dilectionem Dei, non alia de cauſa antecedens eſt, & libertatem in tali dilectione non patitur, niſi quia ex parte actûs primi ad beatificam dilectionem concurrit; & è contra in ſententia Thomiſtarum, auxilium phyſicè prædeterminans, non inducit neceſſitatem antecedentem, quia non ex parte actûs primi, ſed ut applicatio efficax, ad actus noſtros concurrit: Ergo neceſſitas orta ex aliquo ſe tenente ex parte actûs primi, eſt neceſſitas antecedens.

104. Reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, diſtinguo & explico Majorem: Sola neceſſitas quæ noſtram libertatem conſequitur, formaliter, aut æquivalenter, eſt neceſſitas conſequens, concedo Majorem. Solùm formaliter, nego Majorem, & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam.

Explicatur ſolutio: Conſequi noſtram libertatem formaliter, eſt illam in ſeipſa ſupponere: conſequi autem noſtram libertatem æquivalenter, eſt conſequi & illam ſupponere in aliquo eminenter continente libertatem noſtram; & quia præceptum Chriſto impoſitum, ſupponit decretum Dei efficax de operatione præcepta, imò à tali decreto derivatur, & eſt illius executio, ut ſuprà annotavimus; & aliunde in tali decreto, utpote primo libero, ac primæ totius libertatis creatæ & participatæ radice, libertas actûs Chriſto imperati, eminenter continetur; inde fit quod neceſſitas orta ex præcepto Chriſto impoſito, conſequatur libertatem actûs præcepti, ſi non formaliter, ſaltem æquivalenter; ac proinde quod non ſit antecedens, ſed conſequens, quoad effectum conſervandi illæſam libertatem. Hanc ſolutionem & doctrinam fusè expoſuimus in Tractatu de prædeſtinatione, ubi etiam mentem & doctrinam Anſelmi, quâ frequenter abutuntur Adverſarij, elucidavimus; eamque tradit, & egregiè explicat Epiſcopus Oxomenſis in manuſcripto de merito Chriſti. *Diſp. 6. art. 7.*

105. Secundò reſponderi poteſt cum eodem Epiſcopo, aliter diſtinguendo eandem Majorem: Sola neceſſitas quæ noſtram libertatem ſumptam in recto ſubſequitur, non eſt antecedens, nego Majorem. Sumptam in recto, vel in obliquo, concedo Majorem, & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Nam cùm præceptum ſit de actu, connotando libertatem in illo, licèt neceſſitas orta ex præcepto non ſupponat libertatem actûs præcepti, ſumptam in recto, illam tamen in obliquo ſupponit; & ideò non eſt antecedens, ſed conſequens ſufficienti modo; ut libertatem non deſtruat, ſed inferat potiùs, & confirmet.

106. Ad confirmationem nego Majorem univerſaliter intellectam, intentio enim efficax finis in actu primo ad electionem concurrit, illamque infallibiliter infert, quando non eſt niſi unicum tantùm medium, & tamen illius libertatem non tollit, ut in Tractatu de actibus humanis oſtenſum eſt: Imperium etiam ex parte actûs primi ſe tenet in ordine ad uſum, cùm ad illud regulativè concurrat, illumque efficaciter infert, abſque eo quod ejus libertatem impediat, ut ibidem docuimus, & cum Thomiſtis cenſet Bellarminus. Non ergo omnis neceſſitas orta & ſe tenens ex parte actûs primi, eſt antecedens, ſed ſolùm illa quę ſequitur ad principium non ſupponens libertatem noſtram, nec in ſeipſa formaliter, nec in alio eminenter continente, vel quę ſequitur ad principium non connotans pro termino & materia libertatem. Unde clara Dei viſio non neceſſitat antecedenter ad amorem, ex eo præcisè quod ex parte actûs primi ad illum concurrit, ſed quia tollit indifferentiam objectivam judicij, quæ eſt proxima radix libertatis, & in dilectione beatifica, prout ad Deum terminata ſecundùm perfectiones neceſſarias, libertatem non connotat, ſed potiùs neceſſitatem; unde ejuſdem dilectionis, ut ad creaturas terminatæ, libertatem non aufert, tametſi ad illam prout ſic ex parte actûs primi ſe teneat. Similiter ratio cur in ſententia Thomiſtarum auxilium *Diſp. 9. art. 4.*

physicè prædeterminans non inducit necessitatem antecedentem, non est quia applicativè tantùm ad actus nostros concurrit; sed quia à prima libertatis nostræ radice, efficaci scilicet divinæ voluntatis decreto, substantiam & modum in nostris operationibus causante, derivatur; subindeque ad nostram libertatem æquivalenter consequitur, & illam connotat ut effectum à se causatum: unde si illud quod se tenet ex parte actûs primi, his conditionibus gaudeat, esto infallibiliter inferat operationem, illius libertatem non impediet, sed firmabit.

A

B

ARTICVLVS IV.

An operationes Christi Domini fuerint valoris meritorij simpliciter infiniti?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

107. NOtandum primò: consultò me non dixisse, an Christi meritum fuerit infinitum simpliciter, sed an operationes ejus fuerint valoris meritorij simpliciter infiniti: ut enim rectè observat Asturicensis relect. de gratia Christi quæst. 5. art. 2. non est idem opus esse valoris meritorij infiniti simpliciter, & meritum esse infinitum simpliciter; quia ut meritum sit infinitum, non sufficit quod sit de se sufficiens ad faciendum sibi debitum quodcumque præmium, etiam infinitum, sed insuper requiritur quod importet actuale jus ad præmium infinitum, qui enim meretur, jus sibi acquirit ad præmium suscipiendum; ut autem quis acquirat sibi jus ad præmium suscipiendum, præter valorem operis, requiruntur plura alia, præsertim quod opus ordinetur ad præmium & mercedem, ut suprà art. 1. observavimus.

C

108. Notandum secundò: Quod licèt in operationibus Christi, ratio meriti & satisfactionis simul reperiantur, ut docet D. Thomas loquendo in particulari de passione Christi, infrà quæst. 48. art. 1. & 2. ratio tamen meriti non est omnino eadem cum ratione satisfactionis: ista enim respicit malum personæ offensæ, ut repellendum, illa verò bonum merentis, ut à Deo obtinendum; unde dicimur Deo pro nobis satisfacere, nobisque mereri à Deo, vel apud Deum. Item valor satisfactorius sumitur ex dignitate personæ, valor autem meritorius ex ipsius sanctitate. His præmissis,

D

109. Circa propositam difficultatem duæ versantur sententiæ. Prima negat operationibus Christi Domini valorem meritorium simpliciter infinitum. Ita Scotus & ejus Discipuli, qui licèt dicant Christi meritum fuisse infinitum, volunt tamen hanc infinitatem non esse propter valorem & dignitatem intrinsecam ipsius operis meritorij Christi, sed propter extrinsecam acceptationem Dei, quia videlicet fuit à Deo acceptatum pro infinitis posteris Adæ, si futuri essent. Eandem sententiam docet Joannes Medina, Codice de pœnitentia, tract. 3. quæst. 1.

E

Oppositam sententiam, affirmantem operationes Christi valorem meritorium simpliciter infinitum continere, docent omnes alij Theologi, tam domestici, quàm extranei; illaque magnum habere videtur fundamentum in Extravaganti *unigenitus*, de pœnitentiis, & remissionibus, ut patebit ex mox dicendis.

§. II.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur: Operationes Christi Domini habuisse valorem meritorium simpliciter infinitum.

110. Probatur primò conclusio ex Clemente VI. in dicta Extravaganti *unigenitus*, ubi loquens de thesauro Ecclesiæ, sic ait: *De cujus consumptione, aut diminutione, non est aliquatenus formidandum, propter infinita merita Christi.* Ergo juxta Pontificem, operationes Christi fuerunt valoris meritorij simpliciter infiniti. Consequentia patet, Tum quia si illarum valor meritorius, non esset infinitus simpliciter, merita Christi non appellarentur absolutè infinita. Tum etiam, quia aliàs formidare cum fundamento possemus, ne intantum peccata hominum crescerent, ut eorum multitudine merita Christi tandem extinguerentur, aut consumerentur, ut ex infrà dicendis patebit.

111. Nec valet communis responsio Adversariorum, dicentium ex prædicta Pontificis definitione, non colligi merita Christi ex natura rei, seu ex valore intrinseco, fuisse infinita, sed solùm ex favore Dei extrinseco, nimirum ex acceptatione divina, quia scilicet fuerunt acceptata à Deo ad præmium infinitum, nempe ad remissionem multitudinis infinitæ peccatorum, supposito quod illa daretur, vel esset possibilis. Non valet, inquam, hæc responsio: Primò, quia Pontifex ad infinitatem meritorum Christi suadendam, non ad acceptationem extrinsecam Dei, sed ad intrinsecam conjunctionem ad Verbum recurrit, dicens unam guttam sanguinis Christi, *propter conjunctionem ad Verbum*, sufficientissimam fuisse pro peccatis omnium hominum: Sed si merita Christi solùm essent infinita ex acceptatione extrinseca Dei, ad illam recurreret, & non ad conjunctionem cum Verbo: Ergo solutio ista aliena est à mente Pontificis.

Secundò, Merita Christi de facto non fuerunt acceptata pro remissione infinitorum peccatorum: Ergo si ex se, & ex intrinseco valore, infinitatem non habent, non recipiunt illam ex acceptatione extrinseca Dei.

Tertiò, Vel acceptatio divina fuit juxta dignitatem meritoriam operationum Christi, vel fuit supra illam? Si primum, jam supponitur dignitas infinita, seu valor infinitè meritorius, in operibus Christi, ante Dei acceptationem. Secundum verò dici non potest: Ergo &c. Minor pro secunda parte, in qua est difficultas, sic ostenditur. Opus ex se non condignum, sed solùm ex præmiantis acceptatione, imperfectum est in ratione meriti; sicut pretium de se inæquale, & solùm æquale ex alterius voluntaria acceptatione, est in ratione pretij imperfectum: Ergo si opera Christi de se non fuerunt condigna in ratione meriti, sed id habuere ex acceptatione extrinseca Dei, fuere imperfecta in ratione meriti: hoc autem à mente Pontificis prorsus alienum est, cùm loco citato excellentiam meritorum & satisfactionum Christi extollere, & perfectam redemptionis nostræ sufficientiam, imò & superabundantiam, declarare intendat.

112. Probatur secundò conclusio ratione quam idem Pontifex loco citato insinuat: Opus quod pro quovis præmio, majori & majori in infinitum, oblatum, dignè illud mereri potest, continet valorem meritorium infinitum simpliciter: At hujusmodi est quodcumque Christi opus: Ergo ha-

bet valorem meritorium ſimpliciter infinitum. Major certa videtur: Tum quia ſi eſſet valoris finiti, poſſet deveniri ad aliquod præmium quod illi eſſet adæquatum, & ultra quod non poſſet ſe extendere condignitas ipſius operis. Tum etiam, quia vis effectiva phyſica effectuum inæqualis perfectionis uſque in infinitum ſyncategorematicè, non poteſt cauſæ non infinitæ phyſicè convenire, unde omnipotentiæ Dei infinitatem ex eo colligunt Theologi, quod ad effectus ſyncategorematicè infinitos inæqualis perfectionis extenditur: Ergo pariter vis effectiva moralis effectuum inæqualium ſine termino (qualis eſt vis meritoria) convenire nequit actioni quæ in genere moris ſimpliciter infinita non ſit.

113. Confirmatur: Quia ſatisfactio continet moraliter remiſſionem offenſæ, vis ſatisfactoria pro culpis ſine termino in infinitum, nequit convenire actui non habenti valorem ſatisfactorium ſimpliciter infinitum, ut ſuprà oſtenſum eſt: Sed etiam præmium moraliter continetur in merito: Ergo præmia ſine termino nequeunt contineri in merito non habente valorem meritorium ſimpliciter infinitum.

Diſp. 4. art. 3.

114. Minor verò ſuadetur primò: Eadem eſt vis operationum Chriſti ſub ratione meriti, ac ſub ratione ſatisfactionis: Sed operationes Chriſti habuerunt vim ſatisfactoriam pro culpis inæqualis malitiæ ſine termino in infinitum, aliàs timeri poſſet ne talis vis culparum multitudine tandem conſumeretur: Ergo etiam habuerunt valorem meritorium præmiorum in perfectione inæqualium ſine termino in infinitum.

Secundò, Omnia præmia creata, diviſivè aut collectivè ſumpta, non ſunt tanti valoris & æſtimabilitatis, ac opera Chriſti Domini, propter conjunctionem humanitatis ejus ad Verbum: Ergo vis illorum meritoria, ad omnia præmia creata & creabilia, quæ inæqualis ſunt perfectionis, extenditur ſine termino. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Si eſſet aſſignabile aliquod præmium creatum & finitum, quod eſſet adæquatum valori & æſtimabilitati alicujus operis Chriſti, ſequeretur poſſe dari puram creaturam, quæ eliceret opus tanti valoris & æſtimabilitatis, quãtæ eſſet aliquod Chriſti opus; etenim nullum eſt aſſignabile præmium finitum, quod non poſſit ſibi pura creatura mereri per Chriſti gratiam: Sed implicat opus puræ creaturæ, etiam perfectiſſimæ, ſi daretur, & adjutæ perfectiſſimâ gratiâ, eſſe tanti valoris ad merendum, quanti eſt quodlibet Chriſti opus, ſicut implicat puram aliquam creaturam eſſe tam dignam, ſicut Chriſtus: Ergo implicat dari aliquod præmium creatum & finitum, quod ſit tanti valoris & æſtimabilitatis, quantæ eſt aliquod opus Chriſti Domini. Rationem hanc videtur innuere D. Cyrillus in poſteriori Epiſtola ad Reginas, dum ait, *Pretium non fuiſſe ſatis magnum, ſi Chriſtus purus homo fuiſſet: ipſi verò Deo incarnato univerſa creatura comparata, modicum quid eſt, & ideò mors ejus abundè ſat eſt ad liberationem.* Ubi affirmat Chriſti pretium, ſeu meritum, non poſſe æquari à merito puræ creaturæ, quia pura creatura comparata Chriſto, modicum quid eſt.

Tertiò Minor principalis ſuadetur: Perſona divina poteſt taliter dignificare opera quæ elicit in natura aſſumpta, ut habeant valorem ad merendum quodcumque præmium majus & majus in infinitum: At hoc ſuppoſito, convenientiſſimum eſt, talem valorem operibus Chriſti tribuere: Ergo opera Chriſti habebant valorem meritorium ad merendum quodcumque præmium majus & majus in infinitum. Minor patet, Major probatur. Deus eſt quo nihil majus excogitari poteſt: At ſi non ita dignificare poſſet opera quæ elicere poteſt in natura aſſumpta, ut habeant valorem ad merendum quodcumque præmium majus & majus in infinitum, poſſet excogitari aliquid excellentius Deo, quod nimirum illo modo talia opera dignificaret: Ergo &c.

Reſpondent Adverſarij, falſam eſſe Minorem principalis argumenti, ut enim (inquiunt) opus meritorium ad præmia inæqualis perfectionis ſine termino ſe extendat, non requiritur infinitas, ſed ſufficit ſuperioritas ordinis; infinita namque ordinis inferioris nequeunt in perfectione adæquare rem ordinis ſuperioris, & per conſequens in actu meritorio dignitatis ordinis ſuperioris, poſſunt præmia infinita inferioris ordinis moraliter contineri: quia ergo dignitas operationum Chriſti, eſt ſuperioris ordinis ad omnem entitatem creatam & creabilem diviſivè & collectivè, conſequens fit, quod omne ens creatum meritoriè contineatur in illis, licèt non ſint valoris meritorij ſimpliciter infiniti.

115.

Sed contra primò: Vis effectiva phyſica effectuum inæqualis perfectionis ſine termino in infinitum, non ſolùm arguit ſuperioritatem ordinis in principio continente, ſed etiam infinitatem ſimpliciter, aliàs ex continentia omnium poſſibilium in omnipotentia, non rectè colligeretur illam eſſe infinitam ſimpliciter, ſed tantùm quod eſſet ſuperioris ordinis ad omnem entitatem creabilem: Ergo pariter vis meritoria præmiorum ſyncategorematicè infinita, non ſolùm arguit in actu dignitatem ordinis ſuperioris, ſed etiam dignitatem meritoriam ſimpliciter infinitam.

116.

Secundò, Etſi actus ſupernaturales ſint ordinis ſuperioris ad omnem entitatem & præmium naturale, non habent tamen vim merendi præmia ordinis naturalis ſyncategorematicè infinita: Ergo ſola ſuperioritas ordinis non ſufficit ad vim meritoriam, & moralem continentiam ſyncategorematicè infinitam rerum exiſtentium in ordine inferiori.

Tertiò, Eſto in phyſicis res ordinis inferioris adæquare nequeat id quod in ſuperiori ordine exiſtit, in moralibus tamen hoc univerſaliter verum non eſt; ut conſtat in actibus miſericordiæ, vel juſtitiæ, qui ſpecificè inferiores ſunt actui charitatis, & tamen plures actus repetiti miſericordiæ & juſtitiæ, vel actus magnæ intenſionis, adæquare & excedere poſſunt in valore meritorio unum actum charitatis. Peccatum etiam charitati oppoſitum eſt gravius ſpecificè peccatis oppoſitis aliis virtutibus; & tamen peccata aliis virtutibus oppoſita, ſæpiùs repetita, vel intenſiſſimo conatu patrata, excedere poſſunt in gravitate unum peccatum contra charitatem commiſſum: Ergo ſi valor meritorius operationum Chriſti non ſit infinitus ſimpliciter, quamvis ſit ſuperioris ordinis ad omne præmium creabile, poterit præmiorum multitudine adæquari, ſubindeque illarum vis meritoria, non erit ſyncategorematicè infinita.

117. Denique ſuaderi poteſt concluſio ratione à priori: Sanctitas perſonæ operantis dat operi valorem meritorium, ſicut ejus dignitas in illud influit valorem ſatisfactorium, ut ſuprà notabili ſecundo obſervatum eſt: Ergo infinita ſanctitas infinitum dat valorem: Sed ſanctitas Chriſti infinita eſt in ratione ſanctitatis, fuit enim illius huma-

nitas ſanctificata infinitè per gratiam unionis, ut diſp. 11. vidimus: Ergo illius operationes valorem meritorium ſimpliciter infinitum continent.

118. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Opera humana facta extra ſtatum adoptionis filiorum Dei, ſeu in pura natura, hoc ipſo quod ſunt bona moraliter, merentur de condigno præmium aliquod naturale: eadem verò opera, eo ipſo quod fiunt ab homine ſanctificato per gratiam habitualem, & conſtituto in ſtatu adoptionis filij Dei per juſtitiam inhærentem creatam, nullâ aliâ factâ mutatione phyſicâ in ſubſtantia ipſorum, elevantur ad tantam dignitatem, ut mereantur de condigno præmium ſupernaturale vitæ æternæ, quod multùm excedit præmium illud B naturale: Ergo eodem modo, eadem opera, nullâ factâ mutatione in illis, eo ipſo quod à Filio Dei naturali, & à perſona infinitè ſancta, qualis eſt Chriſtus, eliciebantur, erant meritoria de condigno præmij infiniti, & valorem meritorium infinitum ſimpliciter continebant.

119. Reſpondent Scoti Diſcipuli: quod licèt perſona Chriſti ſit infinitæ ſanctitatis, non ſequitur tamen, ejus operationes continere valorem meritorium ſimpliciter infinitum: quia (inquiunt) perſona non influit in opera meritoria immediatè ſeipsâ, ſed medio principio quo, mediante ſcilicet humanitate, & gratiâ habituali; unde cùm illa finita ſint, Chriſtus non influit in ſuas operatio- C nes valorem meritorium infinitum ſimpliciter, ſed tantùm valorem inadæquabilem à merito puræ creaturæ.

120. Sed contra primò: Vel perſona Chriſti communicat ſeipsâ immediatè aliquem valorem operi meritorio, vel non? Si primum, dat infinitum valorem. Si ſecundum, dare nequit valorem inadæquabilem à merito puræ creaturæ: Ergo vel fateri debent Scoti Diſcipuli, opera Chriſti eſſe valoris meritorij ſimpliciter infiniti, vel negare quod gaudeant valore inadæquabili à merito puræ creaturæ. Prima pars hujus diſcurſûs patet, Scotiſtæ enim ex eo inferunt perſonam Chriſti, quamvis infinitam, non influere in proprias operationes valorem meritorium, infinitum ſimpli- D citer, quia in illas non influit immediatè, ſed mediante principio quo limitato: Ergo ſi valorem aliquem ſeipsâ immediatè communicat operi meritorio, ceſſat limitationis ratio, & conſequenter dare illi poterit valorem meritorium infinitum ſimpliciter. Pro ſecunda verò parte probatur: Principium mediante quo influit perſona Chriſti valorem meritorium in proprias operationes, eſt ejuſdem rationis cum principio quo meriti puræ creaturæ, nempe gratia habitualis, & virtutes ipſam conſequentes, quæ licèt in gradu intenſiori communicatæ fuerint humanitati Chriſti, quàm omni puræ creaturæ, potuerunt tamen de potentia abſoluta, in gradu æquali, imò & majori, puræ E creaturæ communicari: Ergo ſi perſona Chriſti nullum valorem meritorium communicat propriis actibus immediatè ſeipsâ, ſed omnem tribuit mediante principio quo, nullus valor meritorius reperietur in illis, quem de potentia abſoluta adæquare nequeat meritum puræ creaturæ.

Secundò, Etſi principium quo eliciat entitatem actuum, dignitatem tamen ſeu valorem moralem à perſona deſumptum non cauſat: Ergo licèt limitatio principij quo elicientis, limitet actus Chriſti Domini, quantùm ad perfectionem phyſicam, non tamen quantùm ad dignitatem & valorem moralem ſatisfactorium & meritorium, qui ipſis competit ex dignitate & ſanctitate perſonæ: Ergo ex eo quod perſona Chriſti non influat in ſuas operationes immediatè, ſed medio principio quo finito & limitato (mediante ſcilicet humanitate & gratiâ habituali) non rectè colligitur quod illis infinitum valorem meritorium communicare nequeat.

§. III.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò: Opus quod non eſt dignum 121. infinito præmio, non poteſt infinitum valorem meritorium continere: Sed opera Chriſti B non erant digna infinito præmio: Ergo non erant valoris meritorij ſimpliciter infiniti. Major patet, nam valor operis meritorij, non eſt niſi jus quoddam ipſius operis ad præmium ſibi æquale; unde opus aliquod ideò dicitur finiti vel infiniti valoris meritorij, quia habet jus ad finitum vel infinitum præmium, ſeu quia eſt dignum finito vel infinito præmio. Minor verò probatur: Non eſt dabile infinitum præmium, ut infinita gratia, aut infinita viſio Dei: Sed Chriſti opera non erant digna niſi præmio poſſibili, aliàs Chriſtus plus meruiſſet, quàm Deus poſſit conferre, quod eſt abſurdum, & multùm derogans infinitati divinæ potentiæ: Ergo opera Chriſti non erant digna infi- C nito præmio.

Reſpondeo primò, conceſſa Majori, diſtinguendo Minorem: Opera Chriſti non erant digna 122. præmio infinito actu & categorematicè, concedo Minorem: infinito in potentia & ſyncategorematicè, nego Minorem: opera enim Chriſti erant digna quocumque præmio finito, majori & majori in infinitum, ut in prima probatione concluſionis oſtendimus: hoc verò arguit in ipſis valorem meritorium ſimpliciter infinitum, ut patet exemplo ibidem adducto de potentia Dei, quæ eſt infinita ſimpliciter, quia dato quocumque effectu, poteſt alium præſtantiorem producere, quamvis quilibet illorum ſemper ſit finitus.

Reſpondeo ſecundò, negando abſolutè Mino- 123. rem, opera enim Chriſti fuerunt digna præmio D ſimpliciter & actu infinito, nimirum unione hypoſtaticâ humanitatis ſuæ, vel alterius hominis, cum Perſona Patris, vel Spiritus Sancti, quæ unio eſt bonum quoddam infinitum. Imò juxta probabiliorem ſententiam, quam ſuprà ſecuti ſumus, *Diſp. 71 art. 3. §. 3. co-* Chriſtus ſibi meruit reunionem humanitatis ad *roll.* Verbum factam in reſurrectione, quæ etiam præmium quoddam infinitum eſt, cùm ſit veluti quædam reſtitutio unionis hypoſtaticæ, ut ibidem expoſuimus.

Dices, Si Pater carnem aſſumeret, intuitu alicu- 124. jus operis Chriſti, virtus meritoria talis operis exhauſta maneret: tunc enim meritum exhauritur, E quando ei correſpondet præmium æqualis valoris: incarnatio autem Patris, æqualis valoris & æſtimationis eſt, ac quæcumque operatio Chriſti: Ergo valor meritorius operationum Chriſti, talis conditionis non eſt, ut quocumque præmio dato, inexhauſtus perſeveret, ſubindeque non eſt ſimpliciter infinitus.

Reſpondeo in caſu quo Pater vel Spiritus San- 125. ctus carnem ſumerent, intuitu alicujus operis meritorij Chriſti, exhauriendam fore illius operis condignitatem, ob rationem aſſignatam, id tamen non obſtare infinito valori meritorio operationum Chriſti; non enim petit infinitas valoris meritorij, quod infinito præmio non exhauriatur, ſed

tantùm quod à quocumque præmio finito, quantumcumque multiplicato, nunquam exhauriri poſſit. Poteſtque id declarari & illuſtrari exemplo potentiæ generativæ Patris æterni, quæ licèt ſimpliciter & per eſſentiam infinita ſit, unius tamen Filij generatione exhauritur, quia talis Filius ſimili infinitate gaudet. Ita pariter, quod valor meritorius unius operationis Chriſti, totaliter exhauriatur per incarnationem Patris ei correſpondentem in præmium, illius infinitati non obeſt, quia incarnatio Patris eſt infinita in ratione præmij. Aliam hujus inſtantiæ ſolutionem vide ſuprà diſp. 4. art. 3. §. 2.

126. Objicies ſecundò: Infinito ſimpliciter in aliquo genere, non poteſt in eodem genere dari majus: Sed unus actus meritorius Chriſti, eſt majoris valoris meritorij, quàm alius: Ergo nullus eſt ſimpliciter infinitus in ratione valoris meritorij. Major videtur certa, Minor probatur. Actus charitatis Chriſti adæquatur cum actu humilitatis in valore perſonali, & illum excedit in valore ſumpto ex objecto: Ergo eſt major in ratione valoris meritorij.

127. Reſpondeo Majorem eſſe veram de infinitate intenſiva, ſecùs autem de extenſiva; hoc enim complexum Deus homo, eſt quid majus extenſivè, quàm Deus ſolus, non autem intenſivè, quia humanitas in deitate eminenter continetur: quia ergo valor meritorius actus charitatis, ei competens ex objecto, continetur eminenter in valore actûs humilitatis à perſona deſumpto, hinc fit quod actus charitatis Chriſti extenſivè ſolùm excedat actum humilitatis, non verò intenſivè.

128. Objicies tertiò: Quod dependet à pluribus cauſis quarum aliqua eſt finita, non eſt infinitum ſimpliciter, etſi aliæ infinitæ ſint: Sed valor meritorius operationum Chriſti dependet à pluribus cauſis finitis, nempe à gratia habituali, ab intenſione actûs, ab objecto &c. Ergo etſi perſona Verbi tales operationes eliciens infinita ſit, illarum tamen valor meritorius, non erit infinitus ſimpliciter.

129. Reſpondeo Majorem eſſe veram, quando aliquid per ſe & formaliter à cauſa finita dependet; ſecùs autem ſi ab illa dependeat materialiter tantùm & ſubjectivè, ac præſuppoſitivè: valor autem meritorius operationum Chriſti, ſumptus ex dignitate & ſanctitate perſonæ, quem nos infinitum aſſerimus, non dependet à gratia, nec ab aliis concurrentibus ad actum, niſi ſolùm antecedenter, & præſuppoſitivè, ut ſcilicet ponatur ſubſtratum recepturum infinitatem, unde non obſtante hac dependentiâ, talis valor eſt ſimpliciter infinitus.

130. Objicies quartò: Valor meritorius ſupponit bonitatem moralem in opere, & ad illam conſequitur, ut docet D. Thomas 1. 2. quæſt. 21. art. 4. Sed bonitas moralis operationum Chriſti finita & limitata erat: Ergo & valor illarum meritorius. Minor probatur: Tum quia operationes Chriſti multoties verſabantur circa objecta finita: Tum etiam, quia licèt aliquæ haberent infinitum objectum, quia tamen modus tendendi finitus & limitatus erat, non poterat infinitam bonitatem ab ipſo deſumere.

131. Reſpondeo quod licèt valor meritorius ſupponat bonitatem moralem in opere, non ſolùm tamen ad illam conſequitur, ſed etiam ad dignitatem & ſanctitatem operantis; unde quando hæc fuerit infinita, ut contingit in propoſito, valor meritorius infinitus erit, etſi bonitas moralis actionis finita & limitata ſit.

Objicies ultimò: Si quodlibet Chriſti opus ratione infinitæ dignitatis & ſanctitatis perſonæ à qua procedebat, valorem meritorium ſimpliciter infinitum habuiſſet, ſequeretur quod prima operatio meritoria Chriſti, in primo conceptionis momento elicita, fuiſſet meritoria cujuſcumque præmij, atque adeò quod Chriſtus nec per alias operationes ſuæ vitæ mortalis, nec per ſuam mortem, aliquid potuiſſet mereri: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris manifeſta videtur, nam opus continens valorem meritorium ſimpliciter infinitum, omne præmium poſſibile promeretur. 132.

Reſpondeo diſtinguendo ſequelam Majoris: ſequeretur quod prima operatio fuiſſet meritoria cujuſcumque præmij, quantùm ad ſufficientiam & valorem, concedo. Quantùm ad efficaciam & applicationem, nego. Itaque non ex defectu valoris primæ operationis quam Chriſtus in primo ſuæ conceptionis momento elicuit, non meruit omnia per illam, ſufficientiſſima enim erat illa ſola ad quodcumque præmium promerendum, etiã ſi nulla alia ſuperaddita fuiſſet; ſed ex hoc quod Chriſtus alia opera excellentiora ex objecto, vel magis ardua & difficilia, præſertim verò paſſionem & mortem ſuam, ad diverſa præmia, ſpecialiter ad ſalutem & redemptionem generis humani, ordinare & applicare voluit; unde communiter dicunt Theologi, Chriſtum per paſſionem & mortem ſuam, meritum ſuum conſummaſſe. Alia argumenta quæ contra noſtram concluſionem fieri ſolent, ſuprà agendo de valore infinito ſatisfactionis Chriſti, propoſita & ſoluta ſunt. 133.

Diſp. 4. art. 3. parag. 2. & 3.

ARTICVLVS V.

An Chriſtus ſibi meruerit gratiam habitualem, & gloriam eſſentialem animæ, vel ſaltem mereri potuerit, tametſi illas à primo inſtanti ſuæ conceptionis habuerit?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ.

SVpponimus in primis ut certum, Chriſtum à primo ſuæ conceptionis inſtanti habuiſſe gratiam habitualem, atque gloriam eſſentialem animæ, claram ſcilicet Dei viſionem, ut ſuprà de gratia habituali diſp. 12. art. 1. §. 3. de gloria verò eſſentiali diſp. 16. art. 1. oſtenſum eſt. Unde hîc examinandum reſtat, quâ ratione utramque tunc obtinuerit, an ſcilicet per proprium meritum, vel ſine illo? 134.

Supponimus etiam ut certum, quod ſi Chriſtus aſſumeret naturam humanam, gloriâ eſſentiali, & gratiâ habituali ſpoliatam, utramque mereri poſſet: nam in tali caſu poſſet Chriſtus elicere actus bonos ſupernaturales, vel cum auxilio ſupernaturali, vel ex unione naturæ humanæ ad perſonam divinam; cùmque ex alia parte nulla ex conditionibus ad meritum requiſitis deficeret, conſequens ſit, quod in tali hypotheſi Chriſtus & gratiam habitualem, & gloriam eſſentialem mereri potuerit. Unde ſolùm difficultas eſt, & controverſia inter Theologos, an poſito quod Chriſtus ab initio conceptionis, tam gratiam habitualem, quàm gloriam eſſentialem animæ habuerit, nihilominus illas potuerit promereri? 135.

Prima

136. Prima ſententia affirmat Chriſtum de facto utramque meruiſſe. Hanc docent Altiſiodorenſis, libro primo tract. 1. cap. 7. Major in 3. diſt. 18. quæſt. 2. Baſſolis, Theophilus Raynaudus, & alij, illamque probabilem cenſet Suarez hîc diſp. 40. ſect. 2.

Secunda extremè oppoſita negat id contingere potuiſſe, etiam de potentia abſoluta, ſuppoſito quod Chriſtus à primo conceptionis momento gratiam habitualem, & gloriam eſſentialem habuerit. Ita Medina hîc art. 3. qu. 5. concl. 4. Nazarius controv. unicâ p. 7. concl. 2. Cabrera diſp. 7. §. 4. concl. 2. & Joannes à S. Thoma diſp. 18. art. 1. concl. 2. Hanc etiam ſententiam inſinuat Vazquez diſp. 78. cap. 3. ubi docet quod ſi poſſibile foret ut Chriſtus mereretur ſuam beatitudinem eſſentialem, illam de facto meruiſſet.

Tertia, quæ media eſt, affirmat id de facto non contigiſſe, potuiſſe tamen contingere de potentia abſoluta, tametſi Chriſtus gratiam habitualem, & gloriam eſſentialem animæ, ab initio conceptionis habuerit. Ita Cipullus hîc art. 3. dubio 10. Epiſcopus Oxomenſis in manuſcripto de gratia Chriſti, & alij ab ipſo citati.

§. II.

Statuitur prima concluſio, & oſtenditur Chriſtum, nec gratiam habitualem, nec gloriam eſſentialem animæ, de facto meruiſſe.

DIco primò: Chriſtus non meruit gratiam habitualem, nec gloriam eſſentialem animæ.

137. Hanc concluſionem probant aliqui hoc diſcurſu: Chriſtus non meruit unionem ſuæ humanitatis cum Verbo, quandoquidem unio hypoſtatica præceſſit omne meritum, & gratuitò humanitati Chriſti conceſſa eſt: Ergo neque meruit gratiam aut gloriam. Probant conſequentiam, quia gratia & gloria neceſſariò conſequuntur ipſam unionem, ſicut proprietates eſſentiam: unde ſicut paſſiones non poſſunt cadere ſub meritum, quia conſequuntur eſſentiam, ita nec gratia habitualis, nec gloria eſſentialis animæ Chriſti.

Alij utuntur hac ratione: Gratia & gloria erant debitæ animæ Chriſti, titulo connaturalitatis, ratione unionis hypoſtaticæ: At quod eſt debitum alicui titulo connaturalitatis, non poteſt fieri iterum ei debitum per meritum: Ergo &c.

138. Verùm hæ rationes non videntur efficaces, prima enim ſupponit falſum, nempe gratiam habitualem & gloriam manare ab unione hypoſtatica tanquam illius paſſiones, hoc enim ſuprà impugnatum eſt. Secunda verò habet manifeſtã inſtantiam in gloria corporis, quæ erat debita Chriſto, titulo connaturalitatis, cùm deberet connaturaliter emanare à gloria animæ, & tamen, ut videbimus articulo ſequenti, Chriſtus illam ſibi meruit: unde habere aliquid ex merito, & connaturaliter, non ſunt tituli ſe invicem excludentes. His ergo rationibus prætermiſſis.

Diſp. 12 art. 1. parag. 3

139. Prima pars concluſionis probatur hac ratione: Chriſtus non meruit gratiam habitualem per actus ab ipſa procedentes: Sed omnis actus meritorius Chriſti à gratia habituali proceſſit: Ergo eam non meruit. Major conſtat, nam principium meriti, de lege ſaltem ordinaria, non poteſt eſſe præmium operum procedentium ab ipſo. Minor verò probatur: Oportuit ut anima Chriſti actus meritorios eliceret connaturaliter: Sed ſic elici nequeunt ſine gratia habituali: Ergo omnis actus meritorius Chriſti, à gratia habituali proceſſit. Mi-

A nor ſuprà probata fuit, Major verò conſtat: Tum quia de Chriſti actibus loqui debemus conformiter ad illorum naturam, niſi oppoſitum ſit revelatum, vel aliquod inconveniens ſequatur. Tum etiam, quia operari actus ſupernaturales modo non connaturali, eſt imperfectè operari: Chriſto autem attribuere debemus nedum perfectas operationes, ſed etiam modum operandi perfectum. *Diſp. 12 art. 1. concl. 2.*

Secunda pars concluſionis, quæ eſt de gloria 140.
eſſentiali animæ Chriſti, probatur primò ratione D. Thomæ, ad hanc formam redacta. Ut Chriſtus mereretur animæ beatitudinem, neceſſarium erat quod illâ aliquando caruiſſet: Sed carentia
B beatitudinis eſſentialis, pro nullo inſtanti fuit in anima Chriſti: Ergo non meruit eſſentialem animæ beatitudinem. Major manifeſta videtur, nam meritum non eſt niſi ejus quod nondum habetur: Ergo ut Chriſtus mereretur eſſentialem animæ beatitudinem, neceſſarium erat quod aliquando eâ caruiſſet. Minorem verò probat D. Thomas, quia carentia beatitudinis magis dignitati Chriſti præjudicat, quàm per meritum iſta accreſcat, & conſequenter majoris dignitatis eſt nunquam carere eſſentiali beatitudine, quàm per meritum illam obtinere; cùm enim (ut notavit Cajetanus) eſſentialis beatitudo intra latitudinem gratiæ contineatur, illius carentia, eſt carentia plenitudinis gratiæ, quæ magis præjudicat dignitati Chriſti, quàm talis dignitas per meritum accreſcat: Sed Chriſto concedi debet quod majoris dignitatis eſt: Ergo aſſerendum eſt, ipſum nunquam eſſentiali beatitudine animæ caruiſſe.

Secundò ſuaderi poteſt eadem pars hac ratione: 141.
Cognitio fidei, vel alia quæcumque inevidens, non potuit regulare meritum Chriſti; cùm nec cognitio fidei, nec ulla notitia obſcura, poſſit eſſe ſimul cum viſione beata, quàm Chriſtus à primo inſtanti conceptionis habuit: unde meritum Chriſti vel à viſione beata, vel à ſcientia infuſa ipſam conſequente regulatum fuit; ſubindeque utraque ſcientia, beata nimirum & infuſa, ad omne meritum Chriſti, tanquam illius regula ſuppoſita eſt: unde cùm principium meriti non cadat ſub
D merito, Chriſtus nec ſcientiam beatam, nec infuſam meruit, ſed utramque à primo conceptionis momento, titulo connaturalitatis, à Deo recepit.

§. III.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam partem concluſionis: Juxta D. Thomam infrà qu. 34. 142.
art. 3. Chriſtus in primo ſuæ conceptionis inſtanti ſanctificatus fuit per proprium actum, & propriã diſpoſitionem, qui eſt modus ſanctificationis adultorum, perfectiorque modo ſanctificationis parvulorum: Ergo juxta D. Thomam, motus liber
E charitatis præceſſit in Chriſto gratiam habitualem, nam actus diſponens ad formam, ſaltem prioritate naturæ, petit præcedere formam: At prædicto actui nihil defuit ut de facto mereretur gratiam habitualem: Ergo illam de facto meruit. Minor patet, nam actus ille fuit ſupernaturalis, proceſſit à Chriſto ut viatore, & ut ſubjecto pro illo priori grato, gratitudine perſonali: Ergo habuit conditiones omnes ad meritum neceſſarias, & conſequenter de facto meruit gratiam habitualem.

Huic argumento reſpondent aliqui ex noſtris Thomiſtis, quod licèt Chriſtus per proprios actus 143.
ſe diſpoſuerit ad gratiam habitualem, eam tamen

non meruit, quia tales actus ſolùm prioritate naturæ illam præceſſere, meritum autem debet tempore præcedere præmium. Alij verò dicunt (& hæc ſolutio coincidit cum præcedenti) Chriſtum per actum charitatis, quo in primo conceptionis momento ad gratiam habitualem ſe diſpoſuit, illam non meruiſſe, quia talis actus non fuit diſpoſitio præcedens gratiam, ſed eam duntaxat concomitans. Tertiò alij reſpondent cum Medina, ideò prædictum actum non meruiſſe gratiam habitualem, quia ut meritorius eſſet, gratiam neceſſariò ſupponebat: ſicut (inquiunt) in nobis diſpoſitio ultima ad gratiam habitualem, eam non meretur, ut in Tractatu de juſtificatione & merito docuimus.

Diſp. 2. art. 7.

144. Sed hæ ſolutiones non placent: quia ad rationem præmij non requiritur quod tempore meritum ſequatur, nam augmentum gratiæ reſpondens actibus habitu intenſioribus ut præmium, ſimul tempore exiſtit cum illis: Ergo ob defectum præcedentiæ temporis ad gratiam habitualem, non redduntur actus Chriſti quibus ad eam ſe diſpoſuit, inſufficientes ut ſint merita condigna illius. Ex quo confutata manet ſecunda ſolutio, nam diſpoſitio concomitans, licèt non antecedat formam, prioritate temporis, eam tamen præcedit prioritate naturæ: At inter meritum & præmium, non requiritur neceſſariò prioritas temporis, ſed ſufficit prioritas naturæ, ut patet in exemplo adducto: Ergo dato quod actus charitatis, quo Chriſtus ad gratiam habitualem ſe diſpoſuit, fuerit ſolùm diſpoſitio concomitans, & prioritate ſolùm naturæ eam antecedens, potuit nihilominus eam mereri de condigno.

Tertia etiam ſolutio diſplicet: Ideò namque diſpoſitio ultima ad gratiam, illam non meretur in nobis, quia pro illo priori quo diſponit ad illam, non procedit à ſubjecto grato: Sed actus diſponens ad gratiam habitualem in Chriſto, pro priori quo intelligitur habitualem gratiam antecedere, intelligitur procedens à ſubjecto grato Deo, gratitudine ſubſtantiali, à gratia unionis procedente: Ergo ex eo quod pro illo priori talis actus gratiam habitualem non ſupponat, non redditur inſufficiens ut ſit meritum condignum illius. His ergo ſolutionibus prætermiſſis.

145. Reſpondeo primò, ideò Chriſtum non meruiſſe gratiam habitualem, tametſi per proprios actus ad illam ſe diſpoſuerit, quia ut illi actus connaturaliter elicerentur ab anima Chriſti, debuerunt procedere à gratia habituali, ut à principio quo, ut probando primam partem noſtræ concluſionis dicebamus: unde licèt illis actibus nihil deſit ſufficientiæ meritoriæ reſpectu gratiæ habitualis, quia tamen principium meriti non cadit ſub merito, illam de facto non meruerunt.

146. Secundò reſponderi poteſt, Chriſtum per illos actus gratiam non meruiſſe, vel quia Deus non promiſit illis habitualem gratiam ut præmium, vel quia Chriſtus ſuos actus ad illam ut ad præmium non direxit. Chriſtus enim non direxit ſuas operationes meritorias ut ad præmium, ad id omne ad quod habebant ſufficientiam, & vim meritoriam: fuere enim ſufficientes ad Incarnationem Patris merendam, quam tamen non meruere de facto, quia Chriſtus illas ad ipſam ut ad præmium non direxit. Ideò verò Chriſtus non direxit ſuas operationes ad gratiam habitualem promerendam, quia eam modo connaturali mereri non poterat, cùm ad modum connaturalem merendi in Chriſto præſupponi debeat talis gratia, ut ſuprà oſtenſum eſt.

Diſp. 12 art. 2. parag. 1 concl. 3.

A Objicies ſecundò contra ſecundam partem concluſionis: Iſaiæ 53. de Chriſto dicitur: *Pro eo quod laboravit anima ejus, videbit & ſaturabitur:* Sed per ly *videbit*, non poteſt alia viſio, quàm beatifica, intelligi, cùm illa ſola ſatiet omnem hominis appetitum: Ergo juxta Scripturam, Chriſtus meruit viſionem beatificam, ſubindeque gloriam animæ eſſentialem. 147.

Reſpondeo teſtimonium illud non intelligi de viſione beatifica, ſed de viſione ſeminis longævi (id eſt converſionis Gentium, quæ per meritum Chriſti receperunt adoptionem filiorum) ut patet ex verbis illis immediatè præcedentibus. *Si poſuerit pro peccato animam ſuam, videbit ſemen* B *longævum, & voluntas Domini in manu ejus dirigetur.* Unde ſaturitas illa Chriſti, de qua ibi loquitur Propheta, ad fruitionem beatificam referri non debet, ſed ad multiplicationem fidelium, & Evangelij prædicationem per totum orbem, ut liquet ex verbis ſequentibus: *In ſcientia ſua juſtificabit ipſe juſtus ſervus meus multos, & iniquitates eorum ipſe portabit. Ideò diſpertiam ei plurimos, & fortium dividet ſpolia, pro eo quod tradidit in mortem animam ſuam.* Quæ verba non niſi ad converſionem Gentium, & multiplicationem fidelium, quam Chriſtus per meritum paſſionis à Patre obtinuit, referri poſſunt. 148.

Objicies tertiò: Non eſt de ratione meriti quod tempore præmium præcedat, ſed ſufficit C quod illud prioritate naturæ antecedat, ut conſtat in merito augmenti gratiæ, in vi actûs habitu præexiſtente intenſioris, quod ſimul tempore cum augmento quod meretur exiſtit: Ergo ut Chriſtus mereretur eſſentialem beatitudinem, non erat neceſſarium quod illâ pro aliquo tempore vel inſtanti careret, ſed potuit illam mereri per opera in primo conceptionis momento elicita, & ſimul in eodem inſtanti eſſe beatus, & clarè videre divinam eſſentiam, ſubindeque ratio Divi Thomæ non videtur efficax. 149.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: De ratione meriti non habentis conditiones præmio oppoſitas, & cum illo incompoſſibiles, concedo An- D tecedens. De ratione meriti has conditiones habentis, nego Antecedens, & Conſequentiam: nam meritum gloriæ eſſentialis, petit ex natura rei regulari cognitione fidei obſcurâ: fides autem & viſio ejuſdem objecti ſimul repugnant; & ideò meritum beatitudinis eſſentialis, prout ex lege communi, & attentis rerum circunſtantiis contingit, non poteſt ſimul tempore cum illa exiſtere: ſecùs accidit in merito augmenti gratiæ, quod non habet conditiones cum augmento gratiæ incompoſſibiles, ideòque non petit illud tempore præcedere, ſed ſolùm prioritate naturæ. 150.

Dices primò: D. Thomas quodlib. 9. art. 8. E docet Angelum in primo inſtanti fuiſſe beatum, & meruiſſe beatitudinem; & rationem reddit, quia licèt in his quæ ſucceſſivè fiunt, priùs ſit fieri quàm factum eſſe, in his tamen quæ fiunt ſubitò, ſimul tempore eſt fieri & factum eſſe, cum ſola prioritate naturæ: Ergo ſentit D. Thomas meritum eſſentialis beatitudinis non habere conditiones illi oppoſitas, aut cum illa incompatibiles, quoad ſimultatem temporis, ſed ſolùm quoad ſimultatem naturæ. 151.

Reſpondeo cum Bergomenſi in tabula aurea dubio 154. & cum Ferrarienſi 3. contra Gent. cap. 110. D. Thomam loco citato non fuiſſe locutum ex propria, ſed ex aliorum ſententia. Quod ut fiat manifeſtum, Advertendum eſt, S. Doctorem 152.

ibi inquirere, utrum Angeli ſuam beatitudinem meruerint? Circa quod tres refert ſententias Primam, aſſerentem Angelum in primo ſuæ creationis inſtanti fuiſſe beatum. Secundam, docentem fuiſſe omnes Angelos in gratia creatos, & perſeverantes in illa, beatitudinem meruiſſe, & hanc ſequitur D. Thomas. Tertiam, affirmantem fuiſſe Angelos in puris naturalibus conditos, & converſis ad Verbum, ſimul collatam fuiſſe beatitudinem & gratiam: pro cujus ſententiæ defenſione refert tres modos dicendi, & ſolùm approbat tertium, quem in objectione adduximus, non quidem ex propria ſententia (elegerat enim ſecundam) ſed tertiâ ſententiâ ſuppoſitâ, quam ipſe non ſequebatur.

153. Dices ſecundò: D. Thomas ex eodem principio (nimirum quod meritum & præmium non poſſunt ſimul in eodem inſtanti exiſtere) infert Chriſtum non ſolùm meruiſſe gloriam eſſentialem animæ, ſed nec etiam gratiam, nec ſcientiam: Sed meritum gratiæ, licèt petat regulari per fidem, non inde tamen habet conditiones cum gratia incompatibiles, fides enim cum illa poteſt componi: Ergo incompatibilitas de qua loquitur D. Thomas, naſcitur ex ratione meriti in communi, ut cum præmio comparati.

154. Reſpondeo, conceſsâ Majori, negando Minorem: nam gratia de qua loquitur D. Thomas, eſt gratia conſummata, & in ſtatu perfecto, qualiter fuit Chriſto infuſa in primo inſtanti conceptionis: gratia autem conſummata nequit cum fide componi. Item ſcientia de qua loquitur, eſt ſcientia beata, vel ſcientia infuſa, quarum utraque pugnat cum fide, & cum ipſa incompoſſibilis eſt.

§. IV.

Alia difficultas reſolvitur.

DIco ſecundò: Potuit Chriſtus, de potentia abſoluta, gratiam habitualem, & beatitudinem animæ, habitas ab initio conceptionis de condigno mereri.

155. Probatur breviter: Potuit Chriſtus de potentia abſoluta, gratiam habitualem, beatitudinem eſſentialem, non habitam ab initio conceptionis mereri, ut fatentur omnes Theologi: Sed coexiſtentia durationis non repugnat eſſentialiter inter meritum & præmium, ut conſtat in augmento gratiæ dato in præmium actuum intenſiorum habitu, quod ſimul tempore cum præmio exiſtit: Ergo Chriſtus potuit, de abſoluta potentia, mereri de condigno gratiam habitualem, & beatitudinem animæ, tametſi illas ab initio conceptionis habuerit. Hæc concluſio magis patebit ex ſolutione argumentorum, ex illa enim conſtabit, id nullam implicare contradictionem, ſubindeque non eſſe denegandum divinæ omnipotentiæ.

156. Arguunt ergo Adverſarij contra iſtam concluſionem multipliciter. In primis enim contra illam ſic inſurgunt. Implicat ſubjectum aliquod eſſe in termino, & ad terminum moveri: Sed anima Chriſti Domini conſtituitur per beatitudinem eſſentialem in termino, & per meritum moveretur ad illam: Ergo implicat eſſe in primo inſtanti beatam, & mereri propriam beatitudinem.

157. Secundò, Non ſtat moveri per meritum ad beatitudinem, niſi mediante actu ſpei de præmio obtinendo per meritum: Sed implicat ſpem beatitudinis, ſimul in eodem inſtanti cum ejus fruitione exiſtere: Ergo implicat Chriſtum à primo conceptionis inſtanti eſſe beatum, & in eodem inſtanti mereri beatitudinem.

158. Tertiò, Beatitudo cum unione hypoſtatica per modum paſſionis convertitur: Ergo implicat Chriſtum mereri beatitudinem, niſi etiam unionem hypoſtaticam mereatur: Sed iſtam mereri non potuit, etiam de abſoluta potentia, ut diſp. 7. art. 2. oſtenſum eſt: Ergo nec illam potuit mereri, etiam de potentia Dei extraordinaria.

159. Quartò, Non poteſt dari dilectio in Chriſto, coexiſtens cum viſione beatifica, niſi reguletur per ipſam, vel per cognitionem illam ſupponentem: Sed implicat actum regulatum viſione beatificâ, vel notitiâ illam ſupponente, eſſe meritorium beatitudinis: Ergo implicat Chriſtum eſſe beatum à primo inſtanti conceptionis, & mereri beatitudinem. Minor patet, Major autem in qua eſt difficultas, ſic oſtenditur. Omnis actus voluntatis petit pro regula aliquem actum intellectûs: Sed dilectio Dei ſimul exiſtens cum viſione beata, regulari nequit cognitione obſcurâ fidei, cùm implicet exiſtere ſimul cognitionem claram Dei, & cognitionem obſcuram: Ergo non poteſt dari actus dilectionis in Chriſto, coexiſtens cum viſione beata, niſi vel viſione beatâ, vel notitiâ ſcientiæ infuſæ illam ſupponente reguletur. Conſequentia patet, tres enim ſolùm poſſunt dari cognitiones Dei ut authoris ſupernaturalis, nimirum cognitio obſcura fidei, viſio beata, & notitia ſcientiæ infuſæ: unde ſi actus dilectionis à Chriſto in primo conceptionis momento elicitus, regulari nequeat cognitione fidei obſcurâ, viſione beatificâ, vel notitiâ ſcientiæ infuſæ, neceſſariò regulari debet.

160. Demum, Principium meriti non poteſt cadere ſub merito: Sed gratia habitualis fuit in Chriſto principium meriti: Ergo non potuit cadere ſub merito.

161. Hæc tamen, licèt aliquid difficultatis præ ſe ferant, evidenter tamen non oſtendunt implicare contradictionem, quod Chriſtus beatitudinem animæ, quam ab initio conceptionis habuit, de condigno promeruerit. Unde ad primum reſpondeo, Majorem eſſe veram de motu ſucceſſivo, falſam autem de motu ſeu mutatione inſtantanea: meritum autem non in motu ſucceſſivo, ſed in inſtantanea actione conſiſtit, & ideò nulla eſt implicantia quod ſimul cum motu per meritum exiſtat beatitudo, quæ eſt præmium & terminus meriti, ut liquet in merito augmenti gratiæ, quod ſimul cum illo exiſtit.

162. Ad ſecundum dicendum quod licèt de lege ordinaria Dei non ſtet meritum beatitudinis, abſque ſpe illam conſequendi, oſtendi tamen non poteſt id eſſe impoſſibile de potentia abſoluta: ſicut de lege ordinaria, non ſtat meritum beatitudinis eſſentialis, ſine actu fidei, & tamen de potentia abſoluta, poteſt dari ſine illo; & meritum beatitudinis corporis, ſine actu ſpei non invenitur, loquendo de lege ordinaria, & tamen in Chriſto ſine tali actu datur.

163. Ad tertium, dato Antecedente (quod plures ex Thomiſtis negant, exiſtimantes gratiam habitualem, & beatitudinem animæ Chriſti, non dimanare phyſicè ad modum paſſionis à gratia unionis) nego Conſequentiam: eſto enim ita eſſet quod beatitudo animæ Chriſti à gratia unionis phyſicè dimanaret, ut proprietas ab eſſentia, non ideò tamen implicaret Chriſtum mereri viſionem beati-

ficam, absque eo quod unionem hypostaticam A
mereretur: nam licèt connaturaliter essentia &
proprietates fiant ex vi ejusdem actionis, & ex
vi ejusdem decreti, possunt tamen, de potentia
absoluta, distinctas actiones & diversa decreta
terminare: Ergo quamvis beatitudo consequere-
tur gratiam substantialem unionis, ut vera & pro-
pria ejus passio, & repugnet gratiam unionis ca-
dere sub merito Christi, posset Christus de poten-
tia absoluta mereri essentialem beatitudinem: glo-
ria enim corporis non minùs ad gloriam animæ
sequitur, quàm hæc ad gratiam unionis, & tamen
de facto Christus meruit beatitudinem corporis,
& non meruit beatitudinem animæ.

164. Ad quartum respondeo, negando Majorem, ad
cujus probationem dico, actū dilectionis in Chri-
sto, coexistentem visioni beatæ, regulari scientiâ B
infusâ: licèt autem talis scientia sit ex natura rei
posterior visione beatâ, & dependens ab illa, hæc
tamen dependentia essentialis non est, & per con-
sequens non implicat priùs naturâ talem scien-
tiam Christo infundi, quàm lumen gloriæ, & vi-
sionem beatificam; subindeque notitiâ scientiæ
infusæ, sic de potentia absoluta ad visionem præ-
existente, potest regulari actus dilectionis in Chri-
sto; qui cùm in tali casu, etsi visioni coexisteret,
ab illa nec immediatè nec mediatè dependeret,
165. meritum illius esse posset.

Dices, Notitia Dei habita per scientiam infu-
sam, antevertens visionem beatam, & indepen-
dens ab illa, necessariò esset obscura: Sed implicat C
obscura cognitio visioni beatificæ coexistens:
Ergo implicat notitia regulans dilectionem in
Christo, coexistentem visioni beatificæ, quæ ab
illa sit independens. Minor patet, Major verò
suadetur. Scientia per se infusa subalternatur vi-
sioni beatificæ: Atqui actus scientiæ subalterna-
tæ, non potest esse evidens, sed necessariò est
obscurus, nisi subordinetur scientiæ subalternan-
ti, ut communiter Philosophi docent: Ergo co-
gnitio scientiæ infusæ, non subordinata visioni
beatificæ, sed independens ab illa, evidens esse
non potest, sed necessariò est obscura, subinde-
166. que cum visione beata incompossibilis. D

Respondeo negando Majorem, ad cujus proba-
tionem, nego etiam Majorem: ideò enim Theo-
logia nostra scientiæ beatorum subalternatur, quia
habet Deum pro objecto primario, sicut scien-
tia beata; & conclusiones, nempe attributa divi-
na erga quæ versatur, primariò deducit ex divina
essentia, ut cognita clarè in seipsa, vel ut cogni-
ta obscurè per fidem: scientia autem per se infu-
sa, non habet pro objecto primario Deum, sed
ens creatum, ut in se & ratione sui supernaturali-
ter cognoscibile, per speciem propriam illum in
se repræsentantem: nec Dei proprietates demon-
strat, nec conclusiones ex principiis cognitis per
visionem beatificam deducit; unde non subalter- E
natur scientiæ beatæ, subindeque præcedenter ad
167. illam, claritatem & evidentiam habere potest.

Ad ultimum dicendum quod licèt de facto gra-
tia habitualis fuerit in Christo principium meriti,
& necessaria ad merendum connaturali modo; de
potentia tamen absoluta actus meritorij potue-
runt procedere in Christo, à sola gratia unionis,
& auxilio actuali supernaturalis ordinis, ut suprà
disp. 12. art. 2. §. 2. conclusione 3. ostensum est.

ARTICVLVS VI.

*An Christus gloriam sui corporis, suique no-
minis exaltationem sibi meruerit?*

§. I.

*Error Calvini refertur, & variis Scripturæ testi-
moniis, nec non ratione D. Thomæ refellitur.*

CAlvinus lib. 2. instit. cap. 17. §. 6. affirmavit 168.
Christum Dominum, nihil sibi meruisse, nec
gloriam corporis, nec nominis exaltationem, sed
omnia merita sua ad nos ordinasse, omneque
præmium illis correspondens, nobis contulisse,
ut sic magis eximium quo homines prosequeba-
tur amorem ostenderet; reprehenditque Lom-
bardum & Scholasticos, eosque curiositatis & te-
meritatis arguit, quòd oppositum doceant, &
Christum non solùm nobis, sed etiam sibi me-
ruisse pronuntient. Verùm hæc doctrina Calvini,
non solùm temeraria, sed etiam prorsus erronea
est, & Scripturæ ac SS. Patribus apertè repugnat,
unde ut confutetur, & Catholica veritas stabi-
liatur,

Dico breviter: Christus gloriam sui corporis,
suique nominis exaltationem, sibi promeruit.

Probatur primò conclusio variis Scripturæ te- 169.
stimoniis, quæ illam apertè demonstrant: dici-
tur enim Lucæ 24. *Nonne oportuit Christum pati,
& ita intrare in gloriam suam?* corporis scilicet,
nam gloriam animæ à primo conceptionis mo-
mento possidebat. Ad Hebræos 2. *Videmus Je-
sum, propter passionem mortis, gloriâ & honore
coronatum.* Ad Ephes. 4. *Quod autem ascendit,
quid est nisi quia descendit in inferiores partes
terræ?* Ubi ascensus in cœlum, descensui per hu-
militatem tribuitur. Item idem Apostolus ad Phi-
lip. 2. de Christo loquens sic ait: *Humiliavit se-
metipsum factus obediens usque ad mortem, mor-
tem autem crucis, propter quod & Deus exalta-
vit illum, & donavit illi nomen quod est super
omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flec-
tatur &c.* Quibus verbis Apostolus (ut ibidem
observat S. Thomas) commendat præmium hu-
militatis Christi, per quam meruit sibi exaltatio-
nem, quantùm ad tria: nimirum quantùm ad
gloriam resurrectionis, ut denotatur per illa ver-
ba, *Propter quod & Deus exaltavit illum.* Quoad
manifestationem suæ divinitatis, ut designant ver-
ba sequentia, *Et donavit illi nomen quod est su-
per omne nomen.* Et quoad reverentiam totius
creaturæ, ut denotant illa alia verba: *Ut in nomi-
ne Jesu omne genu flectatur, cœlestium, terre-
strium, & infernorum.*

Nec admittenda est evasio Calvini, qui ad præ-
dicta testimonia respondet, quod in illis solùm si-
gnificatur simplex assecutio gloriæ corporis post
mortem & passionem Christi, non autem causa
meritoria. Quis enim non videat quod illa parti-
cula *propter*, quâ utitur Apostolus, causalitatem
veram denotat, quæ non potest esse alia quàm
meritoria?

Id magis constabit ex percelebri Prophetæ Re- 170.
gij testimonio, qui Psalmo 109. exaltationem
Christi in resurrectione & ascensione, & glorio-
sissimum ejus triumphum, ascribendum esse tan-
quam præcipuæ causæ meritoriæ, ipsius humili-
tati, laboribus, gravissimisque acerbissimæ pas-
sionis doloribus, his verbis declarat: *De torrente*

in via bibet, propterea exaltabit caput. Torrentem appellat cursum rerum humanarum: quomodo enim torrens magno impetu & sonitu fluit, & turbidus ac turbatus incedit; & paulò post cessat, & ne vestigium quidem sui relinquit: sic sunt res humanæ, tempore hujus mortalitatis; transeunt enim omnia, & ut plurimum turbida & turbata: audiuntur sæpe maxima prælia, & turbationes gentium & populorum, ut tempore Alexandri magni, Cæsaris, Gustavi, Suetiorum Regis, & similium: sed paulò post finem accipiunt, tum ipsi, tum posteri eorum, & vix inveniuntur vestigia potentiæ ipsorum. Ad hunc torrentem descendit Filius Dei per Incarnationem suam, & *in via*, id est, in spatio vitæ suæ mortalis & transeuntis, bibit aquam turbidam hujus torrentis, tulit ærumnas nostræ mortalitatis; imò etiam in profundum torrentis descendit per passionem, juxta illud Psalm. 68. *Intraverunt aquæ usque ad animam meam, infixus sum in limo profundi, & non est substantia.* Merito igitur hujus tantæ humiliationis, sponte susceptæ pro gloria Patris, & salute generis humani, & gravissimorũ dolorum quos pertulit, pertranseundo torrentem mortalitatis nostræ, exaltavit postea caput in resurrectione & ascensione sua, triumphans de hostibus in æternum, sedensque ad dexteram Patris, & constitutus judex vivorum & mortuorum. Unde Tertullianus lib. de corona militis: *Christus favos post fella gustavit, nec ante Rex gloriæ in cœlestibus salutatus, quàm Rex Judæorum proscriptus in cruce.* Et Augustinus Tract. 104. in Joan. *Humilitas claritatis est meritum, claritas humilitatis est præmium.* Quam claritatem Christus à Patre petebat Joan. 17. his verbis: *Ego te clarificavi super terram, opus consummavi quod dedisti mihi ut faciam, & nunc clarifica me tu Pater.* Hinc etiam D. Bernardus serm. 3. de Ascensione Domini infert, Deum, licèt naturâ suâ perfectissimus sit, & nihil ipsi ad augmentum accedere possit, nec ad decrementum decedere, modum tamen per Incarnationem inveniſſe, quo proficeret. *Christus* (inquit) *cùm per naturam divinitatis non haberet quò crescceret, ascenderet, vel proficeret; per descensum quomodo crescceret invenit, veniens incarnari, pati, mori, ne moreremur in æternum: propter quod Deus exaltavit illum.*

Probatur secundò conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 3. Habere aliquid per meritum, dignius & perfectius est, quàm illud habere sine merito, si cætera sint paria; hoc est si majoris dignitatis detrimentum non sequatur: Sed potuit Christus habere ex meritis gloriam sui corporis, & sui nominis exaltationem; nec sequitur ex hoc detrimentum majoris alicujus dignitatis: Ergo utramque Christus meruit.

171. Confirmatur: Actibus Christi Domini nulla ex conditionibus ad meritum requisitis defuit in ordine ad gloriam corporis, & aliàs illa non se tenuit ex parte principij meriti, sicut unio hypostatica, & gratia habitualis: Illam etiam ab initio conceptionis non habuit, sicut gloriam & beatitudinem animæ; sed eâ caruit toto tempore vitæ mortalis, ut locus redemptioni hominum, per passionem & mortem daretur: Ergo licèt Christus unionem hypostaticam, gratiam habitualem, & gloriam animæ non meruerit, gloriam tamen corporis, morte & passione suâ sibi promeruit. Idemque de nominis sui exaltatione dicendum est. Unde Apocal. 5. dicitur: *Dignus est agnus qui occisus est, accipere virtutem & divinitatem, sapientiam, & fortitudinem, & honorem, & gloriam, & benedictionem.* Quæ omnia pertinent ad nominis exaltationem, atque gloriam corporis ipsius Christi, & resurrectionis ejus, in qua divinitatem accepisse dicitur, quia in ea facta fuit reunio totius humanitatis cum Verbo, & veluti quædam restitutio unionis hypostaticæ, ut alibi declaravimus. Notandæ verò sunt particulæ illæ *dignus, & qui occisus est*, quæ denotant mortem & passionem Christi fuisse causam meritoriam suæ resurrectionis & exaltationis. Unde perinde est dicere, *Dignus est qui occisus est*, ac dicere, *Dignus est, quia occisus est*; unde paulò ante propter eandem rationem dicitur: *Dignus es Domine accipere librum, & aperire signacula ejus*, QUONIAM OCCISUS ES. *Disp. 7. art. 3. parag. 3. corol. ultimo.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò cum Calvino: In sacris litteris non assignatur alia causa adventûs Christi, quàm nostra salus & redemptio, ut suprà disp. 5. variis Scripturæ testimoniis declaravimus: At si Christus sibi meruisset gloriam corporis, & exaltationem sui nominis, sola causa adventûs ejus in mundum, non fuisset nostra salus & redemptio, sed etiam proprium commodum & utilitas, nimirum gloria sui corporis, & exaltatio sui nominis: unde magis pro se incarnatus & mortuus esset, quàm pro hominibus, ut olim contra Arrianos arguebat Cyrillus lib. 3. thesauri cap. 2. ubi sic ait: *Si verò ut ipsi dicunt, exaltatus post Incarnationem est Filius Dei, & factus sublimis, quod antea non habebat, pro se magis incarnatus esset, quàm pro hominibus, sibi enim magis secundùm vos profuit, quàm hominibus: ita non pro nostra salute magis, quàm ut ipse exaltaretur, nomenque maximum assequeretur, homo factus esset.* Addit Calvinus, quod si Christus aliquid sibi meruisset, dilectio ejus erga homines frigesceret; nam quærens ex suo merito propriam utilitatem, non ita diligit illum cui aliquod donum meretur, ac si nihil utilitatis sibi ex tali motivo quæreret. 172.

Respondeo quod licèt finis primò & principaliter intentus per adventum Christi, fuerit salus nostra & redemptio, hoc tamen non obstat quin Christus secundariò & minùs principaliter potuerit intendere gloriam sui corporis, suique nominis exaltationem, & ad illam obtinendam merita sua secundariò ordinare. Exemplum habemus in Angelis, quibus Christus illuminationes & gaudia quædam accidentalia promeruit, sicut hominibus gratiam & gloriam essentialem; cum hac tamen differentia, quod *humanitas Christi* (ut ait S. Thomas quæst. 29. de verit. art. 4. ad 5.) *ordinatur ad influentiam quam facit in homines, ut ad finem intentum: influxus autem in Angelos, non est ut finis Incarnationis, sed tanquam Incarnationem consequens.* Ita similiter dicimus, quod licèt Christus morte & passione suâ meruerit sibi gloriam corporis, & nominis sui exaltationem; hoc tamen non fuit de primaria ejus intentione, præcipua enim passionis suæ causa fuit nostra redemptio. Unde quemadmodum Christus pro Angelis non dicitur incarnatus vel mortuus, ita nec propter se venisse & mortuum esse affirmari potest, nam iste modus loquendi denotat primum & præcipuum mortis, adventûs, & passionis Christi finem ac motivum. 173.

174. Neque urget contra hanc reſponſionem diſcurſus Cyrilli in objectione adductus : argumentatur enim ille contra Arrianos, qui ponebant Chriſtum non eſſe verum Deum, ſed purum hominem & per gratiam atque propria merita, ſibi acquiſiviſſe tantam dignitatem, ut eſſet ſupra omnes alias creaturas, haberetque quendam conjunctionis modum ad ipſam divinitatem. Contra quem errorem efficax erat Cyrilli argumentum : nam homo ille Chriſtus ab illis hæreticis confictus, certè veniſſet per ſe primò in mundum, ad acquirendum illud tantæ tamque excellentis dignitatis faſtigium, ſubindeque pro ſe magis incarnatus eſſet, quàm pro hominibus.

175. Ex his patet charitatem Chriſti erga homines non refrigeſcere (ut ineptè objicit Calvinus) ſed potiùs mirum in modum reſplendere, ex eo quod gloriam ſui corporis ſibi meruerit : cùm enim gloria corporis eſſet ipſi connaturaliter debita, & ex unione hypoſtatica, ac gloria animæ, naturali quadam ſequelâ profluere & dimanare debuiſſet; voluit tamen Chriſtus, ob ſummum quo homines proſequebatur amorem, continuo miraculo, ſuique concurſûs ſuſpenſione, redundantiam & effluxum gloriæ ex anima in corpus impedire, ut locus redemptioni hominum per paſſionem & mortem daretur, ſuoque nos inſtrueret & informaret exemplo, non niſi per multas tribulationes, poſſe nos intrare in regnum cœlorum.

176. Objicies ſecundò: Chriſtus non meruit gloriam eſſentialem animæ: Ergo nec gloriam corporis. Probatur Conſequentia, nam cùm duo per modum eſſentiæ & proprietatis ſe habent, unum non poteſt obtineri per meritum, ſine altero : Sed gloria corporis ſequitur ad gloriam animæ, per modum propriæ paſſionis : Ergo ſi Chriſtus gloriam animæ non meruit, nec gloriam ſui corporis potuit promereri.

177. Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam, & ad illius probationem, diſtinguo Majorem : cùm duo per modum eſſentiæ & proprietatis ſe habent, unum non poteſt obtineri per meritum ſine altero : ſi ſimul utrumque fiat, concedo Majorem. Si eſſentia habita ſupponatur ſine ſua propria paſſione, nego Majorem, & datâ Minori, nego Conſequentiam. Nam gloria animæ ſupponitur ab initio conceptionis poſſeſſa à Chriſto ſine gloria corporis, ut daretur locus redemptioni hominum per paſſionem & mortem; & ideò quamvis gloria corporis ſequatur ad gloriam animæ tanquam propria paſſio (quod à pluribus negatur) potuit Chriſtus gloriam corporis quâ non fruebatur mereri, abſque eo quod gloriam eſſentialem animæ mereretur.

178. Objicies tertiò : Gloria corporis erat debita Chriſto titulo connaturalitatis, non ſolùm ratione gloriæ animæ, ſed etiam ratione unionis hypoſtaticæ : At quod eſt debitum alicui titulo connaturalitatis, non poteſt fieri iterum ei debitum titulo juſtitiæ, nec conſequenter per meritum: Ergo Chriſtus gloriam ſui corporis promereri non potuit.

179. Reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem : non enim eſt inconveniens ut illud quod Chriſto aliàs debebatur titulo connaturalitatis, ſi illud non habuit à principio, poſtea etiam per meritum proprium acquirat; nec enim duo illi tituli ſunt incompoſſibiles, vel ſe invicem excludentes; ut patet in humanis, nam filius Regis præclaris geſtis, dignis coronâ & imperio, mereri poteſt regnum, aliàs ſibi hæreditario jure debitum. Idem dicendum de Chriſto, nam Pſalm. 2. Pater æternus ei dicit : *Poſtula à me, & dabo tibi Gentes hæreditatem tuam* &c. ubi id quod hæreditario jure Chriſto debebatur, titulo orationis & deprecationis confertur.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

180. EX dictis inferes primò contra Scotum: Chriſtum verè, & propriè, ac directè meruiſſe gloriam ſui corporis, & non tantùm ablationem impedimenti, quo gloria animæ detinebatur, & prohibebatur ne redundaret in corpus.

Patet hoc corollarium : Primò quia de facto nullum fuit impedimentum extrinſecum detinens gloriam animæ, ne tranſiret ad corpus, ſed ſolùm detinebatur per ſubtractionem concurſûs divini: Ergo non meruit remotionem impedimenti.

Secundò, Dato adfuiſſe poſitivum impedimentum, non ſequitur Chriſtum illud directè & per ſe primò meruiſſe: Ergo ruit ſententia Scoti. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Id aliquis directè meretur, quod primò cadit in merentis & præmiantis intentionem: Sed eſto adfuiſſet poſitivum impedimentum, intentio tamen Chriſti merentis, & Dei præmiantis, per ſe primò tendebat ad gloriam corporis: Ergo adhuc tali impedimento admiſſo, non ſequitur Chriſtum gloriam ſui corporis directè & per ſe primò non meruiſſe.

Tertiò, Verba Scripturæ attribuentia Chriſto meritum gloriæ ſui corporis, ſunt in proprietate accipienda : Sed mereri ſolùm impedimenti remotionem, non eſt cum proprietate gloriam corporis promereri, cùm removens prohibens, dicatur ſolùm per accidens & impropriè cauſa effectûs : verbi gratiâ tollens impedimentum quo lapis detinetur ne deſcendat in centrum, non dicitur propriè motum lapidis cauſare : Ergo Chriſtus verè & propriè ac directè meruit gloriam ſui corporis, & non ſolùm ablationem impedimenti quo gloria animæ detinebatur, & prohibebatur ne redundaret & reſiliret in corpus.

181. Inferes ſecundò : Chriſtum obtinuiſſe ſuis meritis judiciariam poteſtatem, regiam, ac ſacerdotalem dignitatem, & ſupremum omnium rerum dominium, non tamen dignitatem capitis Eccleſiæ.

Probatur breviter hoc corollarium, quantùm ad tres primas partes : Nam ex triplici tantùm capite potuit provenire quod Chriſtus prædictas dignitates non mereretur, vel quia ſunt debitæ connaturaliter, vel quia in primo inſtanti fuerunt illi collatæ, vel quia non pertinet ad dignitatem Chriſti habere illas ex merito : Sed nullum horum dici poteſt: Ergo Chriſtus prædictas dignitates meruit. Minor quoad primam partem patet ex ſuprà dictis, nam optimè ſtat aliquid eſſe debitum connaturaliter Chriſto, & tamen cadere ſub merito, ut patet de gloria corporis. Quoad ſecundam etiam conſtat ex fundamentis articulo præcedenti ſtatutis, nam ut ibidem oſtendimus, aliquid poteſt ſimul eſſe cum præmio in eodem inſtanti reali, cum ſola præcedentia naturæ, ut liquet in merito augmenti habitûs charitatis per actus ferventiores. Quoad tertiam pariter videtur manifeſta, quia ad maximam Chriſti perfectionem pertinet, non ſolùm prædictas dignitates habere connaturaliter ex vi unionis hypoſtaticæ, ſed etiam eas proprio merito acquirere: ſicut gloriam corporis, non ſolùm titulo connatu-

talitatis, sed etiam titulo meriti & justitiæ obtinuit.

Quarta verò pars, quæ asserit Christum dignitatem capitis Ecclesiæ non habuisse per meritum, docetur à Cipullo hîc dubio 11. versùs finem, potestque breviter suaderi, tum ex eo quod dignitas capitis competit Christo ratione gratiæ habitualis, ut suprà docuimus: Sed Christus gratiam habitualem non meruit, ut ostendimus articulo præcedenti: Ergo nec dignitatem capitis. Tum etiam, quia omnis actus meritorius Christi, processit ab illo ut capite morali: Sed quod ex parte principij merita Christi præcessit, sub illius merito non cadit: Ergo Christus dignitatem capitis non meruit.

Disp. 14. art. 5.

ARTICVLVS VII.

An Christus omnes effectus prædestinationis nobis meruerit?

182. CErtum est, Christum non sibi tantùm sed etiam nobis meruisse: ut enim discurrit D. Thomas hîc art. 4. in Christo fuit gratia non solùm ut in homine singulari, sed etiam ut in capite totius Ecclesiæ, unde sicut in corpore naturali caput sentit sibi & omnibus membris, ita in corpore mystico Ecclesiæ, Christus non solùm sibi, sed etiam aliis meruit. Solùm ergo difficultas est, an meritum Christi respectu nostri, ita sit perfectum & universale, quod ad omnes nostræ prædestinationis effectus se extendat? Pro resolutione tsi

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur: Christus meruit nobis omnes prædestinationis effectus: hoc est gloriam, gratiam, auxilia supernaturalia, dispositiones proximas & remotas ad gratiam, imò & bona temporalia, quatenus ordinantur ad supernaturalia.

183. Probatur primò ex Scriptura: Ait enim Apostolus ad Ephes. 1. *Benedictus Deus & Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos omni benedictione spirituali, in cœlestibus, in Christo.* Ubi, ut notat D. Thomas, cum Ambrosio & aliis SS. Patribus, particula *in* ponitur pro particula *per*, quæ denotat causam efficientem moralem, sicut quando idem Apostolus in eodem capite ait: *Gratificavit nos in dilecto Filio suo*, idem sonat ac si diceretur: *Per dilectum Filium suum.* Et cum subdit: *In quo habemus redemptionem*, idem significat ac *Per quem habemus redemptionem.* Unde sensus verborum Pauli est, Deum per Christum, seu per Christi meritum, omnem spiritualem benedictionem nobis contulisse: Sed omnis effectus nostræ prædestinationis, omneque bonum supernaturale quod nobis confertur, est spiritualis benedictio: Ergo Christus omnes effectus nostræ prædestinationis, & omnia bona & dona supernaturalia, nobis meruit.

184. Confirmatur ex illo Joan. 1. *De plenitudine ejus nos omnes accepimus, & gratiam pro gratia.* Quo in loco, ut observat Chrysostomus ibidem homil. 13. & Augustinus Tract. 3. in Joan. denotatur omnia bona supernaturalia esse in nobis per Christum. Et sanè id colligitur ex illis verbis: *gratiam pro gratia*, nam secundùm phrasim Hebraïcam significant omnem gratiam, à prima usque ad ultimam, esse per Christum, ut patet ex illo

A Job 2. *Pellem pro pelle dabit homo pro anima sua*, id est, omnem pellem: ac si diceretur, à primo bono usque ad ultimum, & à minimo usque ad maximum & pretiosissimum, permittet homo se spoliari, ut vitam tueri possit.

Probatur secundò conclusio: Christus nobis meruit quidquid Adamus demeruit, aliàs non superabundaret gratia Christi Salvatoris, ubi abundavit delictum: Sed Adamus nobis demeruit carentiam omnium effectuum prædestinationis, omniumque bonorum & donorum supernaturalium: Ergo Christus illa omnia nobis promeruit. 185.

Probatur tertiò: Christus nihil influit in homines, nisi quod illis meruit: Sed omnes effectus 186.
B prædestinationis, & omnia dona supernaturalia quæ sunt in hominibus, sunt ex ipsius Christi influxu: Ergo nobis per ejus merita conferuntur. Major patet, nam Christi efficientia in homines, non plus se extendit, quàm ejus meritum; imò per suum meritum habet quod in homines influat. Minor verò, præterquam quod ex testimoniis Scripturæ suprà adductis apertè colligitur, hac ratione suadetur. Gratia fuit in Christo, sicut in universali principio in genere habentium gratiam; Christus enim, propter immediatam unionem suæ humanitatis ad Verbum, debebat habere ipsam gratiam in perfectissimo gradu, & quia erat redemptor & sanctificator hominum, opor-
C tebat quod haberet gratiam in alios redundantem, quod est habere illam per modum principij in genere habentium gratiam: Sed virtus primi principij alicujus generis, universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis, ut patet in Sole, cujus virtus ad omnes rerum inferiorum generationes se extendit, quia est causa universalis generationis: Ergo omnes effectus prædestinationis, & omnia bona supernaturalia, quæ sunt in nobis, ex Christi influxu procedunt. Unde præclarè Bernardus serm. 13. in Cantica: *Quidquid sapientiæ, quidquid virtutis habere confidis, Dei virtuti, Dei sapientiæ deputa Christo.* Et antè initio sermonis dixerat: *Origo fontium & fluminum*
D *mare est, virtutum & scientiarum Dominus Jesus Christus.*

Confirmatur: Christus, quoad influxum supernaturalem quem in nos habet, comparatur capiti, & viti: unde Tridentinum sess. 6. cap. 16. ait: *Christus Jesus tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influit &c.* Sed palmes nihil habet nisi dependenter à vite, & membra corporis humani, in omnibus suis motibus & operationibus vitalibus, à directione & influxu capitis dependent: Ergo pariter nihil boni supernaturalis est in nobis, nisi dependenter à Christo, & ex ejus influxu. 187.

Denique suaderi potest conclusio hac ratione: 188.
E Attribuendum est Christo quidquid excellentiæ & dignitatis est, nisi vel in se repugnet, vel oppositum revelatum sit: Sed Christum suo merito omnes prædestinationis effectus efficienter moraliter seu meritoriè in nobis causare, excellentiæ est & dignitatis, & in se non repugnat, nec oppositum revelatum est: Ergo asserendum est Christum omnes prædestinationis effectus nobis meruisse. Unde Ecclesia in collectis, sive petat gratiam, sive auxilia supernaturalia, sive bona temporalia, ut ad salutem æternam conducunt, concludit semper, *Per Dominum nostrum Jesum Christum*, ut significet, hæc omnia nobis ex meritis Christi donari.

189. Confirmatur: Christi meritum, utpote infinitum, potuit ad omnes nostræ prædestinationis effectus, omniaque bona & dona supernaturalia se extendere; & cùm Christus sit redemptor & sanctificator hominum, congruum fuit ut ad omnia quæ pertinent ad ordinem redemptionis & nostræ prædestinationis, merita sua dirigeret & ordinaret: Ergo nullâ ratione videtur negandum, Christum omnia dona supernaturalia, omnesque prædestinationis effectus, nobis meruisse.

§. II.

Solvuntur objectiones.

190. OBjicies primò: Si Christus meruisset nobis gratiam, fidem, & alia dona supernaturalia, illa non darentur nobis gratis, sed ex justitia: At hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris manifesta videtur, quod enim datur alicui titulo meriti, datur per modum præmij & mercedis: quod verò datur alicui ut merces, non datur gratis, sed debito justitiæ, ut patet ex illo ad Roman. 4. *Ei qui operatur, merces non imputatur secundùm gratiam, sed secundùm debitum.* Minor etiam constat ex illo ad Roman. 3. *Justificati gratis per gratiam ipsius:* quibus verbis gratiam justificantem dari merè gratis docet Apostolus. Idem asserit Augustinus de prædestin. Sanct. cap. 15. de fide quâ Christiani sumus: ait enim quod *eâ gratiâ ab initio fidei suæ fit homo quicunque Christianus, quâ homo ille ab initio factus est Christus:* Sed ille homo factus est Christus absque suis meritis, ex sola libera Dei voluntate: Ergo etiam nos ex eadem libera voluntate facti sumus Christiâni, id est credentes in Christum, atque adeò fides quæ ad justificationem requiritur, non datur nobis ex meritis, secundùm mentem Augustini.

191. Respondeo distinguendo Majorem: Si Christus meruisset nobis gratiam, fidem, & alia dona supernaturalia, hæc non darentur merè gratis, per respectum ad merita Christi, concedo Majorem. Comparativè ad nostra merita, nego Majorem. Ad Minorem similiter dicendum, loca Scripturæ quibus dicitur nos justificari gratis, intelligenda esse per respectum ad nos, non verò per respectum ad Christum; quamvis enim nullis nostris præcedentibus meritis gratia justificationis conferatur, nobis tamen datur ex meritis Christi. Idem vult Augustinus, cùm ait, quod eâ gratiâ homo à principio vitæ suæ fit Christianus, quâ Dei Filius factus est Christus, excludit enim merita nostra respectu nostræ vocationis, non autem merita Christi; ibi enim impugnat Pelagianos, qui docebant nos posse credere & justificari ex viribus liberi arbitrij. Excludit etiam ibidem merita Christi, respectu Incarnationis ejus, ait enim: *Est præclarissimum lumen prædestinationis & gratiæ ipse Salvator, ipse mediator Dei & hominum, homo Christus Iesus, qui ut hoc esset, quibus tandem suis vel operum vel fidei præcedentibus meritis natura humana quæ in illo est comparavit? Respondeatur quæso: ille homo ut à Verbo Patri coæterno in unitatem personæ assumptus, Filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit? quid egit ante, quid credidit, quid petivit, ut ad hanc ineffabilem excellentiam perveniret?* Et infrà: *Quisquis in capite nostro præcedentia merita illius generationis invenerit, ipse in nobis membris ejus præcedentia merita multiplicatæ regenerationis inquirat. Neque enim retributa est Christo illa generatio, sed tributa, ut alienus ab omni obligatione peccati, de Spiritu & Virgine nasceretur. Sic & nobis ut ex aqua & spiritu renasceremur, non retributum est pro aliquo merito, sed gratis tributum &c.*

192. Objicies secundò: Apostolus ad Roman. 4. loquens de Christo ait: *Traditus est* (scilicet in mortem) *propter delicta nostra, resurrexit propter justificationem nostram:* Ergo justificatio nostra non provenit ex vi mortis Christi, sed ex vi resurrectionis ejus: At resurrectio Christi non operatur per modum meriti, sed solùm per modum causæ physicæ instrumentalis, cùm Christus post mortem suam non meruerit, ut suprà art. 1. ostensum est: unde D. Thomas infrà quæst. 56. art. 1. ad 3. dicit quod *resurrectio Christi non est propriè loquendo causa meritoria resurrectionis nostræ, sed est causa efficiens & exemplaris:* Ergo Christus non meruit justificationem nostram, nec per consequens omnes effectus nostræ prædestinationis.

193. Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam, nostra enim justificatio morti Christi ut causæ meritoriæ attribuitur: quando verò Apostolus ait quod Christus *resurrexit propter justificationem nostram*, solùm vult resurrectionem Christi esse causam exemplarem nostræ justificationis, ut docet D. Thomas super hunc locum Apostoli lect. 3. his verbis: *Mors Christi fuit nobis salutaris, non solùm per modum meriti, sed etiam per modum alicujus efficientiæ: cùm enim humanitas Christi esset quodammodo instrumentum divinitatis ejus, ut Damascenus dicit, omnes passiones & actiones humanitatis Christi fuerunt nobis salutiferæ, utpote ex virtute divinitatis provenientes: sed quia effectus habet aliqualiter similitudinem causæ, mortem Christi quâ extincta est in eo mortalis vita, dicit esse causam extinctionis peccatorum nostrorum; resurrectionem autem ejus quâ rediit ad novam vitam gloriæ, dicit esse causam justificationis nostræ, per quam redimus ad novitatem justitiæ.* Et in hac parte quæst. 56. art. 1. ad 4. sic habet: *Secundùm rationem efficientiæ quæ dependet ex virtute divina, tam mors Christi, quàm etiam resurrectio, est causa tam destructionis mortis, quàm reparationis vitæ. Sed secundùm rationem exemplaritatis, mors Christi per quam recessit à vita mortali, est causa destructionis mortis nostræ: resurrectio verò ejus, per quam inchoavit vitam immortalem, est causa reparationis vitæ nostræ: passio verò Christi est insuper causa meritoria.*

194. Objicies tertiò: Incarnatio Christi fuit primus & potissimus nostræ prædestinationis effectus: Sed Christus suam Incarnationem non meruit, cùm principium meriti non cadat sub merito, ut suprà ostensum est: Ergo Christus non meruit omnes nostræ prædestinationis effectus. Major probatur: Omne quod cum effectu ad finem nostræ prædestinationis conducit, fuit à Deo ex intentione hujus finis paratum, & consequenter est nostræ prædestinationis effectus: Sed Incarnatio Christi cum effectu ad finem prædestinationis nostræ maximè conducit: Ergo fuit à Deo ex hoc fine præparata, & consequenter fuit nostræ prædestinationis effectus. *Disp. 7. art. 2. & 3.*

195. Respondeo, negando Majorem, ad cujus probationem, distinguo Majorem: Omne quod cum effectu ad finem nostræ prædestinationis conducit, fuit à Deo ex intentione hujus finis paratum, si conducat ad illum ut medium ad finem, concedo.

cedo Majorem: si ad illum conducat ut causa, nego Majorem: licèt autem Incarnatio Christi, ejusque merita efficaciter ad salutem electorum conducant, non tamen conducunt ut media, sed ut causæ illius, ac finis beatitudinis nostræ, cùm Incarnatio & merita Christi nobiliora sint ac Deo propinquiora, quàm salus hominum, ut disp. 5. art. 1. §. 5. fusè declaravimus, undè non præparantur à Deo ex intentione & amore illius, nec per consequens sunt nostræ prædestinationis effectus.

196. Explicatur, & magis illustratur hæc solutio: Non omne efficaciter conducens ad aliud, debet illius amorem supponere, & ex illius intentione imperari, sed tantùm quod ut medium assumitur; cùm enim medium ratione finis ametur, sicut conclusio ratione præmissarum cognoscitur, debet ut efficaciter eligatur, amorem efficacem finis supponere, & imperari ex illius efficaci intentione; sicut conclusio, quia ratione principiorum cognoscitur, ut certò cognoscatur, debet certam principiorum cognitionem supponere, & ut evidens sit conclusionis cognitio, præsupponi debet evidens principiorum notitia: causa verò etsi in ordine ad effectum ametur, non tamen ratione effectûs amatur, & ideò illius amorem non supponit, sed infert: unde cùm Incarnatio non ordinetur ut medium ad salutem electorum, sed sit illius causa & finis, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 3. *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei*, ex illius intentione non fuit à Deo imperata, licèt ad salutem hominum, ut ad finem *cui* ordinata fuerit, ut loco citato exposuimus.

197. Objicies quartò: Fides & spes sunt nostræ prædestinationis effectus: Sed Christus nec fidem nec spem nobis meruit: Ergo non meruit nobis omnes prædestinationis effectus. Major est certa; Minor probatur. Christus solùm venit in mundum, ut ea recuperaret & mereretur, quæ primus parens peccando sibi & nobis amisit: Sed primus parens peccando non amisit fidem, nec spem, cùm istæ virtutes non amittantur nisi per actus infidelitatis, & desperationis, quos Adamus peccando non elicuit: Ergo meritum Christi non se extendit ad motus fidei & spei, nec ad auxilia ad illos actus eliciendos necessaria.

198. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, ad cujus probationem respondet Vazquez disp. 77. cap. 4. quod Adamus quando peccavit, revera amisit fidem, sicut Eva, quia eodem modo credidit dictum serpentis verum esse, videlicet: *Nequaquam moriemini, & eritis sicut Dij.* Nec obstat (inquit) quod Apostolus 1. ad Timoth. 2. dicat: *Vir non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit.* Hoc enim solùm denotat, quod vir non est seductus primus, sed secundus, ut plures ex SS. Patribus exponunt. Vel ut alij volunt, his verbis tantùm significatur, virum non fuisse seductum à serpente, sicut mulier, sed ab ipsa muliere. Idem docet Pererius in commentarijs super Genesim, ad illa verba: *Deditque viro suo, & comedit.*

199. Meliùs tamen respondetur, quod licèt Adamus non amiserit suam fidem peccando, nobis tamen eam amisit, sicut & reliqua dona gratiæ, quæ in nos transfudisset, si non peccasset, atque adeò ad recuperandum ista omnia venit Christus, merendo nobis fidem ac spem, & reliquas dispositiones ad gratiam. Unde in Conc. Arausic. 2. can. 25. dicitur: *Per peccatum primi parentis ita fuisse attenuatum liberum arbitrium hominis, ut nec possit in Deum credere, nec sperare.* Ex quibus verbis apertè colligitur, Adamum peccando, nobis fidem & spem amisisse. Et in hoc sensu intelligendus est S. Prosper, dum resp. 1. ad excerpta Genuensium probat contra Semipelagianos, fidem in posteris Adæ periisse, nec nisi ex donò Dei, & per gratiam Christi, posse recuperari; quia Adam peccando perdidit fidem, & quidquid perdidit, posteri ejus in ipso perdiderunt: *Quomodo enim* (inquit) *fides in Adam perdita, in quocumque filiorum ejus inveniretur, nisi eum Spiritus Sanctus, qui omnia in omnibus operatur, infunderet.* His enim verbis solùm declarare intendit, quod Adam peccando amisit fidem pro nobis, & contraxit tunc debitum carendi illâ, non quidem in propria persona, cùm infidelitatis peccatum non commiserit, sed in omnibus suis posteris. Eodem modo intelligendi sunt alij SS. Patres, quos Vazquez & Pererius pro sua sententia adducunt. Cùm verò Leo Papa ait quod *Adam exutus fuit fidei vestimento*, rectè intelligi potest quod exutus fuit charitate, quæ cùm sit forma fidei, veluti vestimentum ejus dici potest. Alij verò qui dicunt, Adamum peccando fuisse infidelem, non loquuntur de infidelitate quæ cõtingit ex amissione fidei virtutis Theologicæ, sed de infidelitate quæ opponitur fidelitati quam tenemur servare Deo in observatione mandatorum; quâ ratione omnis transgrediens præcepta divina dicitur infidelis, quia non servat fidelitatem, licèt non amittat virtutem Theologicam fidei, & è contra omnis observans mandata, dicitur *fidelis servus*, Matth. 24. & 25.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

EX dictis inferes, Christi meritum se extendere non solùm ad omnia bona supernaturalia, 200. quæ conferuntur hominibus qui post ipsum nati sunt, sed etiam quæ collata sunt antiquis Patribus, alijsque omnibus qui ab origine mundi fuerunt post lapsum primi parentis: Nam ut suprà dicebamus, gratia & alia dona supernaturalia fuerunt in Christo tanquam in universali principio: Sed virtus primi principij alicujus generis universaliter ad omnes effectus illius se extendit, sicut virtus Solis, qui est causa universalis generationis, ad omnes rerum inferiorum generationes: Ergo virtus meritoria Christi extenditur ad omnia dona supernaturalia quæ conferuntur vel collata sunt hominibus, à lapsu primi parentis, sive in lege naturæ, sive in lege scripta. Unde ad Hebræos 9. Christus dicitur mortuus *in redemptionem earum prævaricationum quæ erant sub priori testamento.* Et ad Rom. 3. Apostolus ait: *Quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius, ad ostensionem justitiæ suæ, propter remissionem præcedentium delictorum.* Item Apocal. 13. Christus, dicitur *agnus occisus ab origine mundi*, eò quòd pretio suæ mortis futuræ, gratia collata sit omnibus, quicumque illam receperunt ab origine mundi. Denique Actorum 4. Princeps Apostolorum ait: *Non est aliud nomen datum sub cœlo in quo oporteat nos salvos fieri &c.*

Dices, Meritum, cùm sit causa præmij, & via 201. ad illud, debet priùs existere: Sed meritum Christi non priùs extitit, quàm gratia antiquorum Patrum, cùm hæc ante Incarnationem, & Christi adventum, ipsis collata fuerit: Ergo meritum Christi ad illam non potuit se extendere.

Respondeo non requiri necessariò quod meritum priùs existat in executione ante præmium,

ſed ſufficere quod exiſtat in præſcientia præmiantis: Ratio eſt quia meritum non eſt cauſa phyſica, ſed moralis: ut autem cauſa moralis moveat, ſufficit quod ſit in præſcientia & intentione præmiantis: unde ut Chriſtus dicatur cauſa meritoria gratiæ collatæ antiquis Patribus, ſufficit quod Deus ab æterno ejus merita in tempore futura præviderit, & eorum intuitu motus & excitatus fuerit ad conferendam gratiam Patribus antiquis & aliis qui ante Incarnationem & Chriſti adventum juſtificati ſunt.

Quærunt hîc aliqui, an Chriſtus etiam meruerit gratiam collatam Angelis & primis parentibus in ſtatu innocentiæ? Sed de hoc fusè egimus ſuprà diſp. 14. art. 4. Unde ad hunc locum Lectorem remittimus.

DISPVTATIO XXII.

De ſervitute, oratione, & ſacerdotio Chriſti.

Ad quæſt. 20. & duàs ſequentes.

POſtquam D. Thomas egit de pertinentibus ad virtutem Chriſti, quantùm ad operationem & meritum ejus, differit de his quæ Chriſto conveniunt per comparationem ad Patrem, & primò de ſubjectione illius ad Patrem, ſecundò de ejus oratione, tertiò de ipſius ſacerdotio, de quibus etiam in hac diſputatione agendum. Sed quia Chriſtus non fuit tantùm Sacerdos, ſed etiam Rex, non ſolùm de ſacerdotio Chriſti, ſed etiam de regia ejuſdem poteſtate & dignitate, breviter diſſeremus.

ARTICVLVS PRIMVS.

An Chriſtus ut homo, ſit verè & propriè ſervus Dei?

1. NEgant Vazquez, Beccanus, Hurtado, Martinonus, & alij ex Recentioribus; affirmant verò Thomiſtæ cum Sancto Doctore, locis infrà referendis, & ex Patribus Societatis Suarez, Valentia, Raguza, & alij. Pro reſolutione

Diligenter obſervandum eſt, duplicem eſſe ſervitutem; aliam naturalem, aliam legalem. Naturalis ea eſt quæ in natura fundatur, & quâ aliquis ratione productionis v. g. eſt inferior alteri, & ei ſubjectus, teneturq; illi obſequi ac obedire; & hoc genere ſervitutis filius eſt ſubjectus patri, & quælibet creatura Deo, quia ratione creationis eſt ſub dominio Dei, & Deus poteſt facere in illa, de illa, & per illam, quidquid voluerit; & ſi talis creatura ſit rationalis, tenetur Deo ſubjici, præceptis ejus parere, ipſumque tanquam ſupremum dominum colere & revereri: unde Angeli & primi parentes in ſtatu innocentiæ, fuerunt ſervi Dei hoc genere ſervitutis. Servitus legalis ex Auguſtino 16. de civit. cap. 9. eſt illa quæ non à natura, ſed à lege introducta eſt, & hæc eſt pœnalis quædam conditio eorum qui aut bello capti, aut venditi, ſubjiciuntur dominio alterius, juxta illud 2. Petri 2. *A quo enim quis ſuperatus eſt, hujus & ſervus eſt.* Et hac ratione is qui peccat dicitur ſervus peccati & diaboli, quia ab eo ſuperatus eſt, venundatus ſub peccato, ut loquitur Apoſtolus.

2. Notandum eſt inſuper: inter hæc duo genera ſervitutis, hoc præcipuè intereſſe diſcrimen, quod ille qui eſt ſervus ſervitute legali, ita eſt ſub alterius dominio, ut cum eo, neque in bonis, neque in honore, neque in ſede communicet; unde Ariſtoteles 1. Politic. cap. 3. dicit ſervum eſſe illum *qui non eſt gratiâ ſui, ſed alterius.* Servitus verò naturalis non excludit jus ad communicandum in bonis & honoribus, ut patet in filio, qui licèt ſit ſervus naturalis patris, habet tamen jus ad communicandum cum illo in bonis & honoribus. Sancti etiam, licèt verè & propriè ſint ſervi Dei (& hoc nomine ſe inſigniri glorietur D. Paulus, pluries repetens in ſuis Epiſtolis, *Paulus ſervus Ieſu Chriſti*) quia tamen ſunt filij Dei per gratiam, cum eo in bonis communicant, juxta illud Apoſtoli ad Roman. 8. *Si filij, & hæredes.* His præmiſſis, facilis erit reſolutio difficultatis propoſitæ.

§. II.

Triplici concluſione difficultas propoſita reſolvitur.

3. DIco primò: Chriſtus ut homo, non eſt, nec dici poteſt, ſervus Dei ſervitute legali.

Hæc concluſio ex fundamentis jam ſtatutis manifeſtè colligitur, nam ut diximus in ſecundo notabili, qui eſt ſervus ſervitute legali, ita ſub alterius dominio conſtituitur, ut cum eo neque in bonis, neque in honoribus, neque in ſede communicet: Sed Chriſtus ut homo, ratione unionis hypoſtaticæ, communicat in bonis cum Patre, cùm ratione illius habeat jus ad gratiam & gloriam, ac alia dona ſupernaturalia. Communicat etiam cum illo in honoribus & dignitatibus: nam humanitas Chriſti, propter conjunctionem cum Deo, eodem cultu adoratur ac Deus; & ſicut mulier matrimonio Regi conjuncta, Regina appellatur; ita humanitas Chriſti hypoſtaticè Deo unita, qui eſt Rex regum, & Dominus dominantium, dicitur & eſt Regina & Domina, juxta illud Pſalm. 44. *Aſtitit Regina à dextris tuis in veſtitu deaurato.* Item Chriſtus ut homo, in ſede cum Patre communicat, cùm ad dexteram ejus in cœlis ſedeat: Ergo nec eſt nec dici debet ſervus Dei, ſervitute legali.

Dico ſecundò, Chriſtum ut hominem eſſe verè & propriè ſervum Dei, ſervitute naturali.

4. Probatur primò ex Scriptura, in qua Chriſtus vocatur ſæpiùs ſervus Dei: Iſaïæ 42. *Ecce ſervus meus, ſuſcipiam eum* &c. Et cap. 53. *In ſcientia ſua juſtificabit ipſe juſtus ſervus meus multos.* Zachar. 3. *Adducam ſervum meum orientem.* Idipſum in novo teſtamento traditur Matth. 12. ubi Evangeliſta locum ex Iſaïa adductum interpretatur de Chriſto. Et cap. 11. Chriſtus alloquens Patrem ſic ait: *Confiteor tibi Pater, Domine cœli & terræ.* Ubi nomine *cœli & terræ*, omne quod factum eſt à Deo, & ipſum Chriſtum, inquantum hominem, comprehendi, docet Athanaſius lib. 3. contra Arrianos. At non eſt cur in metaphorico ſenſu illa teſtimonia accipiantur, ut Vazquez contendit: tum quia ex ſenſu rigoroſo nullum ſequitur abſurdum, ut conſtabit ex infrà dicendis, tum etiam quia Eccleſiæ Patres mox referendi, à quibus legitimus ſcripturæ ſenſus hauriendus eſt, illa in rigore acceperunt: Ergo Chriſtus, inquantum homo, verè & propriè eſt ſervus Dei, ſervitute naturali.

5. Probatur ſecundò ex SS. Patribus, Chriſto ut homini propriam ſervitutem tribuentibus : Ita Athanaſius ſerm. 3. contra Arrianos, ubi voces facti, conditi, ſervi, & filij referens, ſic habet: *Omnes iſtiuſmodi voces, ratione humanitatis, benè & propriè competunt.* Chryſoſtomus ad Philip. 2. homil. 7. de Chriſto loquens, ſic ait: *Sicut in forma Dei perfectus eſt Deus: ita in forma ſervi, perfectus eſt ſervus.* In eadem ſententia eſt Cyrillus lib. 2. theſauri cap. 15. Hilarius lib. 11. de Trinit. Hieronymus ad illa verba Iſaiæ 42. *Ecce ſervus meus.* Ambroſius Epiſt. 47. ac demum Auguſtinus Epiſt. 178. propè finem, ubi ſic habet: *In qua infirmitate humanitatis, non ſolùm ſubditum, ſed etiam ſervum, evidentiſsimè confitemur.* At horum Patrum teſtimonia in ſenſu metaphorico accipi, non permittunt illa verba, *benè & propriè*, quibus Athanaſius utitur, nec iſta, *perfectus ſervus*, quæ Chryſoſtomus uſurpat; nec adverbium, *evidentiſsimè*, quo uſus eſt Auguſtinus: Ergo juxta Eccleſiæ Patres, Chriſtus ut homo eſt ſervus Dei, ſervitute verâ & propriâ, non quidem legali, ſed naturali.

6. Probatur tertiò ex D. Thoma, qui varijs in locis apertè docet noſtram ſententiam: nam hîc qu. 20. art. 1. ad 2. ſic ait: *Quamvis non propriè dicatur quod natura ſit domina, vel ſerva, poteſt tamen propriè dici, quod qualibet hypoſtaſis vel perſona ſit domina, vel ſerva, ſecundùm hanc vel illam naturam; & ſecundùm hoc nihil prohibet Chriſtum dici Patri ſubjectum, vel ſervum, ſecundùm naturam humanam.* Ubi S. Doctor eodem modo loquitur de ſervitute, ac de ratione creaturæ in Chriſto; & docet quod utraque convenit illi, non ſimpliciter, ſed cum addito, ſcilicet ratione naturæ aſſumptæ. Et infrà quæſt. 23. art. 4. cùm ſibi tertio loco hoc argumentum objeciſſet: *Chriſtus ſecundùm quod homo eſt ſervus: ſed dignius eſt eſſe filium adoptivum, quàm ſervum: ergo multò magis Chriſtus, ſecundùm quod homo, eſt filius adoptivus.* Reſpondet: *Ad tertium dicendum quod eſſe creaturam, & etiam ſervitus, vel ſubjectio ad Deum, non ſolùm reſpicit perſonam, ſed etiam naturam, quod non poteſt dici de filiatione, & ideò non eſt ſimilis ratio.* Quibus verbis hanc differentiam inter ſervitutem & adoptionem conſtituit, quod quia ſervitus reſpicit naturam, poteſt optimè dici de Chriſto, ratione humanitatis aſſumptæ; è contra verò quia filiatio non reſpicit naturam, ſed perſonam, adoptio non poteſt attribui Chriſto, nec ille poteſt dici filius adoptivus Dei, licèt ejus ſervus appellari poſſit. De quo fuſiùs diſp. ſequenti. Similia habet in 3. diſt. 10. qu. 2. art. 1. quæſt. 3. ad 3. & diſt. 11. quæſt. 1. art. 2. ad 2. & ad Annibaldum diſt. 10. quæſt. unicâ art. 3. ad 2.

7. Probatur quartò concluſio hac ratione efficaci, deſumptâ ex D. Thoma hîc quæſt. 20. art. 1. Habenti aliquam naturam conveniunt ea quæ ſunt propria illius naturæ: Sed Chriſto verè & propriè convenit natura humana: Ergo conveniunt Chriſto quæ ſunt naturæ humanæ propria: Sed natura humana ex ſui conditione habet triplicem ſubjectionem ad Deum, unam ſecundùm gradum bonitatis, convenientis Deo per eſſentiam, naturæ autem humanæ per participationem; aliam quantùm ad Dei poteſtatem, prout ſcilicet ſubjecta eſt operationi divinæ diſpoſitionis; tertiam quoad operationem, prout obedit illius mandatis: Ergo Chriſto ut homini hæc triplex ſubjectio convenit, & conſequenter vera & propria ſervitus naturalis ad Deum.

8. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Servitus naturalis ad Deum fundatur in dependentia creaturæ rationalis ab ipſo, in eſſe, fieri, & conſervari, & ordinatione ad illum tanquam ad ultimum finem: Sed Chriſtus, quatenus homo, verè & propriè eſt creatura rationalis, dependens à Deo in eſſe, fieri, & conſervari, & ad ipſum tanquam ad ultimum finem ordinata: Ergo eſt verè & propriè ſervus Dei, ſervitute naturali.

9. Reſpondet Vazquez: rationem creaturæ dependentis à Deo, non eſſe fundamentum adæquatum ſervitutis veræ & propriæ, ſed adjunctâ negatione communicationis cum Deo, in bonis, honore, & ſede: unde cùm hæc negatio Chriſto ut homini non conveniat, non eſt verè & propriè ſervus Dei, ſervitute naturali, quamvis ab illo in eſſe, fieri, & conſervari dependeat, & ad ipſum tanquam ad ultimum finem ordinetur.

Addit Hurtado, dependentiam creaturæ rationalis à Deo, non fundare ſervitutem veram & propriam, niſi addatur negatio phyſicæ conjunctionis cum ipſo: unde cùm hæc negatio humanitati Chriſti non competat, Chriſtus ut homo, non eſt, nec dici poteſt, verè & propriè ſervus Dei naturalis.

10. Sed neutra ſolutio ſatisfacit, poteſtque hac ratione confutari. Per hoc ſolùm quod creatura rationalis ſit Dei, ita ut poſſit illâ uti in quoſcumque uſus, abſque injuria, ſalvatur quidquid ad ſervitutem naturalem requiritur: At per hoc quod dependeat à Deo in eſſe, fieri, & conſervari, & ad ipſum tanquam ad ultimum finem ordinetur, ſalvatur taliter eſſe Dei, ut poſſit de illa facere quidquid ſibi placuerit, abſque injuria creaturæ: Ergo per hoc ſolùm ſalvatur ex parte Dei ratio perfecta dominij, & ex parte creaturæ, propria ratio ſervitutis, tametſi communicet cum Deo in bonis, honore, & ſede; vel phyſicè illi conjungatur.

11. Deinde prima ſolutio rejicitur: Licèt negatio communicationis cum domino in bonis, honore, & ſede, ad ſervitutem legalem requiratur; non exigitur tamen ad ſervitutem naturalem, ut notabili ſecundo oſtendimus: Ergo licèt hæc negatio, Chriſto ut homini non competat, non poteſt colligi ipſum non eſſe ſervum Dei, ſervitute naturali, ſed duntaxat ſervitute legali.

12. Confirmatur: Servitus legalis excludit amicitiam cum domino, filiationem adoptivam, & jus ad domini hæreditatem; & tamen ſervitus naturalis ad Deum, cum amicitia ad ipſum compatitur, & cum filiatione adoptiva, jureque ad hæreditatem: Ergo pariter quamvis ſervitus legalis petat negationem communicationis cum domino in bonis, honore, & ſede, ſervitus tamen naturalis hujuſmodi negationem non exigit.

13. Confirmatur ampliùs: Cum ſervitute legali non compatitur relatio maternitatis, mater enim nequit eſſe ſerva filij, ſervitute legali, & tamen ſervitus naturalis ad Deum, cum Dei maternitate compatitur; etenim Beatiſſima Virgo mater eſt Chriſti, & ſimul illius ſerva, ſervitute naturæ, ut ipſamet de ſe profitetur Lucæ 1. dicens *Ecce ancilla Domini:* Ergo idem quod priùs.

14. Ex his confutata manet altera ſolutio, licèt enim negatio phyſicæ conjunctionis cum domino, ad ſervitutem legalem à Philoſopho definitam requiratur, illam tamen etiam ad ſervitutem naturalem exigi, ſine ullo fundamento aſſeritur: Ergo etſi humanitati Chriſti talis negatio non conveniat, non licet inferre Chriſtum non eſſe ſervum Dei ſervitute naturali.

15. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio : Juſtitia commutativa ſumpta philoſophicè, & prout ab Ariſtotele fuit cognita & definita, petit eſſe ad alterum, non ſolùm alietate naturæ, ſed etiam alietate ſuppoſiti, ut docet S. Thomas 2. 2. quæſt. 58. art. 2. & tamen hoc non obſtante, admittimus in Chriſto juſtitiam commutativam reſpectu Dei, ſolùm ratione diverſarum naturarum, cum unitate ſuppoſiti, vel ſaltem ex hoc principio ab ipſo non relegamus ſtrictam & rigoroſam juſtitiam, conditionem illam, prout extenditur ad diſtinctionem ſuppoſitorum, limitantes ad puras creaturas : Ergo pariter, quamvis ſervitus legalis à Philoſopho definita, petat negationem conjunctionis phyſicæ inter ſervum & dominum, poſſumus tamen admittere veram ſervitutem naturalem ad Deum, etſi talis negatio non adſit, ſubindeque non licet colligere, Chriſtum non eſſe verè & propriè ſervum Dei ſervitute naturali, ex eo quod ejus humanitas phyſicè & ſubſtantialiter Deo conjuncta ſit.

Dico tertiò, Chriſtus non debet abſolutè & ſine addito dici ſervus Dei, ſed cum addito & determinatione, videlicet inquantum homo.

16. Probatur primò : Hæc propoſitio, *Chriſtus eſt creatura*, non eſt ſimpliciter & abſolutè concedenda, ſed ſolùm cum addito, videlicet inquantum homo, ut docet D. Thomas ſuprà quæſt. 16. art. 8. Ergo neque iſta, *Chriſtus eſt ſervus Dei.* Conſequentia patet ex paritate rationis, nam ſicut eſſe creaturam nequit competere ſuppoſito divino, niſi duntaxat ratione naturæ humanæ ; ſic etiam ſervitus repugnat ſuppoſito divino, & illi tantùm convenit ratione naturæ aſſumptæ.

17. Probatur ſecundò : Quæ indifferenter competere poſſunt & toti & parti, quando parti tantùm conveniunt, non prædicantur de toto ſimpliciter & abſolutè, ſed cum determinatione, Æthiops enim v. g. non dicitur abſolutè albus, ſed cum addito, ſecundùm dentes : Atqui ſubjectio & ſervitus poſſunt toti & parti competere : Ergo cùm ſolùm conveniant Chriſto ratione partis, ſcilicet naturæ humanæ, non debent ſimpliciter & abſolutè prædicari de ipſo, ſed tantùm cum addito & determinatione, videlicet inquantum eſt homo.

§. II.

Solvuntur objectiones.

18. CONtra primam & tertiam concluſionem nullum militat difficile argumẽtum, ſed contra ſecundam arguunt Vazquez, Delugo, Hurtado, Martinonus, & alij Recentiores ex authoritate Concilij Francofordienſis, & Adriani Papæ, qui Felicem Epiſcopum Urgelitanum, & Elipandum Archiepiſcopum Toletanum damnant, & acriter reprehendunt, eò quòd Chriſtum ſervum & filium adoptivum eſſe dicerent. Nam Pontifex in Epiſtola præmiſſa eidem Concilio, editionis Colonienſis paginâ 141. columnâ 2. ſic habet : *Tanta vos temeritatis dementia deludit.... Adoptivum eum filium, quaſi purum hominem calamitati humanæ ſubjectum, & (quod pudet dicere) ſervum eum, impij, & ingrati tantis beneficiis, liberatorem noſtrum non pertimeſcitis venenosâ fauce ſuſurrare. Cur non veremini queruli obtrectatores, Deo odibiles, illum ſervum nuncupare, qui vos de ſervitute diaboli liberavit?* Et Concilium in Epiſtola ad Epiſcopos Hiſpaniæ, non longè à fine, alloquens Felicem & Elipandum : *Intelligite* (inquit) *in hac profeſſione veſtra, duplices diabolicæ fraudis latuiſſe dolos.... dum & Dominum noſtrum Ieſum Chriſtum, quem Deum colimus & adoramus, ſervum prædicatis & adoptivum.... Conſiderate quale hoc eſt ſcandalum inter paganas gentes, ut dicatur Deum Chriſtianorum, ſervum eſſe, vel adoptivum. Nos per illum adoptivi ſumus, non ille nobiſcum adoptivus. Nos per illum à ſervitute liberati, non ille nobiſcum ſervus.*

Hæc teſtimonia adeò viſa ſunt Adverſariis manifeſta, ut Vazquez dixerit, damnatum eſſe dicere Chriſtum eſſe ſervum, & Hurtado aſſerere auſus fuerit, ſententiam negantem Chriſto, ut homini veram propriamque ſervitutem, definitam eſſe ab Eccleſia. 19.

Verùm utraque cenſura temeraria eſt, tripliciter enim prædicta Pontificis & Concilij teſtimonia exponi poſſunt. In primis enim dici poteſt, Adrianum & Concilium Francofordienſe, cùm à Chriſto ut homine relegant ſervitutem, loqui de ſervitute pura, conveniente Chriſto ratione perſonæ, & multiplicante in illo ſuppoſita, qualem Felix & Elipandus ipſi tribuebant, ut colligitur ex eo quod illi hæretici eodem modo, & in eodem ſenſu aſſerebant Chriſtum eſſe ſervum ac filium adoptivum : At filiationem adoptivam ponebant in Chriſto, ratione ſuppoſiti creati, & multiplicantem in Chriſto ſuppoſita, ſubindeque in ſenſu Neſtoriano, ut diſput. ſequenti art. 1. §. 1. fuſiùs oſtendemus : Ergo & ſervitutem. Unde Damaſcenus lib. 3. de fide cap. 21. *Ii autem qui ſervum eum dicunt, unum Chriſtum inſtar Neſtorij in duos dividunt.*

Secunda ſolutio eſt, quod excluditur prædictis teſtimoniis à Chriſto ſervitus quæ eſt per culpam, non autem ſervitus naturalis ad Deum, ratione humanitatis aſſumptæ. Quod verò hæc etiam interpretatio ſit legitima, conſtat ex Epiſtola Concilij, ubi columnâ 12. ſic habetur : *Si ergo Deus veras, quomodo tunc poteſt adoptivus eſſe, vel ſervus? Deum enim nequaquam audetis confiteri ſervum, vel adoptivum, & ſi eum Propheta ſervum nominaſſet, non tamen ex conditione ſervitutis, ſed ex humilitatis obedientia, quia factus eſt Patri obediens uſque ad matrem, Papâ Leone dicente, aſſumpta eſt de Matre Domini natura, non culpa, creata ex forma ſervi, ſine conditione ſervili.* Ubi in Chriſto admittitur ſervitus ex humilitatis obedientia, quæ eſt propria creaturæ, & humanitatis, ſed negatur ſervitus per culpam. Unde columnâ ſequenti Concilium ſic proſequitur : *Sed & hoc volumus à vobis audire, an Adam primus humani generis Pater, de terra Virgine creatus, liber eſſet conditus, ſive ſervus? Si ſervus, quomodo tunc imago Dei? ſi liber, quare & Chriſtus quoque non ingenuus de Virgine, meliori quidem terrâ, etiam animatâ & immaculatâ, Spiritu Sancto operante, factus eſt homo, dicente Apoſtolo, factus eſt primus homo de terra terrenus, ſecundus de cœlo cœleſtis? Si terrenum, liberum confitemur, quare non multò magis cœleſtem, liberum confitemur? Vnde Adam fuit ſervus factus, niſi ex peccato, Apoſtolo Petro atteſtante, Qui peccatum facit, ſervus eſt peccati? Chriſtus autem non fecit peccatum, & ideò ſervus non eſt peccati, ſed magis liberator & redemptor eorum, qui ſervi ſunt peccati.* Quæ verba manifeſtè excludunt ſervitutem peccati à Chriſto, non tamen ſervitutem naturalem ad Deum. 20.

Nec valet quod ait Vazquez, Elipandum & Felicem, non fuiſſe adeò dementes ac ſtultos, nec tam impudentes & blaſphemos in Chriſtum, 21.

ut ei peccati ſervitutem tribuerent. Nam Pontifex ſatis denotat impudentiam horum hæreticorum, dum ait loco in objectione adducto : *Et quod pudet, ſervum non pertimeſcitis*, &c. Concilium verò eorum dementiam apertè declarat, dum in Sacroſyllabo ſic ait: *Niſi ab hac ſtultitia reſipiſcant*, &c. Et in Epiſtola ad Epiſcopos Hiſpaniæ : *Tam ridicula eſt, tam ſtulta hujus ſententiæ expoſitio apud vos*, &c. Quomodo ergo Vazquez audet Hæreticos illos à dementia & impudentia excuſare, quos Pontifex & Concilium adeò manifeſtè impudentes ac veſanos fuiſſe aſſerunt? Non eſt novum in hoc Theologo, ingenia Hæreticorum defendere, nam etiam 1. p. diſput. 37. capit. 2. & 3. defendit Anomæos, & contendit Eunomium non fuiſſe ita amentem, ut comprehenſivam Dei notitiam ſibi arrogare voluerit, mavultque hunc hæreticum ab inſania excuſare, quàm magnum Chryſoſtomum ab errore abſolvere, ut in Tractatu de viſione beata oſtenſum eſt. *Diſp. 1. art. 2. §. 2.*

22. Tertia ſolutio eſt, Adrianum, & Patres Concilij Francofordienſis, locis citatis, ſolùm voluiſſe excludere à Chriſto ſervitutem legalem ad homines vel Angelos, ait enim Concilium, in Epiſt. ad Epiſcopos Hiſpaniæ, Felicem & Elipandum alloquens : *ſed fortè ſervum hominis eum fuiſſe dicitis? An ne Angelorum eum ſervum vultis dicere?* Ex quibus conſtat relegari ex mente Concilij & Pontificis à Chriſto ut homine triplicem ſervitutem, nimirum ſervitutem puram, ratione ſuppoſiti creati, ſervitutem peccati, & ſervitutem legalem; non autem ſervitutem naturalem ad Deum, ratione ſolius naturæ aſſumptæ, cum unitate ſuppoſiti.

23. Dices, Poſtquam Concilium excluſit à Chriſto ſervitutes recenſitas, hæc verba ſubjecit : *Quid dicitis de Deo Patre, qui eum in baptiſmo & transfiguratione filium nominavit, non ſervum?* Ergo juxta Concilium, etiam ſervitus ad Deum Chriſto ut homini non convenit, ac proinde nec ſervitus naturalis.

24. Reſpondeo reſpectu Dei non ſolùm dari in creatura rationali ſervitutem naturalem in dependentia fundatam, ſed etiam ſervitutem ex peccato contractam; etenim ratione peccati homo novo titulo Deo ut judici ſubjicitur, Deuſque jus novum contra peccatorem acquirit, illum in pœnam peccati puniendi, imò & ipſum annihilandi: Cùm ergo Concilium negat Chriſto ut homini ſervitutem ad Deum, non eſt intelligendum de ſervitute naturali ſuper creationem fundata, ſed de ſervitute ad Deum, titulo peccati contracta. Vel ſecundò reſponderi poteſt loqui de ſervitute ad Deum, ratione ſuppoſiti, incompoſſibili cum unitate perſonæ; illamque in Chriſto non reperiri, rectè probat Concilium ex eo quod Pater in baptiſmo, illum filium nominavit (intellige naturalem) nam cum iſta filiatione non ſtat ſervitus ratione ſuppoſiti, pugnans cum perſonæ unitate.

25. Contra hanc ſolutionem duæ fieri poſſunt inſtantiæ. Prima eſt, Si Concilium relegans ſervitutem à Chriſto explicari poſſit de ſervitute ratione ſuppoſiti, vel legali, aut de ſervitute peccati, etiam cùm excludit filiationem adoptivam à Chriſto, poterit abſque inconvenienti exponi, vel de filiatione adoptiva per peccatum amiſſibili, vel de adoptione perſonas multiplicante, vel de adoptione legali: Sed hoc dici nequit, ut patebit ex dicendis diſp. ſequenti: Ergo nec illud.

Secunda eſt: Si Chriſtus ſervus eſſet ratione naturæ humanæ, ſervitute aliquâ propriâ, malè Adrianus in Epiſtola ad Epiſcopos Hiſpaniæ ſuprà citata, ad explicanda teſtimonia Scripturæ, quibus ſervitus Chriſto tribuitur, recurreret ad ſenſum allegoricum, aut metaphoricum; hoc enim neceſſe non erat, ſi aliquod genus veræ & propriæ ſervitutis in Chriſto agnoviſſet, quia poterant hujuſmodi teſtimonia de illo explicari in ſenſu vero & proprio. 26.

Ad primam inſtantiam reſpondeo negando ſequelam, & paritatem: Ratio verò diſcriminis inter ſervitutem, & filiationem adoptivam eſt, quia Concilium dum loquitur de filiatione adoptiva utitur propoſitionibus excludentibus omnem modum adoptionis, aſſerens nullo modo, & nullâ ratione, & ſignificatione, eſſe filium adoptivum; quæ ſi in rigore ſumantur, omnem modum adoptionis à Chriſto excludunt: dum autem ſervitutem à Chriſto ut homine relegat, hoc modo loquendi non utitur, ſed propoſitionibus ſimplicibus negativis, quæ non petunt ita univerſaliter accipi, ut omnem modum ſervitutis excludant, ut ſuprà oſtenſum eſt. 27.

Ad ſecundam nego etiam ſequelam: licèt enim rei veritate attentâ, melius & conſultius eſſet teſtimonia Scripturæ quibus ſervitus Chriſto tribuitur, in ſenſu proprio, quàm metaphorico, vel allegorico, interpretari; utilitate tamen conſultâ, convenientius fuit Pontificem in ſenſu metaphorico quàm proprio illa exponere; eò quòd tunc temporis Hiſpanis ad quos Epiſtolam ſuam dirigebat, nomen ſervi erat exoſum, propter duram ſervitutem quâ à Mauris opprimebantur; unde ne Hiſpani ſcandalizarentur, maluit Pontifex ad ſenſum metaphoricum recurrere, quàm prædicta teſtimonia de ſervitute naturali, conveniente Chriſto ratione naturæ aſſumptæ, interpretari. 28.

Objiciunt ſecundò Adverſarij plura SS. Patrum teſtimonia, quibus ſervitutem Chriſto ut homini negare videntur. Ita Athanaſius oratione 3. contra Arrianos, Chryſoſtomus homil. 13. in Epiſt. ad Hebræos, Euſebius Emiſſenus homil. 6. de Paſchate, Cyrillus in expoſitione Symboli, Theodoretus in impugnatione ſexti anathematiſmi Cyrilli, ac denique Leo I. ſerm. 3. de Nativitate, ubi ſic ait: *Aſſumpta eſt de matre hominis natura, non culpa: creata eſt forma ſervi, ſine conditione ſervili.* 29.

Verùm hæc ſoluta manent ex dictis, nam eo planè modo hæc teſtimonia intelligi & explicari debent, quo ea quæ ex Adriano & Concilio Francofordienſi retulimus, nimirum de ſervitute ratione ſuppoſiti, de ſervitute legali, & de ſervitute peccati; hæc enim tria genera ſervitutis intendunt SS. Patres à Chriſto excludere, non autem ſervitutem naturalem ad Deum, ratione ſolius naturæ, cum unitate ſuppoſiti. 30.

Objiciunt tertiò: De ratione ſervi eſt ſub alterius poteſtate conſtitui, & cum illo in bonis, in honore, & ſede non communicare: Sed Chriſtus, etiam ut homo, cum Deo in his omnibus communicat, ut ſuprà oſtenſum eſt: Ergo propriè ſervus non eſt. Item ſervus debet eſſe perſona diverſa à domino: At Chriſtus ratione unionis hypoſtaticæ, eſt perſona eadem cum Deo: Ergo non eſt ejus ſervus, etiam ſervitute naturali 31.

Ad hæc etiam patet ſolutio ex ſuprà dictis, reſpondetur enim ad ſervitutem legalem requiri negationem communicationis in bonis, in hono- 32.

re, & ſede, non autem ad ſervitutem naturalem, huic enim non repugnat ſervum communicare cum domino in ijſdem bonis, dummodo inferiori modo communicet: humanitas verò Chriſti, licèt cum Deo in jiſdem bonis communicet, non tamen ad æqualitatem cum illo, ſed modo inferiori participat bona, honorem, & ſedem eius; nam bona illa Deo competunt per eſſentiam, humanitati verò Chriſti, per gratioſam communicationem.

33. Ad illud quod ſubditur, nimirum ſervum debere à domino diſtingui perſonaliter, dicendum eſt, hoc quidem exigi in humanis, ubi non poteſt reperiri diverſitas naturarum, cum unitate ſuppoſiti, in Chriſto tamen poſſe reperiri veram ſervitutem ad Deum, ratione diverſarum naturarum, cum unitate ſuppoſiti; quemadmodum in illo, ob ſolam diverſitatem naturarum, reperitur obedientia, oratio, ſatisfactio rigoroſa, & juſtitia commutativa ad Deum, licèt hæc in humanis, non ſolùm naturarum, ſed etiam ſuppoſitorum diverſitatem requirant.

ARTICVLVS II.

An Chriſtus, ut homo, in hac vita mortali, verè & propriè oraverit, & etiam nunc oret in cœlo?

§. I.

Duplici concluſione utraque difficultas breviter reſolvitur.

DICO primò: Chriſtus ut homo verè oravit hac in vita mortali, nec ſolùm pro alijs, ſed etiam pro ſe.

34. Prima pars hujus concluſionis ex varijs Scripturæ locis apertè colligitur: dicitur enim Lucæ 6. de Chriſto: *Exijt in montem orare, & erat pernoctans in oratione Dei.* Matth. 14. *Dimiſſâ turbâ aſcendit in montem ſolus orare.* Marci 14. *Procidit ſuper terram, & orabat ut ſi fieri poſſet, tranſiret ab eo hora.* Joan. 17. *Pater venit hora, clarifica Filium tuum.* Denique ad Hebræos 5. *Qui in diebus carnis ſuæ preces ſuplicationeſque ad eum qui poſſit illum ſalvum facere à morte, cum clamore valido & lacrymis offerens, exauditus eſt pro ſua reverentia.* Hæc autem propriè intelligenda ſunt, cùm nihil cogat ad improprium ſenſum recurrere, & oratio Chriſtum ut hominem non dedeceret, ſed potiùs ei maximè conveniret. Primò, ut Deo hunc religionis cultum exhiberet. Secundò, ut orandi nobis exemplum præberet. Tertiò, ut modis omnibus ſalutem noſtram operaretur, merendo, ſatisfaciendo, & impetrando. Quartò, ut patrem ſuum omnis boni authorem oſtenderet. Quintò, ut verum Dei filium ſe demonſtraret, Patrem ſuum naturalem invocando, & omnia quæ efficaciter à Deo poſtulabat impetrando. Unde Joan. 11. ante Lazari ſuſcitationem dicebat: *Pater gratias ago tibi, quoniam exaudiſti me. Ego autem ſciebam quoniam ſemper me audis, ſed propter populum qui circunſtat, dixi: ut credant quia tu me miſiſti.* Denique æternâ Dei ordinatione conſtitutum fuit, ut multa per Chriſtum non aliter fierent quàm interventu orationis, & per viam impetrationis: unde ſicut propter homines redimendos neceſſarium fuit illum mori ita propter aliqua obtinenda, neceſſe fuit illum orare. Ex quo probata manet ſecunda pars concluſionis, quæ aſſerit Chriſtum non ſolùm pro alijs, ſed etiam pro ſe oraſſe. Unde D. Thomas hîc quæſt. 21. art. 3. in corp. ſic ait: *Sicut in humana natura quædam bona Chriſtus habebat à Patre jam percepta, ita etiam expectabat ab eo quædam bona, nondum habita, ſed percipienda; & idcircò ſicut pro bonis jam perceptis, in humana natura gratias agebat Patri, recognoſcendo eum authorem (ut patet Matth. 26. & Joan. 11.) ita etiam ut Patrem authorem recognoſceret, ab eo orando petebat ea quæ ſibi deerant ſecundùm humanam naturam, putà gloriam corporis, & alia hujuſmodi.*

Dico ſecundò: Chriſtus etiam nunc in cœlo exiſtens, verè & propriè orat, nobis divina beneficia poſtulando. Eſt contra Medinam, Vazquem, Beccanum, Delugo, & alios, affirmantes Chriſtum in cœlo orare tantùm interpretativè, quatenus ejus orationes fuſæ in hac vita mortali, & merita ac paſſiones ſunt in conſpectu & memoria Dei, & à Chriſto præſente, ſedenteque ad dexteram Patris, exhibentur illi quodammodo objectivè, Deumque ſollicitant ad exequendum id, quod promeritæ ſunt. Eſt tamen D. Thomæ in 4. diſt. 15. quæſt. 4. art. 6. quæſtione 2. ad 1. Abulenſis in cap. 14. Matthæi quæſt. 142. Toleti in c. 16. Joan. annot. 35. Suaris hîc diſp. 45. ſect. 2. & Martinoni diſp. 15. ſect. 1. 35.

Favent SS. Patres: Juſtinus enim in libro quæſtionum ad Orthodoxos, quæſt. 105. ſic diſcurrit: *Si enim carnis imbecillitatibus ſuperior Reſurrectione effectus, tamen ut confeſſionis noſtræ Pontifex pro nobis loquitur & rogat; quantò magis cùm etiam corporis imbecillitatibus erat obnoxius, magno clamore & firmo, atque lacrymis egebat, cum quibus preces ei qui ſe liberare à morte poſſet, offerret?* Ambroſius in cap. 8. Epiſtolæ ad Romanos: *Chriſtus reſurgens ſemper cauſas noſtras agit apud Patrem, cujus poſtulatio contemni non poteſt, quia in dextera Dei eſt.* Gregorius magnus in 5. Pſalmum Pœnitentialem paulò poſt initium: *Quotidie Chriſtus orat pro Eccleſia, de quo teſtatur Apoſtolus Paulus, quia ſedens ad dexteram Patris interpellat pro nobis.* Demum D. Bernardus Serm. de Nativit. Mariæ de oratione Chriſti nunc in cœlo exiſtentis hæc habet: *Ad Patrem verebaris accedere: ſolo auditu territus, ad folia fugiebas, Jeſum dedit tibi mediatorem. Quid non apud talem Patrem Filius talis obtineat? Exaudietur utique pro reverentia ſua: Pater enim diligit Filium.* 36.

Ratio etiam ſuffragatur: Oratio enim non dedecet Chriſtum in cœlo, neque quia eſt Deus, cùm ſit etiam homo, & quia alioquin neque in hac mortali vita oraſſet: neque etiam quia eſt beatus, alioquin ſancti non poſſent pro nobis orare. Imò valdè decens & utilis eſt, cùm ſit actus religionis, valens ad Deum honorandum, & ad impetrandum quod petitur, ſi expediat: Ergo Chriſtus, etiam nunc in cœlo exiſtens, verè & propriè orat. Et ſane cùm Chriſtus in cœlo Deum colat adoratione, gratiarum actione, & alijs actibus latriæ, quidni etiam oratione? Quidni etiam nunc ſalutem noſtram operetur tali medio ſibi decenti, nobis utili, & Deo glorioſo? 37.

Addo quod Chriſtus, etiam nunc in cœlo exiſtens, verè & propriè Sacerdos eſt, unde ſacerdotium ejus æternum dicitur: Sed inter alia munera quæ Sacerdoti conveniunt, præcipuum eſt orare, & preces pro populo Deo offerre: Ergo Chriſtus etiam nunc in cœlo exiſtens, verè & propriè orat, 38.

& preces Deo offert, unde Auguſtinus in præfat. Pſalmi 85. *Orat pro nobis, & orat in nobis, & oratur à nobis. Orat pro nobis ut Sacerdos. Orat in nobis ut caput noſtrum. Oratur à nobis ut Deus noſter.* Et infrà: *Oratur ergo in forma Dei, orat in forma ſervi: ibi creator, hic creatus.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

39. OBjicies primò contra primam concluſionem: Oratio eſt aſcenſio mentis in Deum, ut ait Damaſcenus libro 3. de fide cap. 24. Sed Chriſti mens Deo unita beatificè ab inſtanti conceptionis, non potuit de novo in Deum aſcendere: Ergo nec orare.

40. Reſpondeo Chriſtum, licèt Deo unitum beatificè, potuiſſe de novo aſcendere in Deum per actus intellectûs & voluntatis inferiores viſione & amore beatifico, per quòs Deo ſua deſideria pro ſe vel pro aliis proponeret. Sicut beati in cœlo ſimili modo pro nobis & pro ſeipſis orant.

41. Objicies ſecundò: Nemo prudens poſtulat id quod jam ſcit futurum eſſe, aut quod jam ſcit non eſſe futurum; ſi enim ſcit futurum, non eſt opus ut poſtulet. Si non futurum, inutiliter poſtulat ut ſit futurum: Sed Chriſtus ab initio conceptionis, per ſcientiam beatam & infuſam ſcivit certiſſimè quidquid erat vel non erat futurum, ſaltem quantùm ad ea quæ ad ipſum ſpecialiter pertinebant: Ergo Chriſtus ſaltem pro ſeipſo non oravit in hac vita mortali.

42. Reſpondeo præſcientiam Chriſti nullatenus impediviſſe utilitatem aut neceſſitatem orationis ipſius, quia præſciebat ſuam orationem eſſe medium utile, vel etiam neceſſarium juxta Dei decretum, ut eſſent futura quæ poſtulabat: prudenter verò poſtulamus & utiliter id quod ſcimus interventu noſtræ orationis eſſe futurum. Solutio eſt D. Thomæ hîc quæſt. 21. art. 1. ad 2. ubi ſic ait: *Inter alia quæ Chriſtus ſcivit futura, ſcivit quædam eſſe fienda propter ſuam orationem, & hujuſmodi non inconvenienter à Deo petiit.*

43. Objicies quartò contra ſecundam concluſionem: Oratio connotat vel includit carentiam poteſtatis plenę & abſolutę in eo qui orat: At Chriſtus morte ſuâ, & meritis totius vitæ, obtinuit à Deo plenam & abſolutam poteſtatem diſponendi de omnibus in cœlo & in terra, juxta illud Matth. 28. *Data eſt mihi omnis poteſtas in cœlo & in terra:* Ergo Chriſtus nunc in cœlo exiſtens, verè & propriè non orat.

44. Reſpondeo Majorem eſſe veram de oratione ex indigentia, at non de illa quæ fit ex abundantia ſolùm, & ex affectu religionis ad Deum colendum, eique ſe ſubmittendum, qualis illa eſt quam Chriſtus nunc in cœlo exiſtens habet.

45. Objicies quartò: Chriſtus morte ſuâ & meritis obtinuit quidquid unquam Pater hominibus conceſſurus erat, juxta illud ad Hebræos 10. *Vna enim oblatione conſummavit in ſempiternum ſanctificatos:* Ergo nihil ampliùs poſtulat, fruſtrà enim peteret quod jam impetravit.

46. Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam: nam ſicut impetratio Chriſti in hac vita, non impedit quominus Deum orare debeamus, & ſancti ipſi pro nobis orent, ut per hujuſmodi orationes Chriſti merita nobis applicentur; ſic neque merita Chriſti impediunt, quin Chriſtus poſſit orare de novo, & merita ſua per rationem nobis applicare, ſicut ea applicat per A ſacrificium Euchariſtiæ, per ſacramenta, & per alia media: cauſæ enim generales, requirunt cauſas particulares ſibi ſubordinatas, in ordine ad ſpeciales effectus.

47. Objicies quintò: Si Chriſtus nunc in cœlo pro nobis oraret, mereretur, quia ejus oratio eſſet digna effectu quem impetraret. Poſſemus etiam Chriſtum orare ut pro nobis oraret, quod ab Eccleſiæ conſuetudine alienum eſt; illa enim nunquam dicit, *Chriſte ora pro nobis*, ſed *exaudi nos*, vel *miſerere noſtri.*

48. Reſpondeo negando ſequelam, cùm enim tempus merendi ad vitæ hujus mortalis ſpatium Chriſto æquè ac nobis definitum ſit, Chriſtus in B cœlo exiſtens, licèt vi orationis poſſit à Deo impetrare, non tamen apud ipſum mereri.

Ad illud quod ſubditur, dicendum eſt, quod licèt in orationibus privatis poſſimus Chriſtum ut hominem orare ut pro nobis oret, ſeu orationes noſtras ſuæ conjungat, & Patri offerat: in orationibus tamen publicis id non licet, quia hoc eſt alienum ab Eccleſiæ conſuetudine, quæ ad vitandos errores Arrij & Neſtorij, nunquam dicit *Chriſte ora pro nobis*, nam ly *Chriſtus* ſupponit pro ſuppoſito divino, cujus non eſt orare, ſed adjuvare, ut obſervat S. Thomas in 4. diſt. 15. quæſt. 4. art. 6. quæſtiunc. 2. ad 1.

49. Ex dictis colligitur, Chriſtum nunc in cœlis in C dextera Patris ſedentem, duobus modis pro nobis orare; primò verè & propriè, divina beneficia pro nobis poſtulando, ut in ſecunda concluſione oſtendimus; ſecundò impropriè & interpretativè; quatenus merita ſua & paſſiones Patri exhibet, & vulnerum oſtenſione, ipſum veluti ſollicitat ad dandum hominibus id quod, dum in terris exiſteret, pro ipſis meruit; ut explicat D. Gregorius lib. 22. Moralium cap. 18. his verbis: *Vnigenito Filio pro homine interpellare eſt apud coæternum Patrem ſeipſum hominem demonſtrare; eique pro humana natura rogaſſe, eſt, eandem naturam in divinitatis ſuæ celſitudine ſuſcepiſſe. Interpellat igitur pro nobis Dominus, non* D *voce ſed miſeratione; quia quod damnari in electis noluit, ſuſcipiendo liberavit.*

ARTICVLVS III.

An Chriſtus ut homo ſit verè & propriè Sacerdos?

DE Chriſti Sacerdotio plura dicemus in Tractatu de Euchariſtia, cùm de Miſſæ ſacrificio diſſeremus, unde hîc ſolùm breviter demonſtrandum eſt, Chriſtum, ut hominem, eſſe verè & propriè Sacerdotem, & in ejus Sacerdotio plura reperiri ſingularia & mirabilia, quæ E aliis Sacerdotibus convenire nequeunt.

Dico igitur: Chriſtus ut homo, fuit verè & propriè Sacerdos.

50. Probatur primò ex SS. Patribus, qui Sacerdotium Chriſti mirum in modum commendant: Auguſtinus enim in Pſalm. 132. *Quis eſt Sacerdos* (inquit) *niſi unus Sacerdos, qui intravit in Sancta Sanctorum? Quis eſt Sacerdos, niſi qui fuit victima & Sacerdos? Niſi ille qui cùm in mundo non inveniret mundum quod offerret, ſeipſum obtulit?* Fulgentius 1. ad Traſim. cap. 12. *Vnus idemque mediator Dei & hominum homo Chriſtus Jeſus; ipſe Paſtor & ovis; ipſe Sponſus & Sponſa; ipſe Sacerdos, & victima; unus idem-*

que, & oblator muneris, & munus factus est oblatoris; ut nec oblator à muneris qualitate desciſceret, nec munus ab oblatoris merito diſcreparet. Similia habet Epiphanius hæreſi 55. ubi de Chriſto ait: *Ipſe victima, ipſe ſacrificium, ipſe Sacerdos, ipſe altare, ipſe Deus, ipſe homo, ipſe Rex, ipſe Pontifex, ipſe ovis, ipſe agnus, omnia in omnibus pro nobis factus.* Bellè etiam Tertullianus lib. 4. contra Marcionem cap. 9. Chriſtum, *Catholicum* (id eſt generalem) *Patrem Sacerdotis* appellat, vel quia pro univerſis hominibus ſeipſum in ara crucis obtulit; vel quia ſolus oblationum, donorum, ac ſacrificiorum genera omnia Deo repræſentat. Demum Philo in libro de ſomniis, *Duo eſſe Dei templa* ſcribit: *unum quidem hunc ipſum mundum, in quo Pontifex eſt primogenitum ipſius Divinum Verbum: alterum rationalem animam, cujus Sacerdos eſt verus homo:* Ergo ex SS. Patribus Chriſtus eſt verè & propriè Dei Sacerdos.

51. Probatur ſecundò ratione: Sacerdos dicitur is qui conſecratus eſt, & publicâ authoritate conſtitutus, ut ſacra & divina populo tradat, ut preces populi Deo offerat, & ſit mediator inter Deum & populum, & denique ut offerat dona & ſacrificia pro peccatis, ut docet Apoſtolus ad Hebræos 5. At hæc perfectiſſimè conveniunt Chriſto ut homini: fuit enim ab inſtanti Incarnationis ſuæ unctus, non ab hominibus, ſed ab ipſo Patre, & divinitatis, ac omnium chariſmatum ſupernaturalium oleo conſecratus: per ipſum etiam divina dona hominibus ſunt collata, ſecundùm illud 2. Petri 1. *Per quem* (ſcilicet Chriſtum) *maxima & pretioſa nobis promiſſa donavit &c.* Deo preces obtulit pro populo, & humanum genus Deo reconciliavit. Denique ſeipſum obtulit Deo in ſacrificium, primò incruentè in Euchariſtia, per myſticam immolationem ſui ipſius, mortuo quodam modo poſiti ſub ſpeciebus Euchariſticis: aut per myſticam (ut alij malunt) ſeparationem corporis ſui à ſanguine ſub ſpeciebus panis & vini, aut per realem (ut alij exiſtimant) productionem ſub iiſdem ſpecie-
D bus. Secundò cruentè, quando in cruce animam ſuam & vitam Deo, obtulit ad proteſtandam ſupremam ipſius excellentiam, & obtinendam ab ipſo remiſſionem peccatorum noſtrorum. De quo ſacrificio loquitur Paulus ad Hebræos 10.

52. Quod ſi quæras, Quomodo Chriſtus in cruce ſacrificavit, cùm ſeipſum non interfecerit?

Reſpondeo Chriſtum verè ſacrificaſſe, quia voluntariè & propriâ vi ſpiritum tradidit, atque à corpore ſeparavit, quem tormenta non poterant illi eripere, ſi retinere voluiſſet. Tradidit, inquam, ad proteſtandam ſupremam Dei excellentiam, per ſui immutationem, in quo conſiſtit ratio ſacrificij. Et hoc Chriſtus ſignificavit
E Joan. 10. cùm ſic dixit: *Propterea me diligit, quia ego pono animam meam. Nemo tollit eam à me, ſed ego pono eam à me ipſo.* Et in hoc Chriſtus differt à martyribus, qui quando mortem pro Chriſto patiuntur, non cenſentur propriè ſacrificare, quia propriâ vi ſpiritum non tradunt, nec à corpore ſeparant, ſed talis diſſolutio & ſeparatio, vi tormentorum cauſatur.

53. Porro in ſacerdotio Chriſti plura mirabilia & ſingularia ſunt. Illud enim convenit Chriſto à primo inſtanti conceptionis, quo à Patre divinitatis ac omnium chariſmatum ſupernaturalium oleo conſecratus eſt. Poteſtas ejus fuit pontificalis, & ſuprema, ſoli Deo ſubordinata, nullique A alteri cum tanta excellentia & independentia communicata. In aliis Sacerdotibus reperitur ſolùm imperfecta quædam participatio Sacerdotij Chriſti, ratione characteris; in Chriſto verò, ratione unionis hypoſtaticæ, reſidet tota Sacerdotij poteſtas & plenitudo, juxta illud Matt. ultimo: *Data eſt mihi omnis poteſtas in cœlo & in terra.* Item Chriſtus (ut ait Concilium Epheſinum) *non ita pontificio munere fungitur, ut, aliorum Sacerdotum more, externum, hoc eſt, à ſe alienum ſacrificium offerat: ſed ipſe eſt agnus, ipſe fragrantiſſima illa hoſtia, & ſpirituale holocauſtum.* Et (ut loquitur Ambroſius) *Idem Sacer-*
B *dos, idem & hoſtia, & Sacerdotium.* Chriſtus ergo ſecundùm naturam humanam fuit non ſolùm Sacerdos, ſed etiam hoſtia, templum, & altare: nam ejus humanitas ad proteſtandam ſupremam Dei excellentiam fuit immutata & deſtructa; atque ita Chriſtus ſecundùm illam fuit victima, ſive hoſtia; & ſecundùm eandem fuit etiam templum, id eſt locus Dei cultui ſpecialiter deputatus & conſecratus, in quo ſacrificium illud peractum eſt, metaphorâ ductâ ab Eccleſiis & ædificiis materialibus, in quibus Deus colitur ſpecialiter. Eadem quoque, quoad corpus præcipuè, fuit altare illius cruenti ſacrificij, quatenus ſanguine victimæ fuit perfuſa: quanquam etiam crux ipſa, ſupra quam fuit
C cæſa, convenienter ara dici poſſit. Denique in hoc Chriſti Sacerdotium aliis præſtat, quod cùm alia temporalia ſint, & ſolùm uſque ad mortem durent, iſtud perpetuum eſt, & in æternum duraturum. Unde Pſalmus 109. Chriſtus vocatur *Sacerdos in æternum ſecundùm ordinem Melchiſedech.* Et Apoſtolus ad Hebræos 7. ſic ait: *Alij plures facti ſunt Sacerdotes, idcircò quod morte prohiberentur permanere: hic autem* (ſcilicet Chriſtus) *eò quòd maneat in æternum, ſempiternum habet Sacerdotium: unde & ſalvare in perpetuum poteſt accedentes per ſemetipſum ad Deum, ſemper vivens ad interpellandum pro nobis.* Quibus verbis præcipuam perpetuitatis Sacerdotij Chriſti cauſam inſinuat & declarat divinus Apoſto-
D lus, nempe ſalutem æternam, & cœleſtia bona ſine fine ſemper duratura, quæ per cruentũ Chriſti ſacrificium in ara crucis oblatum beati conſequuntur. Quare licèt oblatio crucis jam tranſierit, ejus tamen virtus, & patriæ cœleſtis dona, quæ ſunt ejus effectus præſtantiſſimi, in æternum permanebunt. Unde quando Chriſtus Pſal. 109. vocatur *Sacerdos in æternum*, particula illa *in æternum* intelligi poteſt, vel de æternitate à parte poſt moraliter ſumpta, id eſt uſque ad mundi conſummationem, quouſque durabit ſacrificium Euchariſtiæ, ab ipſo oblatum principaliter, per Sacerdotes ut Legatos & Miniſtros
E ſuos; vel phyſicè & in rigore, quatenus ſemper orabit & interpellabit, poteſtate Sacerdotali, ad obtinendum ſanctis varia beneficia, & gaudia accidentalia, atque ad hunc finem applicabit ſuis precibus ſacrificium in cruce peractum. Poteſt etiam Chriſtus dici Sacerdos in æternum, quia Miniſtros ſuos indelebili & ſemper manſuro inſignit & ſignat charactere, qui eſt diminuta Sacerdotalis ipſius potentiæ participatio.

54. Contra hanc concluſionem objici poteſt: In veteri lege, quæ eſt figura Chriſti, non fuit idem Legiſlator & Sacerdos: unde dicit Dominus ad Moyſem Legiſlatorem Exodi 28. *Applica Aaron fratrem tuum, ut Sacerdotio fungatur mihi.* Sed Chriſtus eſt lator novæ legis, ſecundùm illud

parte 2. pagina 107.

3. de fide cap. 5.

Jeremiæ 31. *Dabo legem meam in viſceribus eorum:* Ergo Chriſto non convenit eſſe Sacerdotem. A

Reſpondeo cum D. Thoma hîc quæſt. 22. art. 1. ad 3. *quod alij homines particulatim habent quaſdam gratias, ſed Chriſtus tanquam caput habet perfectionem omnium gratiarum, & ideo quantùm ad alios pertinet, alius eſt Legiſlator, & alius Sacerdos, & alius Rex: ſed hæc omnia concurrunt in Chriſto tanquam in fonte omnium gratiarum: unde dicitur Iſaiæ 33. Dominus Iudex noſter, Dominus Legifer noſter, Dominus Rex noſter, ipſe ſalvabit nos.* 55.

Ex dictis inferes, Chriſtum ut hominem, eſſe perfectum mediatorem inter Deum & homines. 56.

Patet ex dictis de Chriſti Sacerdotio: nam ut egregiè ait Peluſiota lib. 3. Epiſt. 20. *Sacerdotium medium eſt divinam inter humanamque naturam, ut & illam colat, & huic mutationem in melius afferat.* Quod fuſiùs declarat S. Thomas hîc quæſt. 22. art. 1. his verbis: *Propriè officium Sacerdotis eſt eſſe mediatorem inter Deum & populum, inquantum ſcilicet divina populo tradit (unde dicitur Sacerdos quaſi ſacra dans) ſecundùm illud Malach. 2. legem requirent de ore ejus, ſcilicet Sacerdotes; & iterum inquantum preces populi Deo offert, & pro eorum peccatis Deo aliqualiter ſatisfacit. Vnde Apoſtolus dicit ad Hebræos 5. Omnis Pontifex ex hominibus aſſumptus, pro hominibus conſtituitur in his quæ ſunt ad Deum, ut offerat dona & ſacrificia pro peccatis.* Ergo ſi Chriſtus ut homo ſit verè & propriè Sacerdos, eſt etiam perfectus mediator inter Deum & homines, iuxta illud Apoſtoli 1. ad Timoth. 2. *Vnus mediator Dei & hominum homo Jeſus Chriſtus.* Unde Tertullianus in libro de Reſurrectione carnis cap. 15. *Hic ſequeſter Dei atque hominum appellatus, ex utriuſque partis depoſito commiſſo ſibi, carnis quoque depoſitum ſervat in ſemetipſo, arrhabonem ſummæ totius. Quemadmodum enim nobis arrhabonem ſpiritûs reliquit, ita & à nobis arrhabonem carnis accepit, & vexit in cœlum, totius ſummæ illûc quandoque redigendæ.* Auguſtinus lib. 1. de conſenſu Evangeliſtarum cap. ultimo: *Omnia quæ in contrarium pergunt, per aliquod medium reducuntur. Ab æterna juſtitia, temporalis nos iniquitas alienabat: opus ergo erat mediâ juſtitiâ temporali, quæ medietas temporalis eſſet, de imis mixta & ſummis; atque ita ſe nec abrumpens à ſummis, & contemperans, imis, ima redderet ſummis. Ideò Chriſtus mediator Dei & hominum dictus eſt inter Deum immortalem, & hominem mortalem, Deus & homo, reconcilians hominem Deo, manens id quod erat, factus quod non erat.* Et Epiſt. ad Voluſianum: *Nunc verò inter Deum & homines mediator apparuit, ut in unitate perſonæ copulans utrumque, & ſolita ſublimaret inſolitis, & inſolita ſolitis temperaret.* Fulgentius lib. 1. ad Traſimundum cap. 15. *Quia per peccatum homo fuit ſeparatus à Deo, inter Deum iraſcentem, hominemque peccantem, talis utique mediatoris debuit intervenire perſona, quæ ad propitiandum Deum homini, totum verumque in ſe Deum de Deo natum haberet; & ad reconciliandum hominem Deo, totum vtrũque in ſe de homine natum hominem contineret; atque ita ex utroque unus Chriſtus eſſet, ut plenitudo deitatis ſuſceptum non conſumeret, ſed proveheret hominem; & plenitudo humanitatis nec minoraret immenſum, nec mutaret impaſſibilem deitatem; ac ſic hominis natura, quæ mutata fuerat in deterius, per illum tota redintegraretur, quo nihil eſt melius. Proptereà ſe Mediator Dei & hominum, plenum Deum, plenumque dignatus eſt hominem demonſtrare.* Gregorius Magnus lib. 12. Moralium cap. 23. *Ipſe adjuvit hominem factus homo: ut quia puro homini via redeundi non patebat ad Deum, via redeundi fieret per hominem Deum. Longè quippe diſtabamus à juſto & immortali nos mortales & injuſti. Sed inter & immortalem juſtum, & nos mortales injuſtos, apparuit mediator Dei & hominum, mortalis & juſtus, qui & mortem haberet cum hominibus, & juſtitiam cum Deo; ut quia per ima noſtra longè diſtabamus à ſummis, in ſeipſo uno ima jungeret cum ſummis; atque ex eo nobis via redeundi fieret ad Deum, quo ſummis ſuis ima noſtra copularet.* Hugo demum Victorinus lib. 2. de Sacram. parte 1. cap. 12. *Mediatore eguit homo ad Deum, ut reconciliaretur illi, & reduceretur ad illum: ſed cauſam diſſidentium agendam convenienter ſuſcipere non poſſet, qui non aliquâ ſocietatis ac pacis amicitiâ, utrique familiaris atque propinquus exiſteret. Propter hoc ergo Filius Dei factus eſt homo, ut inter hominem & Deum, reconciliationis & pacis mediator eſſe poſſet. Suſcepit humanitatem, per quam hominibus appropinquaret; retinuit divinitatem, per quam à Deo non recederet.* B

Ex his patet, duobus modis Chriſtum dici mediatorem, nimirum primò, quatenus ejus perſonalitas, tanquam commune vinculum, conjungit duas naturas, divinam & humanam. Quo ſenſu Tertullianus, Baſilius, Gregorius Nyſſenus, Epiphanius, Hilarius, & alij Patres, Chriſtum frequenter vocant mediatorem. Quamquam hac ratione, non tam ſit propriè mediator, quàm medius, per participationem & conjunctionem utriuſque extremi, ſicut homo eſt medius inter Angelos & res purè corporeas: mediator enim eſt nomen officij, non naturæ. Unde ſecundò & magis propriè dicitur mediator, ratione officij interceſſoris inter Deum & nos: quod officium (ut rectè docet S. Thomas infrà quæſt. 26. art. 2.) Chriſtus exercuit & exercet ſecundùm humanam naturam; illius enim eſt, & non divinæ naturæ, diſcernere & componere cauſas inter Deum & nos, pœnam noſtrorum peccatorum in ſe ſuſcipiendo, & pro illis ſatisfaciendo de toto rigore juſtitiæ. Illius etiam & non divinæ naturæ fuit orare pro nobis, ſacrificare, mereri, &c. Neceſſarium tamen fuit, naturam illam eſſe hypoſtaticè Verbo unitam, non tantùm quia conveniens erat mediatorem participare naturam utriuſque extremi, ſed etiam quia ut poſſet munia illa perfectè exercere, & mereri pro nobis de condigno, ac ſatisfacere de toto rigore juſtitiæ, oportuit ut actiones Chriſti Theandricæ, ſeu Deiviriles, infinitum valorem & dignitatem moralem à ſuppoſito divino traherent, ut diſput. 4. agendo de neceſſitate Incarnationis & ſatisfactionis Chriſti, fusè expendimus. Unde Leo Papa ſerm. 1. de Nativit. *Salvâ utriuſque proprietate ſubſtantiæ, & in unam coeunte naturam, ſuſcipitur à virtute infirmitas, à majeſtate humilitas, ab æternitate mortalitas, ut quod noſtris remediis congruebat, unus atque idem Dei & hominum mediator, & mori ex uno, & reſurgere poſſet ex alio.* C D E

Porro quando Apoſtolus ait, unum eſſe mediatorem inter Deum & homines Jeſum Chriſtum, loquitur de mediatore excellenti, perfecto, ſupremo, & univerſali, vel ut vulgo dicitur, de mediatore redemptionis, ſubijcit enim imme- 57.

diatè post : *Qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus :* unde possunt esse alij mediatores secundùm quid, & Christo inferiores, inter Deum & homines, ut docet D. Thomas infrà quæst. 26. art. 1. Sicut licèt dicatur Matth. 22. *Vnus est magister vester Christus*, alios tamen ipse constituit in Ecclesia magistros, & doctores, ut dicit Apostolus ad Ephesios 4. Et licèt solus Christus sit lux prima & principalis, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur Joan 1. nihilominus tamen, ipse Christus Apostolos vocat lucem mundi Matth 5. nimirum quia à Christo acceperunt, unde possent alios homines illuminare.

58. Malè ergo ex hoc Apostoli testimonio Novatores inferunt, nullum alium præter Christum, posse pro hominibus apud Deum intercedere: his enim verbis Paulus non excludit plures mediatores intercessionis, sed duntaxat redemptionis, neque contradicit ei quod dixerat ad Galat. 3. Moysen fuisse mediatorem interventionis inter Deum & populum Israël. Quin etiam immediatè ante verba relata, idem Apostolus versu 2. & sequentibus capitis illius secundi Epistolæ primæ ad Timotheum, manifestè docet debere fideles esse pro aliis mediatores intercessionis apud Deum, orando pro illis, idque bonum & Deo gratum esse, sic enim ait : *Obsecro igitur vos primùm omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus : pro Regibus, & omnibus qui in sublimitate sunt, ut quietam & tranquillam vitam agamus in omni pietate & castitate ; hoc enim bonum est, & acceptum coram Salvatore nostro.*

ARTICVLVS IV.

An Christus potestatem regiam, non solùm spiritualem, sed etiam temporalem habuerit ?

59. CERTVM & indubitatum est apud omnes, Christum habuisse potestatem spiritualem regiam & monarchicam supra totam Ecclesiam, juxta illud Psal. 2. *Ego autem constitutus sum Rex ab eo super Sion montem sanctum ejus, prædicans præceptum ejus.* Unde solùm difficultas & controversia est inter Theologos, an præter spiritualem illam potestatem, habuerit per se & directè jus regium, & dominium temporale in res omnes creatas, & super omnes Angelos & homines? Negant Franciscus Victoria, Bartholomæus Medina, & alij. Affirmant verò D. Thomas opusc. 20. de regimine principum lib. 3. cap. 13. & sequentibus, S. Antoninus, Turrecremata, Durandus, Navarrus, Hostiensis, Suarez, Vazquez, Delugo, & alij, cum quibus

Dico primò : Christum habuisse jus regium directum seu temporale, & potestatem in totum universum, excellenti quodam modo.

60. Probatur ex Scriptura : nam Apocal. 1. Christus vocatur *Princeps Regum terræ.* Et cap. 19. dicitur habere scriptum in femore suo, id est in humanitate, *Rex Regum, & Dominus Dominantium.* Et Matth. ultimo Christus dicebat : *Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra.* Ubi ly *omnis* non debet coarctari, restringi, aut limitari ad solam potestatem spiritualem, sed simpliciter & universaliter distribui, ut loquuntur Summulistæ, ita ut omnes (nullâ exceptâ) potestates, Ecclesiasticam & politicam, complectatur.

Probatur secundò : Cùm hujusmodi jus regium, ac excellens dominium temporale in totum universum, sit possibile, & aliunde glorioſum valde & honorificum, nec Redemptoris muneri dignitatique contrarium, nec saluti generis humani repugnans, non videtur Christo Domino denegandum. 61.

Confirmatur : In lege naturæ Melchisedech fuit Rex Salem, & Dei summus Sacerdos, teste Apostolo ad Hebr. 7. & in lege scripta Moyses à Philone disertissimo Judæorum, & sui sæculi altero Platone, lib. 3. de ejus vita, Rex, Legislator, Pontifex, & Propheta appellatur. Ut ergo veritas figuras adimpleat, & ad rationem Archetyporum perfectè pingatur tabella, debuit Christus Dominus Pontificiâ simul & Regiâ fulgere dignitate, & utramque jurisdictionem, spiritualem, nempe, supernaturalem, & divinam in Ecclesiam universalem, & temporalem in omnes creaturas in se præhabere. Unde Augustinus in Psal. 149. *Christus à chrismate dictus est, id est ab unctione. Reges autem ungebantur & Sacerdotes. Ille verò unctus est & Rex & Sacerdos. Rex pugnavit pro nobis : Sacerdos obtulit se pro nobis.* Facundus item Hermianensis, *Christi solius esse* dicit, *regnum cum Sacerdotio simul habere : quoniam etsi quidam Reges in ejus venturi figuram Sacerdotio functi sunt, tamen cùm manifesta lux venit in mundum, umbras removens futurorum, nulli alteri dedit, quod sibi singulare servavit ; sed in diversos dona sua distribuens, sic quæ propria sunt Sacerdotij, Regibus interdixit.* 62.

Potest enim suaderi conclusio ex inconvenienti quod sequitur ex adversa sententia, nempe Christum non potuisse ut hominem præcipere hominibus & Angelis, nisi ea quæ pertinent ad regimen spirituale, atque in alijs nos illi obedientiam jure negare potuisse, tanquam limites suos transgredienti, si plus præcepisset per possibile, vel impossibile. 63.

Non debet ergo Christo ut homini denegari ius regium & dominativum in totum universum, creatum quidem, & à Dei dominio dependens, superioris tamen ordinis, & omnes superans Regum omnium, Principumque mundanorum dominationes & imperia, tribus maximè prærogativis. Primò origine, quia à Deo immediatè descendit, orituque ex unione hypostatica : jurisdictio verò Regum terræ, aut successione, aut electione, aut donatione, aut vi armorum habetur, unde ab aliquo humano titulo ducit originem. Secundò amplitudine & universalitate : nam Principum terræ dominatio limitata est, dominium verò Christi illimitatum, nullisque circunscriptum cancellis ; in Angelos, homines, & omnia creata mirabiliter extensum. Tertiò stabilitate, firmitate, & duratione : cætera enim regna dominorum temporalium, ex aliorum quandoque ruinis erecta, detruncantur, hostilibus incursibus expugnantur, opprimuntur, ac tandem mutilata paulatim pereunt, aut mutantur, ut produnt historiæ de florentissimis imperijs Chaldæorum, Persarum, Medorum, & Romanorum. Regnum autem Christi æternum est, & quò magis opprimitur, magis extenditur ; quò acriùs quatitur, eò firmiùs roboratur ; potestas ejus potestas æterna quæ non corrumpetur, & regni ejus non erit finis ; & quò magis nova producuntur entia, & homines numero crescunt, eò magis amplificatur & dilatatur.

64. Dico ſecundò: Licèt Chriſtus habuerit jus regium directum ſeu temporale, & poteſtatem in totum univerſum, ab illius tamen exercitio abſtinuit, neque ullum penitùs temporale regnum adminiſtravit: quia non decuit omnino ut poteſtatem purè civilem exerceret, cùm illa, comparatione ſpiritualis & divinæ, vilis ſit; & quemadmodum non decet ut Rex exerceat minora officia, ad quæ tamen exercenda habet poteſtatem; ita cùm Chriſtus propter fines majores veniſſet, & omnium maximos, ut ſanctificator, ut glorificator, ut redemptor &c. non decebat ut per ſe exerceret poteſtatem purè civilem & politicam. Deinde, exercitium regiæ poteſtatis non benè conveniebat cum exemplis patientiæ, paupertatis, humilitatis, & obedientiæ uſque ad mortem crucis, quæ Chriſtus in hoc mundo debebat exhibere: unde aiebat ipſe Matth. 20. *Filius hominis non venit miniſtrari, ſed miniſtrare, & dare animam ſuam redemptionem pro multis.* Habuit ergo Chriſtus poteſtatem ſolùm generalem; & divinæ ſimilem, non præjudicantem particulari poteſtati Regum temporalium, nec uſui hujus poteſtatis circa ſuum regnum: nam ſicut influxus cauſæ ſuperioris, non impedit influxum particularis cauſæ, ſed magis juvat: ita nec Chriſti poteſtas altioris & univerſalioris ordinis, Regum temporalium juriſdictionem deſtruit, ſed magis ſtabilit ac firmat, & florentiorem, diuturniorem, & potentiorem efficit; non enim Chriſtus eripit mortalia, qui regna dat cœleſtia. Unde apud Auguſtinum tract. 115. in Joan. clamat ad omnes Reges terræ, *Nolite timere, non impedio dominationem veſtram.*

65. Ex hoc facilè conciliari poſſunt Scripturæ loca, ſpecie tenus pugnantia, quorum aliqua tribuunt Chriſto regiam poteſtatem & dominium omnium rerum, aſſeruntque ipſum fuiſſe dominum univerſorum, Regem regum & Dominum dominantium: alia affirmant, ipſum non regnaſſe in hoc mundo, neque veniſſe dominari & miniſtrari, ſed miniſtrare, Joan. 18. & Lucæ 22. Chriſtus enim habuit regiam poteſtatem, & dominium rerum omnium in actu primo, licèt non regnaverit temporaliter, neque uſum talis dominij habuerit in actu ſecundo. Ex quo ſoluta manent omnia argumenta quæ contra præcedentem concluſionem fieri ſolent.

66. Dices, Si Chriſtus haberet jus regium directum ſeu temporale in totum univerſum, ſequeretur Summum Pontificem, qui Chriſti poteſtati ſucceſſit, eſſe regem temporalium omnium mundi regnorum.

Sed negatur ſequela, quia Chriſtus non dedit Summo Pontifici omnem poteſtatem quam habebat, ne ſpiritualem quidem, cùm Summus Pontifex non poſſit inſtituere ſacramenta, dare gratiam extra ſacramenta, remittere peccata abſque ſacramentali confeſſione & abſolutione, & alia nonnulla Chriſti ſingulariter propria.

67. Ex dictis colligitur, Chriſtum non ſolùm fuiſſe Regem, ſed etiam legiſlatorem, cùm de ratione dignitatis regiæ ſit poteſtas condendi leges: unde Iſaiæ 33. Chriſtus legiſlator ſimul & Rex appellatur: *Dominus legifer noſter, Dominus Rex noſter, ipſe ſalvabit nos.* Porro ſicut regia dignitas Chriſto convenit cum ſingulari excellentia, nulli alteri conceſſa, ita & poteſtas legiſlativa. Primò, quia fuit divina quodammodo, ratione ſuppoſiti divini, unde jus ab eo conditum, vocatur divinum ſimpliciter. Secundò propter excellentiam legum & præceptorum, quæ triplicis generis ſunt: quædam moralia, de quibus Matth. 5. 6. & 7. Alia ſacramentalia de quibus Joan. 3. *Niſi quis renatus fuerit ex aqua &c.* Et cap. 6. *Niſi manducaveritis carnem filij hominis &c.* Alia præcepta fidei, Joan. 14. *Creditis in Deum, & in me credite.* Marci ultimo, *Qui crediderit & baptizatus fuerit, ſalvus erit.* Tertiò, quia per talem poteſtatem Chriſtus potuit abrogare legem veterem. Quartò, quia fuit ampliſſima in univerſum mundum: *Euntes ergo docete omnes gentes &c. Data eſt mihi omnis poteſtas in cœlo & in terra.* Quintò, quia potuit hanc poteſtatem Vicario ſuo impertiri, licèt non æqualem communicaverit.

Demum cum hac authoritate legiſlativa annexa 68.
eſt poteſtas judiciaria, quam Chriſtus non ſolùm exercet cum ſingulis hominibus ex hac vita decedentibus, ſed etiam cum omnibus in unum extremo judicij die congregatis, juxta illud Joan. 5. *Poteſtatem dedit ei judicium facere, quia filius hominis eſt.* Ejuſdem quippe eſt leges condere, & de legibus judicare quo pacto à ſubditis ſerventur.

DISPVTATIO XXIII.

De adoptione Chriſti.

Ad quæſt. 23. D. Thomæ.

POſtquam D. Thomas tribus præcedentibus quæſtionibus egit de his quæ conveniunt Chriſto, per comparationem ipſius ad Patrem, diſſerit de his quæ Chriſto conveniunt, per comparationem Patris ad ipſum, quæ ſunt præcipuè duo, nimirum adoptio, & prædeſtinatio, de quibus hic agendum eſt: de adoptione quidem in hac diſputatione, de prædeſtinatione verò in ſequenti.

ARTICVLVS PRIMVS.

An Chriſtus, inquantum homo, ſit filius adoptivus Dei?

§. I.

Referuntur ſententiæ, & præmittuntur aliqua ad reſolutionem quæſtionis neceſſaria.

CErtum & indubitatum eſt apud omnes Catholicos, Chriſtum ut Deum, ſeu ut ſubſiſtentem in natura divina, filium adoptivum Dei non eſſe, cùm fides Catholica doceat ipſum ut ſic eſſe filium naturalem Patris, ipſi conſubſtantialem & coæternum, ſubindeque incapacem filiationis adoptivæ, quæ extraneitatem in perſona adoptanda præexigit, hoc eſt negationem filiationis naturalis, juriſque ad hæreditatem ipſi convenientis ex vi ſuæ generationis. Unde ſolùm difficultas eſt, an Chriſto quatenus homini competat filiatio adoptiva? Quod in triplici ſenſu intelligi poteſt: Primò, ponendo illum purum hominem, non Deum, quæ fuit hæreſis Photini. Secundò, ponendo in illo duo ſuppoſita, qui fuit error Neſtorij. Tertiò, ponendo in illo ſolùm unam perſonam increatam & divinam, cum duplici natura humana & divina, & aſſerendo ipſum ſecundùm humanitatem, vel inquantum hominem, eſſe filium Dei adoptivum. In primo ſenſu

nullus, excepto Photino, filiationem adoptivam in Chriſto admiſit. In ſecundo eam in Chriſto poſuerunt, ut infrà oſtendemus, Elipandus Archiepiſcopus Toletanus, & Felix Vrgelitanus Epiſcopus, qui in Concilio Francofordienſi, authoritate Adriani Pontificis, ex petitione Caroli magni congregato, damnati ſunt. In tertio verò ſenſu, quidam ex Catholicis filiationem adoptivam in Chriſto admittunt: nimirum Durandus, Baſſolis, & Scotus, licèt iſte oppoſitum judicet probabile. Illum ſequuntur aliqui ex ejus Diſcipulis, quos refert & ſequitur Franciſcus del Caſtillo diſp. 17. quæſt. 1. part. 3. Alij autem Theologi, tam domeſtici, quàm extranei, in nullo ſenſu filiationem adoptivam in Chriſto admittunt: imò plures ex illis oppoſitam ſententiam, poſt Concilium Francofordienſe, hæreticam eſſe exiſtimant, & tres illos ſenſus à Concilio damnatos eſſe contendunt. Antequam concludamus, tria breviter hîc præmittenda ſunt.

2. Primum eſt, neminem poſſe ſine ingenti temeritate, prædicti Concilij authoritatem rejicere, cùm authoritate Sedis Apoſtolicæ illud recognitum ſit, & inter Concilia Eccleſiæ computatũ, & Epiſtola Adriani ad Epiſcopos Hiſpaniæ, tanquã authentica approbata, & inter Decretales inſerta.

3. Secundum eſt, quod Concilium hoc aſtutiâ Hæreticorum per multa tempora latuit, poſtea diligentiâ Surij repertum fuit, & tertio tomo Conciliorum inſertum: unde nec Durandus, nec Scotus, nec alij, qui ante illius Concilij inventionem, filiationem adoptivam in Chriſto docuerunt, cenſendi ſunt in hæreſim incidiſſe, quamvis his temporibus filiationem adoptivam in Chriſto, etiam in tertio ſenſu, admittere, tutum in fide non videatur, ut conſtabit ex dicendis §. ſequenti.

4. Tertium eſt, Felicem & Elipandum verè Neſtorianos fuiſſe (quidquid in contrarium dicat Vazquez) & in Chriſto multiplicaſſe perſonas, ac in ſenſu Neſtoriano adoptionem in Chriſto admiſiſſe. Patet id tum ex Epiſtola Concilij Francofordienſis, editionis Colonienſis paginâ 153. columnâ 2. versùs medium, ubi Patres Concilij alloquentes Felicem & Elipandum, ſic aiunt. *Nonne olim eadem hæreſis veſtra in Neſtorio ab univerſali ſancta Eccleſia refutata etiam & damnata eſt?* Tum ex libro ſacroſyllabo, paginâ 147. columnâ 1. ubi ſic habetur: *Non duo filij, ut (ſicut illi errando exiſtimant) adoptivus ſit filius hominis, & ſine adoptione filius Dei.* Ubi clarè ſenſus Neſtorij in Felice & Elipando damnatur.

5. Addo quod in quæſtionibus de facto, magis eſt hiſtoriis fidendum, quàm levibus conjecturis: at hiſtoriographi omnes, qui Felicis & Elipandi hæreſim deſcripſerunt, illam Neſtorianam fuiſſe aſſeverant. Ita enim aſſerunt Alcuinus Magiſter Caroli magni, lib. 3. de Trinitate cap. 4. Ionas Aurelianenſis lib. 1. de cultu imaginum in principio, S. Antoninus 2. parte hiſtoriæ titulo 14. cap. 1. Mariana lib. 7 de rebus Hiſpaniæ cap. 8. & Baronius tomo 9. anno 783.

Nec obſtat quod Vazquez opponit in contrarium, nempe à Concilio Francofordienſi hæreſim Elipandi & Felicis, novam appellari. Nam ideò ſolum à Concilio nova appellatur, quia hæreſim Neſtorij jam mortuam & ſepultam, renovavit, & de novo ſuſcitavit, ut conſtat ex libro ſacroſyllabo ejuſdem Concilij, paginâ 148. columnâ 1. ubi ſic dicitur: *Elipandum namque & Felicem, novos hoſtes Eccleſiæ, ſed veternosâ fœce perfidiæ pollutos &c.*

Non valet etiam alia conjectura, cui potiſſimùm fidit Vazquez, nempe quod Elipandus in ſua confeſſione, manifeſtè fateri videtur, Dei & hominis in Chriſto unam tantùm fuiſſe perſonam: nam loquens de Filio Dei ait eſſe hominem factum, crucifixum, mortuum &c. Ex quo pater agnoviſſe per communicationem idiomatum dici de Filio Dei quæ competunt Chriſto ut homini: hæc autem communio non ſtat ſine unitate perſonæ. Et inſuper addit hæc verba: *Qui dicit gloriam meam alteri non dabo, homo interior in una eademque Dei & hominis perſona deglomeratus, atque carnis veſtimento indutus &c.* Quibus verbis apertè fateri videtur, unam tantùm in Chriſto eſſe perſonam. 6.

Non valet, inquam, hæc conjectura, nam Elipandus his verbis, non verè & ſyncerè, ſed doloſè ac ſimulatè, unam in Chriſto perſonam admiſit, intelligens non unam per unionem phyſicam ſubſtantialem, ſed per unionem moralem (ut etiam de Neſtorio notavit D Thomas ſuprà quæſt. 2. art. 6.) & nomine unitatis perſonæ utens, ut fideles deciperet, eo modo quo Pelagius Patres Concilij Paleſtini fefellit, admittens neceſſitatem gratiæ, ſed nomine gratiæ intelligens donum creationis. Quod verò in hoc ſenſu Elipandus loqueretur, conſtat tum ex verbis Concilij aſſerentis Neſtorium dicere copulationem, quod Elipandus & Felix appellabant adoptionem. Tum ex verbis illis quibus Elipandus utebatur ad unitatem iſtam explicandam, *Deglomeratus, & carnis veſtimento indutus*, quæ apertè indicant unitatem non ſubſtantialem, ſed accidentalem.

§. II.

Concluſio negativa ſtatuitur, & authoritate Concilij Francofordienſis fulcitur.

Dico igitur: Chriſtus ut homo, filius Dei adoptivus non eſt.

Probatur concluſio ex Concilio Francofordienſi, in quo Chriſtus filium Dei adoptivum non eſſe multoties aſſeritur: nam in Epiſtola ad Epiſcopos Hiſpaniæ, editionis Colonienſis paginâ 149. columnâ 2. poſt initium, ſic dicitur: *Si verus Deus, & verus filius, & ſi verus filius, nequaquam adoptivus, quia adoptivus, ſicut in teſtimonio S. Hilarij poſitum eſt, non verè naturâ eſt filius.* Et paginâ 152. columnâ 2. circa medium: *Vnitas perſonæ quæ eſt in Dei Filio, & filio Virginis, adoptionis tollit injuriam.* Et paginâ 153. columnâ 2. circa initium: *Adoptivus ſiquidem non habet aliam ſignificationem, niſi ut Jeſus Chriſtus non ſit proprius filius Dei:* Ergo ex mente Concilij aſſerendum eſt, Chriſtum ut hominem, Filium Dei adoptivum non eſſe. 7.

Reſpondent primò Adverſarii, Concilium ibi non negare adoptionem in Chriſto, ratione naturæ humanæ, ſed tantùm ratione ſuppoſiti creati, ſeu adoptionem multiplicantem in Chriſto perſonas: mens enim Concilij (inquiunt) ex oppoſito errore quem damnat venanda eſt: Felix autem & Elipandus, quos ibi damnat Concilium, in ſenſu Neſtoriano Chriſtum eſſe filium Dei adoptivum aſſerebant, nempe adoptione purâ, cum filiatione naturali incompoſſibili, ſubindeque perſonas in Chriſto multiplicante: Ergo Concilium hunc tantùm modum adoptionis in Chriſto excludit, non autem adoptionem ratione naturæ humanę in Chriſto cum unitate perſonæ compoſitã. 8.

9. Secundò reſpondent, non definiri à Concilio, Chriſtum ſecundùm humanitatem, vel Chriſtum ut hominem, filium adoptivum non eſſe, ſed quod Chriſtus abſolutè filius Dei adoptivus non ſit: hęc autem longè diverſa ſunt, ſicut aliud eſt, Chriſtum abſolutè non eſſe creaturam, & ipſum inquantum hominem creaturam eſſe.

10. Verùm hæ ſolutiones nequaquam ſatisfaciunt, nec menti Concilij conſonæ videntur. Nam Concilium ait Chriſtum *nequaquam* eſſe filium adoptivum, quod idem eſt ac dicere, nullo modo eſſe filium adoptivum: At hoc falſum eſſet, ſi eſſet filius adoptivus, inquantum homo, & adoptione cum unitate perſonæ in humanitate compoſita: Ergo &c. Minor probatur: Chriſtum inquantum hominem, vel ſecundùm humanitatem eſſe filium adoptivum, eſt eſſe aliquâ ratione, & aliquo modo adoptivum. Item filiatio adoptiva cum unitate perſonæ in humanitate Chriſti compoſita, eſt aliquis modus filiationis adoptivæ: Ergo ſi Chriſtus eſſet filius adoptivus ſecundùm humanitatem, vel filiatione adoptivâ, cum unitate perſonæ in humanitate compoſita, falſum eſſet dicere, ipſum nequaquam, ſeu nullo modo, eſſe filium Dei adoptivum.

11. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Chriſtum nullo modo eſſe filium adoptivum, & Chriſtum aliquo modo eſſe filium adoptivum, ſunt propoſitiones contradictoriè oppoſitæ, & conſequenter nequeunt eſſe ſimul veræ: At negativa vera eſt, utpote à Concilio aſſerta: Ergo affirmativa eſt falſa. Sed Chriſtum inquantum hominem eſſe filium adoptivum, adoptione compoſitâ cum unitate perſonæ, eſt Chriſtum aliquo modo eſſe filium adoptivum: Ergo Chriſtum inquantum hominem eſſe filium Dei adoptivum, adoptione compoſitâ cum unitate perſonæ, falſum eſt, & à Concilio damnatum.

12. Confirmatur ampliùs: Licèt juxta D. Thomam ſuprà quæſt. 16. art. 8. hęc propoſitio ſit falſa, *Chriſtus eſt creatura*, & contra negativa, id eſt, *Chriſtus non eſt creatura*, vera ſit, quia tamen hæc propoſitio eſt vera, *Chriſtus ut homo eſt creatura*, falſa eſt iſta propoſitio, *Chriſtus nullo modo eſt creatura*. Ergo ſi Chriſtus ut homo ſit filius Dei adoptivus, adoptione compoſitâ cum unitate perſonæ, licèt poſſit eſſe verum abſolutè, Chriſtum filium adoptivum non eſſe, falſum tamen erit dicere, illum nullo modo eſſe filium adoptivum.

13. Deinde, Ideò excluditur à Concilio filiatio adoptiva à Chriſto, quia adoptivus aliam ſignificationem non habet, niſi quod Chriſtus non ſit filius proprius Dei: At ſi Chriſtus ut homo eſſet filius Dei adoptivus, eſſetque dabilis adoptio cum filiatione propria in una perſona compoſita, filius adoptivus aliam ſignificationem haberet: Ergo traditæ ſolutiones menti Concilij non congruunt.

14. Nec obſtat ratio quam Adverſarij in prima ſolutione inſinuant, tum quia falſum eſt mentem Concilij adæquatè eſſe ex errore oppoſito ſumendam, ſed potiùs debet colligi ex illius verbis propriè & rigoroſè acceptis: verba autem ex Concilio adducta, ſi in rigore accipiantur, ut debent, omnem modum adoptionis excludunt, ut jam oſtenſum eſt. Tum etiam, quia Concilia contra aliquem congregata, non ſemper ſolùm illius errorem damnant, ſed etiam per extenſionem omnem alium cum illo connexum proſcribunt: Concilium autem Francofordienſe, ut conſtat ex ejus verbis, cenſuit conjunctam eſſe cum omni modo adoptionis diſtinctionem perſonarum, unde multories repetit: *Unitas perſonæ in Chriſto adoptionis tollit injuriam. Adoptio nullam habet ſignificationem, niſi ut Chriſtus filius proprius vel naturalis non ſit.* Ergo non ſolùm damnavit adoptionem, ut a Felice & Elipando aſſertam, ſed etiam omnem adoptionis modum, quia ex quolibet modo adoptionis, cenſuit colligi diſtinctionem ſubſtantialem perſonarum in Chriſto.

§. III.

Eadem veritas duplici ratione ſuadetur.

VAriæ ab Authoribus pro concluſione noſtra adduci ſolent rationes, quæ non videntur efficaces, nos hic tantùm duas, quæ præcipuæ ſunt & fundamentales, breviter exponemus.

15. Prima ſumitur ex definitione adoptionis, quæ à Theologis & Iuriſperitis ſic deſcribitur: *Adoptio eſt gratuita & liberalis aſſumptio perſonæ extraneæ ad hæreditatem.* Quibus verbis duo ad adoptionem neceſſariò requiri denotatur, nimirum quod perſona quæ adoptatur ſit extranea, id eſt diſtincta ab adoptante, & quod non habeat per naturam jus ad illius hæreditatem, ſed duntaxat per ejus gratiam & benevolentiam. Vnde ſic arguo: Adoptio petit extraneitatem perſonæ, & carentiam juris ab intrinſeco ad hæreditatem: Sed Chriſtus ut homo, non eſt perſona extranea à Deo, quia non eſt perſonaliter diſtinctus à ſeipſo ut in deitate ſubſiſtente; quare licèt Chriſtus ut homo poſſit dici ſuppoſitum extraneæ naturæ, non tamen perſona extranea; ſicut licèt ut homo ſit ſuppoſitum naturæ finitæ, & à divina diſtinctæ, non tamen eſt perſona finita, nec à divina diſtincta. Item Chriſtus ratione unionis hypoſtaticæ habet jus ab intrinſeco ad Dei hæreditatem, nimirum ad viſionem beatificam, cùm illa humanitati Verbo unitæ connaturaliter debita ſit, ſicut & gratia habitualis, virtutes infuſæ, aliaque dona ſupernaturalia: Ergo Chriſtus ut homo, filius Dei adoptivus non eſt. Vnde D. Thomas in 3. diſtinct. 10. quæſt. 2. art. 2. quæſtiunc. 3. *Chriſtus nullo modo eſt filius adoptionis, quia ei competit ſecundùm ſuam naturam, ſeu ex natura ſua, ſecundùm quam à Patre æternaliter naſcitur, habere jus in hæreditate paterna, quia omnia quæ habet Pater ſua ſunt, ut dicitur Ioan. 16. unde hoc jus non acquiritur ei per gratiam advenientem, ut poſſit dici filius adoptivus.*

16. Secunda ratio, quę precedentem magis illuſtrat & confirmat, poteſt ſic proponi. Filius naturalis non poteſt eſſe adoptivus: Sed Chriſtus, inquantùm homo, eſt filius Dei naturalis: Ergo adoptivus eſſe nequit. Minor aſſeritur multoties ab Adriano Papa in Epiſtola ad Epiſcopos Hiſpaniæ ſuprà citata, & patebit ex dicendis articulo ſequenti §. 1. concl. 3. ubi oſtendemus, Chriſtum inquantum hominem, per gratiam unionis eſſe filium Dei naturalem formaliter: ly *inquantum* determinante non naturam, ſed ſuppoſitum ut in illa ſubſiſtens, non reduplicativè, ſed ſpecificativè.

Major verò in qua eſt difficultas, multipliciter oſtenditur. Primò quia ille qui adoptatur in filium, non ſecundùm naturā, ſed ſolo affectu conjungitur adoptanti, eſt enim adoptare, optare aliquem in filium, & velle ut ſit filius, cùm non ſit talis naturaliter, ſed alienus & extraneus. Vnde Concilium Francofordienſe in Epiſtola ad Epiſcopos Hiſpaniæ, paginâ 153. columnâ 2. *Quid eſt adoptio, niſi charitatis copulatio, quâ Pater adoptione ſibi copulat filium, quem proprium non habet?*

Et in libro sacrosyllabo pag. 146. col. 2. *Adoptivus non nisi affectata locutionis, alienus dicitur filius. Omnis enim adoptio ex affectione ducit vocabuli sui originem &c. habet namque ex utraque parte utinam adverbium eleganter insitum, ut si dicas: Vtinam sis mihi in filium adoptatus; & è contra, Vtinam merear à te in filium adoptari.* Sed hoc ipso quod aliquis filius naturalis est, non potest solo affectu conjungi generanti: Ergo filius ejus adoptivus nequit existere.

Secundò, Ex eodem Concilio suprà citato: *Adoptio nullam habet significationem, nisi ut Christus filius proprius vel naturalis non sit:* Ergo filiatio adoptiva dicit negationem filiationis naturalis, & consequenter repugnat utramque filiationem de eodem prædicari, & filium Dei naturalem, esse filium ejus adoptivum.

Tertiò, Filiatio adoptiva est quædam imperfecta imitatio filiationis naturalis: Sed id quod dicitur de aliquo secundùm veritatem & rationem perfectam, nequit de illo dici imitativè, & secundùm imperfectam rationem: Ergo filius naturalis, adoptivus dici nequit. Quæ ratio est D. Thomæ infrà quæst. 32. art. 3. ubi sic discurrit: Id quod de aliquo dicitur secundùm rationem perfectam, non potest dici de eodem secundùm rationem imperfectam: Sicut quia Sortes dicitur homo secundùm perfectam & propriam rationem hominis, non potest dici homo secundùm illam significationem quâ pictura hominis dicitur homo, licèt fortè ipse assimiletur alteri homini: Christus autem est filius Dei secundùm perfectam rationem filiationis, scilicet filiatione naturali: Ergo nequit dici filius, secundùm imperfectâ rationem filiationis, qualis est filiatio adoptiva.

Denique adoptio, ut suprà dicebamus, est assumptio personę extraneę ad alterius hęreditatẽ: Sed filius naturalis, non est, nec esse potest persona extranea: Ergo filius adoptivus esse nequit.

17. Dices, Non minùs opponuntur esse sanctum per participationem, & esse sanctum per essentiam, quàm esse filium naturalem, & filium adoptivum: Sed quamvis in Christo una tantùm reperiatur persona, quia tamen duas terminat naturas, est sanctus per essentiam, ut subsistens in divina, & sanctus per participationem, ut subsistens in humana: Ergo pariter, non obstante unitate personæ, quâ in duabus naturis subsistit, esse poterit filius Dei naturalis, ut subsistit in natura divina, & filius adoptivus, ut in humanitate subsistit.

18. Confirmatur: Non minùs inter se pugnant, & se invicem excludunt, supremum dominium & servitus, quàm filiatio adoptiva & naturalis: Sed quamvis persona Christi sit una, & sit dominus supremus, ut subsistens in divina natura, est servus Dei, ut subsistens in humana natura, ut disp. præcedenti art. 1. docuimus: Ergo pariter, non obstante quod persona Christi sit una, & sit filius Dei naturalis, ut in deitate subsistens, erit filius adoptivus, ut in humanitate subsistit.

19. Ad instantiam respondeo distinguendo Majorem: Non minùs opponuntur esse sanctum &c. quàm esse filium naturalem &c. servatâ comparatione ad idem subjectum, secundùm eandem rationem, concedo Majorem. Non servatâ istâ comparatione, nego Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam.

20. Explicatur solutio: Vnum subjectum esse sanctum per essentiam, & esse sanctum per participationem, secundùm unam rationem, non minùs opponuntur, nec minùs repugnant, quàm esse filium naturalem, & filium adoptivum; est tamen hoc inter sanctitatem & filiationem discrimen, quod sanctitas convenit suppositò, mediante naturâ; unde cùm in Christo duæ reperiantur naturæ, ratione unius, scilicet naturæ divinæ, est sanctus per essentiam, & ratione alterius, nempe naturæ humanæ, gratiâ habituali ornatæ, est sanctus per participationem: filiatio autem non convenit suppositò, mediante naturâ, sed immediatè comparatur ad illud, ut constat ex communi modo loquendi, juxta quem natura non dicitur filia, sed suppositum: unde cùm in Christo unum tantùm sit suppositum, quod est filius naturalis, Christus filius adoptivùs esse non potest.

21. Ex quo potest magis confirmari nostra conclusio: Si enim sanctitas conveniret immediatè suppositò, & non mediante naturâ, non posset suppositum Verbi, etiamut in humanitate subsistens, esse sanctum sanctitate accidentali, quia per essentiam sanctum est: Sed non minùs opponuntur filiatio naturalis & adoptiva, quàm sanctitas per essentiam, & sanctitas per participationem, & aliàs filiatio convenit immediatè personæ: Ergo suppositum Christi, quod est filius naturalis Dei, filius ejus adoptivus esse nequit, etiam ut in humanitate subsistens.

22. Ex hoc etiam patet responsio ad confirmationem, Major enim distinguenda est: Non minùs inter se pugnant supremum dominium, & servitus, quàm filiatio naturalis & adoptiva, identitate comparationis servatâ ad idem sub eadem ratione, concedo Majorem: identitate comparationis non servatâ, nego Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam: servitus enim & dominium dicuntur de suppositò, ratione naturæ, ut docet D. Thomas suprà quæst. 20. art. 1. ad 2. & quia in Christo cum unitate personæ, duplex reperitur natura, potest ratione unius esse dominus supremus, & ratione alterius servus; sicut ratione unius est creator, & ratione alterius creatura; ratione divinæ est creditor, & ratione humanæ debitor, & satisfactor, quia hæc omnia prædicata, de suppositò ratione naturæ dicuntur: filiatio autem non dicitur de natura, nec de suppositò ratione naturæ, sed immediatè comparatur ad suppositum; & quia in Christo unum tantùm est suppositum, & una tantùm persona, quæ non est extranea, sed filius naturalis Dei, non potest esse adoptivus. Solutio est D. Thomæ hìc art. 4. ad 3. Cùm enim sibi objecisset hoc argumentum: *Christus secundùm quod homo est servus: sed dignius est esse filium adoptivum, quàm servum: ergo multò magis Christus, secundùm quod homo, est filius adoptivus.* Sic respondet: *Ad tertium dicendum, quod esse creaturam, & etiam servitus, vel subjectio ad Deum, non solùm respicit personam, sed etiam naturam, quod nõ potest dici de filiatione, & ideò non est similis ratio.*

23. Instabis: Inde inferebamus suprà, filiationem immediatè comparari ad personam, & non mediante naturâ, quia hæc non dicitur filia: Sed nec etiam dicitur serva, nulla est enim ratio cur serva dicatur magis quàm filia: Ergo etiam servitus comparatur immediatè ad personam, & non mediante naturâ.

24. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: ut enim jam vidimus, D. Thomas hoc inter filiationem & servitutem constituit discrimen, quod servitus non solùm respicit personam, sed etiam naturam, quod filiationi non convenit. Ratio etiam id suadet, Tum quia dominium dicitur de persona, ratione naturæ, unde tres

divinæ perſonæ, ratione unius naturæ, unâ gaudent ratione dominij, ſicut & unâ omnipotentiâ dicuntur omnipotentes: Ergo ſervitus etiam immediatè comparatur ad naturam, ſubindeque de illa prædicatur. Tum etiam, quia ſervitus de qua loquitur, ſequitur conditionem creaturæ rationalis dependentis à Deo, in eſſe, fieri, & conſervari, & cum illa commenſuratur: Sed ratio creaturæ ſic dependentis à Deo, convenit immediatè naturæ, & ratione illius perſonæ: Ergo idem eſt de ſervitute dicendum.

§. IV.

Aliæ objectiones ſolvuntur.

25. OBjicies primò: Gratia habitualis præſtat formaliter eſſe filium Dei adoptivum, ut in Tractatu de gratia oſtenſum eſt: Sed gratia habitualis reperitur in Chriſto, ut patet ex dictis ſuprà diſp. 12. art. 1. Ergo Chriſtus eſt filius adoptivus Dei.

Diſp. 2. art. 5.

26. Reſpondeo primò diſtinguendo Majorem: Gratia habitualis, ut habita per ſpiritualem generationem, præſtat formaliter eſſe filium Dei adoptivum, concedo Majorem. Gratia habitualis ſpiritualem generationem non terminans, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: Gratia habitualis reperitur in Chriſto, ut habita per ſpiritualem generationem, nego Minorem: ut communicata alio modo, concedo Minorem, & nego Conſequentiam.

27. Explicatur ſolutio: Cùm dicitur gratiam habitualem præſtare formaliter eſſe filium Dei adoptivum, hoc debet intelligi de illa ut habita per ſpiritualem generationem, ſicut natura non aliter quàm ut terminans generationem naturalem, præſtat formaliter eſſe filium naturalem: unde licèt in Spiritu Sancto, non minùs quàm in Verbo, natura divina inveniatur; quia tamen Spiritui Sancto non convenit per generationem naturalem, filiationem naturalem non fundat, nec Spiritum Sanctum, filium Dei naturalem conſtituit. Licèt autem gratia habitualis animæ Chriſti conveniat, infuſio tamen illius, ſpiritualis generatio non eſt, quia licèt ad naturam Dei participatam terminetur, non terminatur ad illam ſecundùm modum naturæ, ſed ad modum proprietatis conſequentis gratiam unionis, & ad illam ut ad finem ordinatur, cùm tamen de ratione generationis ſit, terminari ad naturam ſub conceptu naturæ primariò in intentione & in executione, & ideò in Chriſto non fundat filiationem adoptivam, ſicut in aliis juſtis.

28. Reſpondeo ſecundò, diſtinguendo rurſus eandem Majorem: Gratia habitualis præſtat formaliter eſſe filium Dei adoptivum, quando ſubjectum eſt capax filiationis adoptivæ, concedo Majorem. Si non ſit capax illius, nego Majorem. Suppoſitum autem Chriſti, cùm non ſit extraneum à Deo, utpote identificans ſibi naturam divinam, & habeat jus ad illius hæreditatem per naturam, eſt incapax filiationis adoptivæ; & ideò licèt in ipſo gratia habitualis reperiatur, filius tamen adoptivus Dei eſſe nequit.

29. Dices, Effectus formalis formæ eſt ipſa forma communicata ſubjecto: Ergo ſi gratia habitualis ſit cauſa formalis filiationis adoptivæ, repugnabit illam communicari alicui ſubjecto, niſi illud filium Dei adoptivum conſtituat.

30. Reſpondeo effectum formalem formæ eſſe ipſam formam communicatam, non cuivis ſubjecto, ſed ſubjecto talis formæ capaci, ſubindeque ſi ſubjectum aliquod filiationis adoptivæ ſit incapax, quamvis ipſi communicetur gratia habitualis, quæ eſt cauſa formalis talis filiationis, filius tamen adoptivus non erit.

31. Inſtabis: Non ſtat capacitas in ſubjecto ad formam, cum incapacitate ad illius effectum formalem: Ergo ſi gratia habitualis ſit cauſa formalis filiationis adoptivæ, non poterit in Chriſto eſſe incapacitas adoptionis, cum capacitate ad gratiam habitualem. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Non ſtat in ſubjecto aliquo capacitas ad calorem, albedinem, vel quantitatem, cum incapacitate ad eſſe calidum, album, & quantum; quia calor eſt adæquata forma calidi, albedo albi, quantitas quanti; unde quia in Angelo eſt incapacitas ad tales effectus, formas à quibus proveniunt recipere nequit: Ergo univerſaliter verum eſt, non ſtare cum capacitate ad formam, incapacitatem ad effectum formalem illius.

32. Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Non ſtat capacitas in ſubjecto ad formam, cum incapacitate ad illius effectum formalem primarium, tranſeat Antecedens. Ad illius effectum formalem ſecundarium, nego Antecedens, & Conſequentiam; nam filiatio adoptiva non eſt effectus primarius, ſed ſecundarius gratiæ habitualis, & aliàs cùm ſit connotativus, poteſt gratia exiſtere ſine illo, & in ſubjecto eſſe capacitas ad gratiam, cum incapacitate ad hunc effectum formalem: exempla autem ad probationem Antecedentis adducta, ſolùm de primario effectu convincunt.

33. Objicies ſecundò: Si Chriſtus non eſſet filius Dei adoptivus, maximè quia filius ejus naturalis eſt: Sed hæc ratio non valet: Ergo ruit præcipuum fundamentum noſtræ ſententiæ. Major patet, Minor probatur multipliciter. Primò quia licèt Chriſtus ut ſubſiſtens in divinitate, filius Dei naturalis ſit, prout tamen in humanitate ſubſiſtit, non eſt formaliter filius naturalis Dei, ſed ſolùm identicè & materialiter: Ergo de Chriſto prout ſic poteſt dici filiatio adoptiva.

34. Secundò, Filius naturalis per generationem, poteſt eſſe adoptivus: Ergo licèt Chriſtus ſit filius naturalis Dei, ratione æternæ generationis, nihilominus filius ejus adoptivus eſſe poteſt. Conſequentia patet, Antecedens probatur ex jure civili, lege *Qui liberatus*, ff. de adoptionibus, ubi dicitur: *Qui liberatus eſt patriâ poteſtate, honeſtè reverti non poteſt, niſi adoptione*: Ergo filius naturalis, à patria poteſtate mancipatus, poteſt ſub illa per adoptionem conſtitui, ſubindeque non repugnant in eodem ſuppoſito adoptio & filiatio naturalis.

35. Tertiò, Filiatio non convenit perſonæ ratione ſui, ſed ratione naturæ, unde ad adoptionem non petitur extraneitas ſuppoſiti, ſed ſufficit extraneitas naturæ: Sed Chriſtus ut homo eſt extraneæ naturæ à Deo: Ergo licèt ſit filius ejus naturalis, ratione ſuppoſiti divini, poteſt tamen ratione naturæ aſſumptæ, conſtitui & denominari filius ejus adoptivus.

36. Denique, Si à Chriſto excluderetur filiatio adoptiva, ex eo præcisè quod eſt filius naturalis Dei, ſequeretur quod in caſu quo Spiritus Sanctus naturam humanam aſſumeret, foret filius Dei adoptivus: Sed hoc dici nequit, ut infrà dicemus: Ergo ratio illa non valet. Sequela probatur: Spiritus Sanctus humanitatem aſſumens, fi-

lius Dei naturalis non esset, ut constabit ex infrà dicendis: Ergo si ex eo præcisè excludatur filiatio adoptiva à Christo, quod filius Dei naturalis est, Spiritus Sanctus naturam humanam assumens, filius Dei adoptivus esset. A

37. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, ad cujus primam probationem, nego Antecedens, ut enim dicemus articulo sequenti, Christus inquantum homo est filius Dei naturalis formaliter, ly *inquantum* determinante in recto non naturam, sed suppositum ut in illa subsistens, non reduplicativè, sed specificativè; unde Christus, etiam inquantum homo, & prout subsistens in natura humana, est incapax filiationis adoptivæ: ad adoptionem enim, ut suprà dicebamus, requiritur persona extranea, ut constat ex ejus definitione: licèt autem Christus ut homo, seu ut subsistens in natura humana, sit naturæ extraneæ suppositum, non tamen est persona extranea; sicut licèt inquantum homo sit suppositum naturæ finitæ, & à Deo distinctæ, non tamen est persona finita, nec distincta à divina Verbi persona. B

38. Ad secundam dicendum quod licèt in humanis & civilibus, filius naturalis extra patriam potestatem existens, posset olim adoptari à Patre, & per adoptionem ad ipsum revertere, repugnat tamen filium Dei naturalem, ejus filium adoptivum fieri: nam in jure civili Romanorum, filius extra patriam potestatem existens, privabatur omni jure ad patris hæreditatem; & quia solùm hoc jus attendit civilis consideratio, fit ut in consideratione civili filius naturalis non esset, ac proinde capax existeret civilis adoptationis: filius autem naturalis Dei, semper est in consideratione Theologica filius propriùs, naturalis, & verus, cum quo non compatitur esse filium adoptivum; nam ut suprà ex Concilio Francofordiensi ostendimus, adoptiva filiatio dicit negationem filiationis veræ, naturalis, & propriæ. C

39. Ad tertiam nego Majorem: Ut enim egregiè discurrit S. Thomas quodlib. 9. quæst. 2. art. 4. forma competens supposito ratione naturæ, respicit naturam ut per se primum subjectum, ut constat in passione, morte, aliisque passionibus & actionibus, quæ quia supposito ratione naturæ competunt, respiciunt naturam ut subjectum per se primò: Sed filiatio non respicit naturam ut primum subjectum sui: Ergo non convenit supposito ratione naturæ, sed immediatè comparatur ad personam. Probatur Minor: Forma respiciens naturam ut per se primum subjectum, denominat per se primò naturam, & ratione illius personam, ut in eisdem exemplis actionis & passionis conspicitur, quæ quia primariò comparantur ad naturam, & ratione illius attribuuntur supposito, denominant per se primò naturam: Sed filiatio non denominat naturam, hæc namque nec filia nec pater dicitur: Ergo natura non est primum filiationis subjectum. D

40. Dices cum Petro Hurtado, cui hæc ratio D. Thomæ displicet: Si humanitas produceretur sine aliqua subsistentia (quod plures censent possibile) verè esset producentis hominis filia: Ergo filiatio potest denominare, denominatque naturam. Consequentia patet, Antecedens probatur. Humanitas in illo casu esset per generationem producta, utpote cùm illius productio esset origo viventis à vivente conjuncto in similitudinem naturæ: Ergo verè esset genita, & consequenter gignentis hominis filia.

Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dicendum quod filiatio omne genitum non denominat, sed solùm genitum completè & perfectè tale: humanitas autem sine subsistentia producta, non esset genita secundùm perfectam denominationem geniti, & ideò non esset filia. 41.

Ad ultimam probationem Minoris principalis, nego sequelam Majoris; licèt enim à Spiritu Sancto, in casu quo humanitatem assumeret, non excluderetur filiatio adoptiva, ratione filiationis naturalis, quæ ipsi non competit, cùm ex vi suæ processionis non procedat in similitudinem naturæ, ut in Tractatu de Trinitate declaravimus, ob aliam tamen rationem filiatio adoptiva ei non competeret, quia nimirum adoptio petit extraneitatem personæ, id est personam distinctam ab adoptante, & non habentem ab intrinseco jus ad hæreditatem: at verò Spiritus Sanctus, ut homo, non esset persona extranea à Deo, cùm non esset personaliter distinctus à seipso ut in Deitate subsistente, jusque ab intrinseco haberet ad hæreditatem Dei, subindeque filius ejus adoptivus non esset. 42. *Disp. 2. art. 4.*

ARTICVLVS II.

An Christus, inquantum homo, sit formaliter filius Dei naturalis?

CHristum ut hominem in sensu materiali & identico esse filium Dei naturalem, fatentur omnes Theologi, nec ab aliquo potest negari, est enim veritas fidei, eadem certitudine tenenda, quâ credimus mysterium Incarnationis, consistens in unione duarum naturarum in persona Verbi, quæ filius Dei naturalis est. Unde Joan. 1. dicitur: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti à Patre.* Solùm ergo difficultas est, & controversia inter Theologos, an in sensu formali sit verum, Christum ut hominem esse filium naturalem Dei? ly *ut* determinante naturam humanam, vel suppositum terminans humanitatem, specificativè, aut reduplicativè. 43.

Prima sententia docet Christum inquantum hominem esse filium Dei naturalem, ly *inquantum* determinante & reduplicante naturam humanam. Hanc tenent Suarez, Vazquez, Beccanus, Hurtado, & alij ex Recentioribus; qui tamen in eo differunt, quòd Hurtado existimat, Christum inquantum hominem, esse filium Dei naturalem, filiatione fundatâ in humanitate quatenus Verbo unitâ. Alij verò asserunt, Christum ut hominem esse filium Dei naturalem, filiatione fundatâ in sanctificatione humanitatis à Verbo. 44.

Secunda negat Christum ut hominem, sive ly *ut*, vel *inquantum*, determinante naturam; sive determinante specificativè, aut reduplicativè suppositum ut in humanitate subsistens, esse in sensu formali filium naturalem Dei. Ita Franciscus del Castillo disp. 17. quæst. 1. parte 4.

Tertia, quæ in schola D. Thomæ communis est, & quam Delugo, Ragusa, & alij ex Patribus Societatis amplectuntur, docet Christum ut hominem, ly *ut* reduplicativè aut specificativè determinante naturam humanam, non esse filium Dei naturalem, determinante tamen suppositum terminans humanitatem, esse filium Dei naturalem, filiatione fundatâ in generatione æterna, & per gratiam unionis humanitati communicata.

§. I.

Duplici concluſione propoſita difficultàs reſolvitur.

DIco primò: Chriſtus, inquantum homo, (ly *inquantum* reduplicante humanitatem Verbo unitam) non eſt filius naturalis Dei, filiatione fundatâ in humanitate, quatenus Verbo unitâ, aut in ſanctificatione humanitatis à Verbo.

45. Prima pars probatur primò contra Hurtado: Filiatio naturalis petit ſuper actionem naturalem, non autem ſuper liberam & voluntariam fundari, ut communiter docent Theologi: Sed actio creativa humanitatis, & actio unitiva illius ad Verbum, non ſunt Deo naturales, ſed liberæ & voluntariæ: Ergo ſuper illas nequit filiatio naturalis fundari, ac per conſequens Chriſtus ut homo non eſt filius naturalis, filiatione fundatâ in humanitate, quatenus unitâ Verbo.

46. Probatur ſecundò eadem pars: Filius naturalis eſt qui à patre per naturalem generationem procedit: Sed Chriſtus, quatenus homo, ratione naturæ humanæ Verbo unitæ, non procedit à Deo naturali generatione: Ergo ut ſic non eſt filius naturalis Dei, filiatione fundatâ in humanitate, quatenus Verbo unitâ. Major patet, Minor probatur. Generatio, ut communiter definitur à Philoſophis, eſt origo viventis à vivente coniuncto in ſimilitudinem naturæ: Sed Chriſtus, quatenus homo, non procedit à Deo ut vivens à viuente conjuncto in ſimilitudinem naturæ: Ergo ut homo, & ratione naturæ humanæ, non procedit per generationem à Deo.

47. Reſpondet Hurtado, negando utramque partem Minoris: Deus enim (inquit) eſt conjunctus ſubſtantialiter Chriſto ut homini, mediâ ſubſiſtentiâ Verbi, quæ ſubſtantialiter identificatur cum Deo. Deinde natura humana, etſi divinæ non ſit ſimilis ſpecificè, eſt tamen illi ſimilis analogicè.

Sed contra primò: Ad generationem naturalem requiritur quod ſit à principio conjuncto, conjunctione per ſe cauſante vel communicante ſimilitudinem in natura, ut communiter docent Philoſophi, & patet ex ipſa quidditate & definitione generationis, quę eſt origo viventis à vivente conjuncto in ſimilitudinem naturæ: his enim verbis ſignificatur ad generationem requiri quod vivens per ſe cauſet vel communicet ſimilitudinem in natura: Sed perſonalitas Verbi, quâ Chriſtus ut homo conjungitur ſubſtantialiter Deo, non dat formaliter & per ſe naturæ ſimilitudinem, nec illam cauſat per ſe; humanitas enim non cauſatur per ſe à Deo quatenus trino, ſed ſolùm quatenus uno: Ergo Chriſtus ut homo, non eſt à Deo ut à principio conjuncto, conjunctione ſufficiente ad rationem generationis naturalis.

Addo quod, ſi conjunctio humanitatis ad Verbum, ſufficiens eſſet ut diceretur Chriſtus ut homo naturaliter genitus à Deo, ſequeretur eſſe magis filium naturalem ſui, quàm Patris, vel Spiritus ſancti, humanitas enim eſt magis conjuncta Verbo, quàm Patri, vel Spiritui Sancto.

Deinde falſum eſt quod ad generationem viventium ſufficiat ſimilitudo analoga: vermes enim producti ex humore putrido in homine, etſi viventes ſint, & à principio conjuncto vitali actione procedant, non dicuntur geniti generatione viventium, nec ſimiliter capilli geniti dicuntur generatione naturali: Sed non ob aliam cauſam, niſi quia non aſſimilantur ſpecificè cum principio à quo procedunt: Ergo ſimilitudo ſpecifica termini geniti cum principio generante, eſt de ratione generationis viventium.

Secunda pars concluſionis, quæ aſſerit Chriſtum ut hominem non eſſe filium Dei naturalem, 48.
filiatione fundatâ in ſanctificatione humanitatis à Verbo, expreſsè docetur à D. Thoma infrà quæſt. 32. art. 3. in corp. his verbis: *Chriſtus eſt filius Dei ſecundùm perfectam rationem filiationis, unde quamvis ſecundùm naturam humanam ſit creatus & juſtificatus, non tamen debet dici filius Dei, nec ratione creationis, nec ratione iuſtificationis, ſed ſolùm ratione generationis æternæ, ſecundùm quam eſt filius Patris ſolius.* Ergo juxta D. Thomam, in Chriſto reſpectu Dei nulla eſt filiatio fundata in ſanctificatione humanitatis à Verbo, ſed tantùm filiatio in æterna generatione fundata.

Ratio etiam quam S. Doctor inſinuat, id ſuadet: Nam quod dicitur de aliquo ſecundùm rationem perfectam, non poteſt dici de eodem ſecundùm rationem imperfectam: Sed filiatio ratione ſanctificationis à Verbo, vel à Divinitate unita, eſt imperfecta, & veluti quædam imitatio filiationis naturalis: Ergo perſona Chriſti, quæ ratione æternæ generationis, eſt filius Dei ſecundùm perfectam rationem, eſt incapax filiationis fundatæ in ſanctificatione humanitatis à Verbo. 49.

Deinde, Eſto Chriſtus eſſet capax talis filiationis, non poſſet tamen ratione illius dici filius naturalis Dei: filiatio enim naturalis petit pro fundamento naturalem generationem; ſanctificatio autem humanitatis à Verbo, non poteſt dici naturalis generatio, cùm ratione illius humanitas non vivat, nec à Verbo procedat in ſimilitudinem naturæ. Præterquam quod, ſi ratione ſanctificationis humanitatis à Verbo, Chriſtus ut homo diceretur naturaliter genitus, ſequeretur ipſum ut hominem magis eſſe dicendum filium Verbi, vel Dei, ut communis tribus perſonis, quàm filium Patris: Sed hoc dici nequit, ut infrà oſtendemus: Ergo nec illud. Sequela patet, nam humanitas Chriſti magis immediatè ſanctificatur à perſonalitate Verbi, & à Divinitate tribus perſonis communi, quàm à perſonalitate Patris, quæ ſolùm per concomitantiam & circumincеſſionem, reſidet in humanitate Chriſti. 50.

Dico tertiò: Chriſtus, inquantum homo, per gratiam unionis eſt filius Dei naturalis formaliter, ly *inquantum* determinante in recto, non naturam, ſed ſuppoſitum ut in illa ſubſiſtens, non reduplicativè, ſed ſpecificativè.

Prima pars concluſionis oſtenditur primò: 51.
Chriſtus, inquantum homo, eſt filius naturalis Dei, ut multoties aſſeritur ab Adriano I. in Epiſtola ad Epiſcopos Hiſpaniæ, ſub nomine filij proprij: Sed hoc verificari non poteſt in ſenſu materiali & identico: Ergo Chriſtus, inquantum homo, eſt filius Dei naturalis formaliter. Probo Minorem: Chriſtum inquantum hominem eſſe filium naturalem, aliquid addit ad hoc quod eſt Chriſtum hominem, eſſe filium naturalem, ſine particula *inquantum*: Sed hæc ſecunda propoſitio petit ad ſui veritatem, Chriſtum hominem eſſe filium naturalem Dei, ſaltem in ſenſu identico & materiali: Ergo prima ad ſui veritatem expoſcit, Chriſtum eſſe filium Dei naturalem in aliquo ſenſu formali.

52. Probatur ſecundò eadem pars: Id convenit Christo ut homini per gratiam unionis formaliter, quod per ſe & formaliter petitur ab unione hypoſtatica humanitatis ad Verbum: Sed per ſe petitur ab hac unione Verbum, ut eſt filius naturalis Dei: Ergo Chriſtus ut homo eſt filius Dei naturalis formaliter, per gratiam unionis. Major patet, Minor probatur. Unio hypoſtatica humanitatis ad Verbum, per ſe petit illam unire Verbo Dei, ut ſubſiſtenti in natura divina, per generationem ipſi communicata: Sed Verbum, ut ſic ſubſiſtens, eſt filius Dei naturalis: Ergo unio humanitatis ad Verbum, per ſe petit Verbum ut eſt filius naturalis Dei.

53. Confirmatur: Licèt unio non fuerit facta in natura, nec immediatè ad naturam, mediatè tamen fuit ad illam terminata: Sed non ad naturam ut communem tribus perſonis: Ergo ad illam ut in ſecunda perſona exiſtentem: At Deitas, ut eſt in ſecunda perſona, per generationem exiſtit: Ergo per ſe petitur ab unione hypoſtatica, quod humanitas uniatur mediatè cum natura divina, ut per generationem Verbo communicata, & conſequenter per ſe petit Verbum, ut eſt filius naturalis Dei.

54. Confirmatur ampliùs: Unio hypoſtatica id petit per ſe formaliter, quod per ſe intentum fuit ex vi Incarnationis Verbi: At ex vi Incarnationis, non ſolùm fuit per ſe intentum, quod Verbum Dei eſſet homo, ſed etiam & principaliter, quod hic homo, ſignato Chriſto, eſſet Deus: Ergo unio hypoſtatica hoc etiam petit per ſe: Sed non quod eſſet Deus communis tribus perſonis: Ergo quod eſſet Deus deitate prout habitâ per generationem, & conſequenter per ſe petitur ab unione hypoſtatica Verbum prout eſt filius naturalis Dei. Id magis patebit ex dicendis diſputatione ſequenti, ubi oſtendemus, Chriſtum ut hominem propriè fuiſſe prædeſtinatum ad eſſe filium Dei naturalem, juxta illud Apoſtoli ad Roman. 1. *Qui factus eſt ei ex ſemine David ſecundùm carnem, qui prædeſtinatus eſt filius Dei in virtute.*

55. Deinde ſecunda pars concluſionis probatur: Denominatio filij non convenit in recto naturæ, ſed perſonæ, ut articulo præcedenti oſtendimus: Ergo Chriſtus, inquantum homo, eſt filius naturalis Dei, ly *inquantum* determinante non humanitatem in recto, ſed ſuppoſitum in humanitate ſubſiſtens, naturâ ingrediente in obliquo.

56. Quod autem Chriſtus ut homo non ſit filius Dei naturalis ut ſubſiſtens in humanitate, ly *ut* ſumpto reduplicativè, ſic oſtenditur. Chriſtum ut in humanitate ſubſiſtentem, eſſe reduplicativè filium Dei naturalem, eſt eſſe filium naturalem Dei, quia in humanitate ſubſiſtit: At quamvis Chriſtus ut homo ſit filius naturalis Dei, hoc tamen non habet, quia in humanitate ſubſiſtit, ſed quia ſubſiſtit in divinitate: Ergo ut ſubſiſtens in humana natura non eſt filius Dei naturalis formaliter, ly *ut* reduplicativè ſumpto.

57. Ex quo probata manet ultima pars: Chriſtus enim inquantum homo eſt filius Dei naturalis formaliter, ut in prima parte concluſionis oſtendimus: Sed inquantum homo non eſt filius Dei naturalis formaliter, ly *inquantum* ſumpto reduplicativè, ut patet ex jam dictis: Ergo inquantum homo eſt filius Dei naturalis formaliter, ly *inquantum* ſumpto ſpecificativè.

58. Confirmatur: Chriſtum inquantum hominem eſſe filium Dei naturalem, ly *inquantum* ſumpto ſpecificativè, nihil aliud eſt, quàm quod ut homo ſit ſubjectum capax denominationis filij naturalis formaliter: ſicut Petrum inquantum capillatum eſſe criſpum in ſenſu ſpecificativò, nihil aliud ſignificat, quàm quod Petrus ſecundum capillos ſit capax ſuſcipiendi criſpitudinem, ut docetur in ſummulis: Sed Chriſtus, inquantum homo, ſeu ut ſubſiſtens in humanitate, eſt ſubjectum capax denominationis filij Dei naturalis formaliter, ut ex ſolutione argumentorum patebit: Ergo inquantum homo, eſt filius Dei naturalis, ly *inquantum* ſumpto ſpecificativè.

§. II.

Solvuntur objectiones.

59. CONtra primam concluſionem nullum militat argumentum alicujus momenti, ſed contra ſecundam objicitur: Ut de Chriſto inquantum homine verificetur eſſe filium Dei naturalem formaliter, requiritur quod hypoſtaſis Verbi, ſub conceptu filiationis formaliter, uniatur humanitati: Sed non ſic ei unitur: Ergo Chriſtus ut homo non eſt filius Dei naturalis formaliter. Major patet, Minor in qua eſt difficultas probatur primò. Filiatio Verbi eſt formaliter relatio: Sed filiatio Verbi non unitur humanitati formaliter ſub conceptu relationis, aliàs illam conſtitueret relatam: Ergo non unitur illi formaliter ut filiatio.

60. Secundò, Cui non unitur fundamentum filiationis formaliter, nec formaliter unitur filiatio: Sed fundamentum filiationis Verbi, nimirum paſſiva generatio, non unitur humanitati Chriſti formaliter, aliàs illam conſtitueret genitam generatione divinâ: Ergo filiatio Verbi non unitur humanitati, ſub conceptu filiationis formaliter.

61. Tertiò, Si Pater humanitatem aſſumeret, non uniretur formaliter humanitati aſſumptæ, ſub conceptu Patris, aliàs ut homo eſſet formaliter Pater, quod eſt falſum, nam ut homo nullum filium generaret: Ergo pariter Verbum aſſumens humanitatem, non unitur illi ſub ratione filij formaliter.

62. Quartò, In ſecunda perſona non ſolùm reperitur relatio filiationis ad Patrem generantem, ſed etiam relatio Verbi ad Patrem dicentem, & imaginis ad Patrem à Verbo repræſentatum: At ſecunda perſona non unitur humanitati formaliter, ſub ratione Verbi & imaginis: Ergo nec ſub conceptu filiationis.

63. Reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem; ad cujus primam probationem, nego etiam Minorem, filiatio enim Verbi unitur humanitati ſub conceptu relationis formaliter: nec ex hoc ſequitur quod conſtituat humanitatem relatam, quia humanitas hujus effectûs eſt incapax; ſicut nec ſequitur quod conſtituat deitatem relatam, licèt illi uniatur formaliter ſub conceptu relationis, quia huius effectûs deitas capax non eſt. Unde ſi nonnunquam in hoc Tractatu, vel alibi, diximus ſubſiſtentiam Verbi uniri humanitati duntaxat ſub ratione formæ hypoſtaticæ, non verò ſub conceptu formæ relativæ, hoc intelligendum eſt, quantùm ad denominationem relativam filiationis, quam ſubſiſtentia Verbi non tribuit humanitati aſſumptæ, ob incapacitatem ejus.

64. Ad ſecundam, conceſſa Majori, nego Minorem, verè enim generatio paſſiva, quæ eſt fundamentum proximum filiationis Verbi Divini, unitur humanitati: ex hoc tamen non ſequitur

quod generatio passiva constituat genitam humanitatem, sed solùm quod Verbum personaliter unitum humanitati, sit à Patre genitum æternâ generatione.

65. Dices, Ut passiva generatio uniatur humanitati formaliter, saltem necessarium est, quod Christus ut subsistens in humanitate formaliter, sit à Patre genitus æternâ generatione: Sed hoc non verificatur: Ergo generatio Verbi passiva, non unitur humanitati Christi formaliter. Major patet, Minor probatur. Christus ut homo non est genitus æternâ generatione ab æterno, aliàs ut homo ab æterno existeret; nec est genitus in tempore æternâ generatione, aliàs in tempore incœpisset generari: Ergo ut homo nullo modo potest in sensu formali dici genitus à Deo æternâ generatione.

66. Respondeo distinguendo secundam partem Antecedentis: Non est genitus in tempore, ly *in tempore* determinante generationem, concedo Antecedens. Cadente supra complexum ex humanitate & Verbo, quod genitum est ab æterno, nego Antecedens, & Consequentiam.

Explicatur solutio: Sicut Christus ut homo in tempore subsistit per subsistentiam æternam, in tempore unitam humanitati, & in tempore Christus ut homo est Deus, & filius Dei, per deitatem & filiationem æternam, humanitati temporaliter unitam. Ita ut homo in tempore est genitus per generationem æternam temporaliter ipsi unitam. Et sicut ad veritatem istius propositionis, *Christus ut homo in tempore est filius naturalis Dei*, non requiritur quod hæc propositio sit vera, *Christus incipit esse Deus*, sed quod filiatio naturalis fuerit in tempore unita humanitati, & quod factum sit, quod Verbum ut subsistens in humanitate, sit filius naturalis Dei, factione cadente super complexum. Ita ut hæc propositio sit vera, *Christus ut homo est in tempore genitus à Deo*, non est necessarium quod Christi generatio incipiat in tempore existere, sed quod in tempore facta sit unio humanitatis ad Verbum quatenus genitum, & quod factum sit ut Verbum, quatenus subsistens in humanitate, sit genitum.

67. Ad tertiam probationem Minoris principalis, nego Antecedens, si enim prima persona sanctissimæ Trinitatis humanitatem assumeret, esset, inquantum homo, Pater æterni Verbi, per gratiam unionis, sicut modò Christus, ut homo, est per gratiam unionis filius æterni Patris; & sicut Christus, ut homo, est genitus à Deo per generationem æternam, in tempore humanitati unitam: ita in hypothesi data, Pater ut homo esset generans filium, per æternam generationem, in tempore unitam humanitati.

68. Ad quartam, concessa Majori, nego Minorem, etenim Christus ut homo est filius Dei naturalis formaliter, quia humanitas per unionem hypostaticam trahitur ad esse Verbi in unitate personæ, quod formaliter est filius Dei naturalis: cùm ergo Filus etiam sit Verbum formaliter & imago Patris: non est cur de Christo ut homine non prædicetur formaliter, esse pariter per gratiam unionis Verbum & imaginem Patris.

A ritus Sancti, sed solius Patris æterni.

Patet hoc corollarium: Nam Christus ut homo est filius naturalis Dei, per filiationem fundatam in generatione æterna, ut docet D. Thomas infrà quæst. 32. art. 3. & suprà ostensum est: Sed generatio æterna nequit alium terminum, quàm æternum Patrem respicere: Ergo Christus ut homo, solùm Patris æterni filius naturalis est.

Confirmatur: Filiatio super aliquam actionem fundata, solùm respicit pro termino illius actionis principium: Sed solus Pater est principium æternæ generationis, super quam filiatio naturalis Christi ut hominis fundatur: Ergo solùm Patrem æternum ut terminum respicit, subindèque Christus ut homo, nec sui, nec Spiritus Sancti, sed solius Patris æterni filius naturalis est.

Inferes secundò: quòd si Spiritus Sanctus humanitatem assumeret, non esset ut homo filius naturalis, nec adoptivus Dei, esset tamen filius Dei filiatione fundatâ in creatione humanitatis.

Prima pars hujus corollarij probatur: Christus inquantum homo ideò solùm est filius naturalis Dei, quia humanitas per unionem hypostaticam assumpta fuit ad unitatem personæ cum Verbo, quod est filius Dei naturalis: Sed humanitas à Spiritu Sancto assumpta, non uniretur filio Dei naturali, cùm Spiritus Sanctus Filius Dei naturalis non sit: Ergo Spiritus Sanctus non esset quatenus homo Filius Dei naturalis.

Secunda etiam pars facilè suaderi potest: Nam adoptio, ut articulo præcedenti ostendimus, petit extraneitatem personæ, id est personam distinctam ab adoptante, & non habentem ab intrinseco ius ad hæreditatem: Sed Spiritus Sanctus, ut homo, non esset extranea persona à Deo, cùm non esset personaliter distinctus à seipso, ut in deitate subsistente, jusque ab intrinseco haberet ad hæreditatem Dei: Ergo ut homo, filius adoptivus non esset.

Denique tertia pars hujus corollarij probatur: Ideò solùm Christus ut homo non est filius Dei, ratione creationis, quia est perfectè filius ratione generationis æternæ: id autem quod tale dicitur secundùm perfectam rationem, non potest dici tale secundùm rationem imperfectam & analogam, ut docet D. Thomas infrà quæst. 32. art. 3. Sed hæc ratio in Spiritu Sancto locum non habet, cùm non esset ut homo filius Dei naturalis: Ergo esset ut homo filius Dei ratione creationis.

§. III.

Duo corollaria notatu digna.

69. EX dictis inferes primò, Christum ut hominem, non esse filium naturalem sui, vel Spi-

DISPVTATIO XXIV.

De prædestinatione Christi.

Ad quæstionem 24. Divi Thomæ.

ABSOLVTA disputatione de filiatione Christi, & ab ipso exclusâ filiatione Dei adoptivâ, & admissâ naturali, consequens est, ut de ejus prædestinatione, ex qua ut homo habuit esse filium Dei naturalem, disseramus, & difficultates aliquas quæ circa illam occurrunt, breviter resolvamus, ac tandem huic tractatui finem imponamus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quiſnam ſit terminus primarius & principalis prædeſtinationis Chriſti?

CHriſtum Dominum verè eſſe prædeſtinatum, concedunt omnes Theologi, & patet ratione quâ utitur D. Thomas hîc artic. 1. Omne quod fit in tempore eſt à Deo præordinatum ab æterno, cùm ordinatio divina nequeat in tempore incipere, ratione immutabilitatis Dei: Sed in tempore factum eſt quod Chriſtus multa dona gratuita & ſupernaturalia conſequeretur, præſertim filiationem Dei naturalem, & viſionem beatificam: Ergo hoc erat à Deo ab æterno præordinatum: Sed divina præordinatio eorum quæ in tempore fiunt per gratiam, prædeſtinatio dicitur: Ergo Chriſtus verè à Deo prædeſtinatus eſt. Unde hîc reſtat diſcutiendum, ad quid primariò & principaliter Chriſtus prædeſtinatus ſit? Seu quiſnam ſit terminus primarius & principalis prædeſtinationis eius?

In cuius difficultatis reſolutione, variè opinantur Authores. Quidam enim quos, ſuppreſſo nomine, refert D. Thomas ad Roman. 1. lect. 3. pro termino primario & principali prædeſtinationis Chriſti aſſignant non filiationem divinam, ſed ejuſdem declarationem; ita ut Chriſtus fuerit prædeſtinatus, non ad eſſe, ſed ad manifeſtari filium naturalem hominibus. Alij, de quorum numero eſt Cajetanus, hæc verba Apoſtoli ad Roman. 1. *Qui prædeſtinatus eſt filius Dei in virtute*, interpretantes, pro termino primario & principali prædeſtinationis Chriſti, conſtituunt virtutem miraculorum. Alij verò, inter quos ſunt Altiſiodorenſis, & Scotus, exiſtimant Chriſtum principaliter fuiſſe prædeſtinatum ad gloriam animæ, & ſecundariò ad eſſe perſonale filij Dei, ſive ad filiationem Dei naturalem. Idem ſentire videntur Durandus, Lorca, & Yſambertus, cùm negent Chriſtum eſſe propriè loquendo prædeſtinatum ad filiationem Dei naturalem. Denique Thomiſtæ, & alij Theologi communiter, aſſerunt filiationem Dei naturalem, eſſe terminum primarium & principalem prædeſtinationis Chriſti, beatitudinem verò, ſeu viſionem beatificam, aliaque dona ſupernaturalia, animæ Chriſti collata, fuiſſe duntaxat terminum ejus ſecundarium & minùs principalem.

§. I.

Tribus concluſionibus difficultas propoſita reſolvitur.

DIco primò, terminum primarium & principalem prædeſtinationis Chriſti, non eſſe declarationem ſeu manifeſtationem filiationis Dei naturalis.

Probatur primò: Prædeſtinatio propriè accepta eſt in ordine ad terminum qui gratia ſit, facta ſubjecto prædeſtinato: Sed manifeſtatio filiationis naturalis, non eſt gratia facta Chriſto, ſed nobis: Ergo Chriſtus non poteſt dici propriè prædeſtinatus ad hanc manifeſtationem, nec per conſequens talis manifeſtatio poteſt eſſe terminus primarius & principalis prædeſtinationis Chriſti.

Probatur ſecundò: Terminus primarius & principalis prædeſtinationis Chriſti, eſt ille qui ultimò per illam intenditur: Sed manifeſtatio filiationis naturalis, non fuit finis ultimò intentus per divinam prædeſtinationem, quâ fuit ab æterno diſpoſitum quod Deus fieret homo, & homo eſſet Deus: Ergo talis manifeſtatio non poteſt dici terminus primarius & principalis prædeſtinationis Chriſti.

Dico ſecundò: etiam virtus miraculorum non eſt terminus primarius & principalis prædeſtinationis Chriſti.

Probatur primò: Virtus miraculorum, cùm ſit gratia gratis data, non ſubjecti cui datur, ſed aliorum reſpicit utilitatem, ut docet D. Thomas 1. 2. quæſt. 111. art. 1. Sed nullus propriè dicitur prædeſtinari ex ordinatione ad aliorum utilitatem: Ergo Chriſtus non dicitur propriè prædeſtinatus ad virtutem miraculorum, ſubindeque nec talis virtus propriè dici poteſt prædeſtinationis terminus.

Probatur ſecundò: Licèt virtus miraculorum fuerit Chriſto ab æterno præparata, non tamen ad illam ut ad ultimum finem intentum ordinatus fuit, aliàs ipſa Chriſti Incarnatio fuiſſet ad hanc virtutem ut ad finem ordinata: Ergo ex ordine ad illam, non poteſt dici Chriſtus propriè prædeſtinatus, nec illa vocari poteſt primarius & principalis prædeſtinationis Chriſti terminus.

Dico tertiò: Filiatio Dei naturalis, eſt primarius & principalis prædeſtinationis Chriſti terminus; beatitudo verò, ſeu viſio beatifica animæ ejus, aliaque dona ſupernaturalia ipſi collata, terminus duntaxat ſecundarius & minùs principalis.

Hæc concluſio colligitur ex variis locis Scripturæ, præſertim ex illo Apoſtoli ad Roman. 1. *Qui prædeſtinatus eſt filius Dei in virtute*: Quibus verbis explicat præcipuum terminum prædeſtinationis Chriſti, & principaliter intentum, nimirum filiationem Dei naturalem. Unde Auguſtinus libro de prædeſtin. Sanctorum cap. 15. ex illis verbis Apoſtoli ſic infert: *Prædeſtinatus ergo Jeſus, ut qui futurus erat ſecundùm carnem filius David, eſſet tamen in virtute filius Dei*, ſubindeque cenſet, Chriſtum ut filium David, quod eſt idem ac Chriſtum ut hominem, fuiſſe prædeſtinatum ut eſſet filius Dei naturalis. Subdit Apoſtolus *Secundùm ſpiritum ſanctificationis ex reſurrectione mortuorum*, ut declaret terminum ſecundarium ad quem prædeſtinatus eſt Chriſtus, ut nimirum ſit ſanctus & ſanctificator aliorum, & gloriam reſurrectionis per ſua merita acquirat. Item Joan. 1. explicatur terminus primarius prædeſtinationis Chriſti, cùm dicitur: *Et Verbum caro factum eſt*; ſecundarius verò, cùm ſubditur, *Et vidimus gloriam eius, gloriam quaſi unigenti à Patre, plenum gratiæ & veritatis.*

Ratio etiam ſuffragatur. Et in primis quod filiatio Dei naturalis ſit terminus prædeſtinationis Chriſti, oſtenditur contra Durandum, Lorcam, & Yſambertum, ratione deſumpta ex prædicto Apoſtoli teſtimonio. Ad id quod Chriſto ut homini convenit in tempore ex gratia, prædeſtinatus eſt ab æterno: Sed Chriſto ut homini convenit per gratiam unionis in tempore, eſſe filium naturalem Dei: Ergo Chriſtus ut homo prædeſtinatus eſt ab æterno filius Dei naturalis, ſubindeque filiatio naturalis eſt ſuæ prædeſtinationis terminus. Major conſtat, nam juxta Auguſti-

num, prædeſtinatio eſt præparatio gratiæ: Sed gratia Chriſto ut homini in tempore communicata, eſt illi præparata à Deo ab æterno: Ergo ad id quod Chriſto ut homini convenit in tempore ex gratia, prædeſtinatus eſt ab æterno. Minor, præterquam quod ex objectionum ſolutionibus conſtabit, probatur. Licèt perſonæ Chriſti, ut ſubſiſtenti in natura divina, naturale ſit eſſe filium naturalem Dei, non tamen eſt ei naturale ſecundùm humanam naturam: Ergo eſſe filium Dei naturalem, ut in humanitate ſubſiſtentem, convenit Chriſto ut homini ex gratia. Quare D. Thomas prædicta Apoſtoli verba exponens, lect. 3. ſic ait: *Prædeſtinatio poteſt attribui perſonæ Chriſti, ſecundùm quod ſubſiſtit in humana natura, licèt non attribuatur ei, prout ſubſiſtit in divina, unde & Apoſtolus priùs Filium Dei incarnatum eſſe præmiſerat, & poſtea prædeſtinationem ei attribuit, ut intelligatur prædeſtinatus eſſe ſecundùm quod factus eſt ex ſemine David ſecundùm carnem.* Quibus verbis apertè docet, Chriſtum ut hominem fuiſſe prædeſtinatum ut eſſet filius Dei naturalis, ſubindeque filiationem Dei naturalem, eſſe ſuæ prædeſtinationis terminum.

Deinde quod talis filiatio ſit primarius & principalis prædeſtinationis Chriſti terminus; viſio autem beatifica, terminus duntaxat minùs principalis, contra Scotum & Altiſiodorenſem oſtenditur. Ille dicitur terminus primarius & principalis prædeſtinationis Chriſti, qui fuit primò & principaliter intentus & ſubſecutus ex ejus prædeſtinatione: Sed filiatio Dei naturalis fuit primò & principaliter intenta in Chriſti prædeſtinatione, non autem viſio beatifica, cùm hæc ſit quid divinum tantùm participativè, illa verò ſit quid divinum per eſſentiam: Ergo filiatio Dei naturalis, eſt primarius & principalis terminus prædeſtinationis Chriſti, viſio autem beatifica, terminus duntaxat ſecundarius & minùs principalis.

10. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Unio ad Deum ſecundùm eſſe, quæ præſtatur à gratia unionis, perfectior eſt unione ad Deum ſecundùm operationem, in qua conſiſtit beatitudo: Sed quod excellentius eſt, ad inferius ut ad finem non ordinatur: Ergo humanitas Chriſti non fuit ordinata ad unionem hypoſtaticam ut medium, & ad beatitudinem ut finem, ſed contra beatitudo ut fini ſubordinatur unioni hypoſtaticæ, & conſequenter non fuit prædeſtinata ad beatitudinem ut finem & terminum principalem, ſed ad filiationem naturalem Dei.

§. II.

Difficile argumentum proponitur, & variæ illius ſolutiones referuntur, ac refelluntur.

11. CONtra ultimam concluſionem objici ſolet difficile argumentum, ad probandum filiationem Dei naturalem, non eſſe terminum prædeſtinationis Chriſti, ſeu Chriſtum, ut hominem, non eſſe propriè prædeſtinatum ad eſſe filium Dei naturalem. Nam prædeſtinatio ſubjecti ad aliquem terminum, petit quod terminus in ſubjecto non includatur: Sed filiatio naturalis intrinſecè includitur in Chriſto, quatenus homine: Ergo Chriſtus ut homo, non poteſt propriè eſſe prædeſtinatus in filium Dei naturalem, nec per conſequens filiatio Dei naturalis, eſſe terminus prædeſtinationis Chriſti. Major conſtat, nam ſubjectum prædeſtinationis petit priùs eſſe quàm terminus, illique ex gratia convenit terminus ad quem ordinatur, & ad ipſum pervenit ex vi prædeſtinationis: quæ ſalvari nequeunt, ſi terminus in ſubjecto includatur. Minor verò ſic oſtenditur: Chriſtus ut homo eſt compoſitus ex ſubſiſtentia Verbi & humanitate: Sed ſubſiſtentia Verbi eſſentialiter eſt filiatio: Ergo eſt compoſitus ex natura humana, & filiatione naturali divina, & per conſequens includit filiationem Dei naturalem.

Mirum eſt quantùm hæc difficultas, Theologorum ingenia torqueat, & in quàm varios dicendi modos eos abire compellat.

In primis Vazquez hîc diſp. 90. cap. 4. ut ab ea facilè ſe expediat, aſſerit ſubjectum quod prædeſtinationis Chriſti, non eſſe Chriſtum, ut hominem, ſed duntaxat ipſam humanitatem aſſumptam, quæ à ſubſiſtentia Verbi, & conſequenter à filiatione Dei, realiter diſtinguitur.

12. Verùm hæc ſolutio & doctrina facilè poteſt refelli, tum authoritate, tum duplici ratione D. Thomæ hîc ar. 1. ad 2. ubi ſic diſcurrit: *Quidam dixerunt prædeſtinationem intelligendam eſſe de natura non de perſona Chriſti, quia ſcilicet humanæ naturæ facta eſt hæc gratia, ut uniretur Filio Dei in unitate perſonæ. Sed ſecundùm hoc locutio Apoſtoli* (dicentis ad Roman. 1. Qui prædeſtinatus eſt filius Dei in virtute) *eſt impropria, propter duo. Primò quidem ratione communi, non enim dicimus naturam alicujus prædeſtinari, ſed ipſum ſuppoſitum; quia prædeſtinari eſt dirigi in ſalutem, quod quidem ſuppoſiti eſt agentis propter beatitudinis finem. Secundò ratione ſpeciali, quia eſſe Filium Dei, non convenit humanæ naturæ, eſt enim hæc falſa, humana natura eſt Filius Dei: niſi fortè quis velit ſic exponere extortâ expoſitione: Qui prædeſtinatus eſt Filius Dei in virtute, id eſt, prædeſtinatum eſt ut humana natura uniretur Filio Dei in perſona: relinquitur ergo quod prædeſtinatio attribuitur perſonæ Chriſti, non quidem ſecundùm ſe, vel ſecundùm quod ſubſiſtit in divina natura, ſed ſecundùm quod ſubſiſtit in humana natura.* Quibus verbis duas aſſignat rationes, quibus Vazquezij doctrina convellitur. Prima eſt: Illi convenit propriè prædeſtinari, cui convenit dirigi in finem: Atqui dirigi in finem, cùm ſit quoddam moveri, non convenit propriè naturæ, ſed ſuppoſito: Ergo nec prædeſtinari. Minor conſtat, quia ſicut natura non agit ut quod, ſed ſuppoſitum, ita non movetur ut quod. Secunda verò ſic poteſt proponi: Prædeſtinatio Chriſti ordinatur ad hoc ut ſubjectum ejus ſit filius Dei naturalis, juxta illud Apoſtoli ad Roman. 1. *Qui prædeſtinatus eſt Filius Dei in virtute:* Sed humanitas Chriſti ad hoc non ordinatur, cùm non poſſit dici filia Dei, ſicut in naturalibus, humanitas Petri non dicitur propriè filia Pauli, nec genita, niſi ut quo, quia actiones ſunt ſuppoſitorum, tam elicitivè, quàm terminativè, juxta illud Ariſtotelis: *Natura humana non flet, neque net; ſed Socrates flet, & Callias net:* Ergo humanitas non eſt ſubjectum prædeſtinationis Chriſti, ſed ſuppoſitum Chriſti, ut ſubſiſtens in natura humana. Unde D. Thomas exponens prædicta verba Apoſtoli lect. 3. ſic ait: *Prædeſtinatio poteſt attribui perſonæ Chriſti, ſecundùm quod ſubſiſtit in humana natura, licèt non attribuatur ei, prout ſubſiſtit in divina.*

13. Secundus dicendi modus eſt Cajetani hîc art. 1. §. *Secunda autem conditio*, ubi Chriſtum ut hominem docet conſiderari poſſe dupliciter: primò ut

incarnatum, abstrahendo à vero modo Incarnationis per unionem substantialem, & à modo ab hæreticis confícto, per unionem accidentalem; secundò ut incarnatum tali modo Incarnationis, per unionem scilicet humanitatis ad Verbum, in unitate personæ; & quia inter Verbum & incarnationem ut sic, & idem Verbum, ut taliter incarnatum, intercedit distinctio rationis, ut inter commune & proprium, fit ut Verbum à nobis conceptum ut incarnatum, dicatur prædestinari ad specialem modum Incarnationis per unionem personalem. Juxta quem modum dicendi, facilè respondetur objectióni propositæ, negando Minorem, nam filiatio Dei naturalis, non includitur in Verbo, prout incarnato sub illa communi ratione, sub qua est prædestinationis Christi subjectum.

14. Sed hæc Cajetani subtilitas, non solùm extraneis, sed etiam domesticis Theologis displicet, & doctrinæ D. Thomæ repugnat. Nam S. Doctor hîc art. 1. ad 2. sic ait: *Prædestinatio tribuitur personæ Christi, non quidem secundùm se, sed secundùm quod subsistit in humana natura: unde cùm prædixisset Apostolus, Qui factus est ei ex semine David secundùm carnem, subjunxit, Qui prædestinatus est Filius Dei, ut daret intelligere quod secundùm hoc quod est factus ex semine David secundùm carnem, est prædestinatus Filius Dei.* Ubi in primis ponderanda sunt hæc verba; *Tribuitur illi prædestinatio secundùm quod subsistit in humana natura*, nam hæc ratio non abstrahit à vera & falsa incarnatione, sed explicat determinatè veram incarnationem: Ergo juxta D. Thomam secundùm veram incarnationem tribuitur illi prædestinatio, non secundùm rationem communem abstrahentem à vera & falsa. Deinde expendenda sunt ista verba quæ subjicit: *Vt daret intelligere quod secundùm hoc quod est factus ex semine David, est prædestinatus:* quibus etiam S. Doctor apertè declarat, Christum non esse prædestinatum, secundùm quod abstrahit ab hoc quod est factus, vel fictus, sed determinatè secundùm quod est factus, illum esse prædestinatum, subindeque prædestinationis Christi subjectum, non esse Christum ut incarnatum, abstrahendo à vero modo Incarnationis, & à modo ab hæreticis confícto.

15. Ratio etiam id suadet, Nam ratio communis, non nisi impropriè potest dici prædestinata, ut contrahatur per rationem differentialem, tum quia prædestinatio, utpote pars providentiæ, petit erga singularia, tam subjectivè quàm terminativè versari. Tum etiam, quia ratio communis, gratiæ suscipiendæ propriè capax non est: Ergo subjectum prædestinationis Christi, non potest esse Verbum ut incarnandum sub ratione communi, à vero & falso modo Incarnationis abstrahente.

16. Tertius modus dicendi pro subjecto prædestinationis constituit Christum possibilem, & pro termino ponit Christum existentem; & quia existentia Christi ut hominis, non includitur in Christo possibili, nec est de ratione illius, ad objectionem factam respondet, negando Minorem, potuit enim Christus non existere, & consequenter filius Dei naturalis non esse. Ita Medina, & teste Asturicensi, plures sui temporis Theologi.

17. Sed hic etiam modus dicendi non placet. Primò quia subjectum prædestinationis, prout à termino distinctum, terminat amorem divinum, cùm Deus illi velit prædestinationis terminum:

A Sed Christus, ut purè possibilis, non est capax terminandi amorem Dei, ut de omni creatura possibili, in Tractatu de voluntate Dei, fusè ostendimus: Ergo Christus ut possibilis, non est subjectum prædestinationis sui. *Disp. 2. art. 4.*

Secundò, Subjectum prædestinationis est cui Deus præparat gratiam: Sed Christus ut possibilis non est susceptivus proximè gratiæ; cùm primum beneficium quod Christo potuit fieri in statu possibilitatis, sit ipsum transferre ad statum futuritionis & actualitatis: Ergo Christus, ut possibilis, nequit esse subjectum suæ prædestinationis.

Quarta solutio objectionis propositæ asserit 18.
B subjectum prædestinationis Christi esse subsistens vagè hac vel illâ subsistentiâ in hac numero humanitate, quod dicitur hic homo, quia ut talis sit & dicatur, sufficit singularitas humanitatis: terminus autem est subsistens determinatè subsistentiâ Verbi, quæ est naturalis filiatio, unde terminus non clauditur in subjecto. Ita Suarez hîc disp. 50. sect. 2. quem sequuntur plures moderni ex eadem Societate, quamvis diversimodè loquantur.

Sed neque etiam hæc solutio satisfacit: nam 19.
prædestinatio, utpote pars providentiæ, non circa universalia, sed circa singularia versatur: unde
C sicut ex parte naturæ ponitur singularitas, ita ex parte suppositi debet poni; subindeque non minùs absurdum est dicere, subjectum prædestinationis Christi esse subsistens vagè hac vel illâ subsistentiâ, quam si diceretur naturam humanam in communi, & abstractam ab individuis, fuisse prædestinatam ut assumeretur à Verbo.

Confirmatur: Prædestinatio determinat id 20.
quod in re ponendum est: Sed in Christo non est posita natura singularis in re, cum solo supposito vago & indeterminato, alias ratio communis poneretur à parte rei sine particulari, quod implicat non minùs ex parte suppositi, quàm ex parte naturæ, quia esset idæa Platonis: Ergo prout sic non est objectum, seu subjectum præ-
D destinationis.

Confirmatur ampliùs: Non potest dici homi- 21.
nem in communi per naturalem providentiam prædestinari ut esset hic homo in particulari: Ergo nec subsistens vagè hac vel illâ subsistentiâ, potest dici propriè prædestinatum per providentiam ordinis supernaturalis & hypostatici, ad subsistendum in humanitate per subsistentiam determinatam Verbi, quæ est filiatio naturalis.

Quinta solutio distinguit duas formalitates in 22.
personalitate Christi, nempe subsistentiæ, & filiationis, & secundùm primam asserit primò uniri humanitati, & facere eam subsistentem, ac
E subjectum prædestinationis Christi ad secundam formalitatem, quæ ejus terminus est. Ita quidam
A recentiores Theologi, quos suppresso nomine refert Asturicensis in libro de gratia Christi, paginâ 964. solut. 4.

Hic modus dicendi magis videtur subtilis, quàm 23.
verus, & facilè confutari potest; tum quia Christus non solùm prædestinatus est ut esset filius Dei naturalis, sed etiam ut esset subsistens subsistentiâ Verbi; imò priùs naturâ concipitur ut subsistens subsistentiâ Verbi, quàm ut filius naturalis Dei: Ergo personalitas Christi, non solùm sub ratione filiationis, sed etiam sub ratione subsistentiæ, est terminus prædestinationis ejus, subindeque ejus subjectum esse nequit. Tum etiam

quia illud compoſitum conſtitutum ex perſona Verbi ut ſubſiſtenti, & ex humanitate, eſt effectus ſupernaturalis: Ergo ponitur in re ex vi prædeſtinationis Chriſti, & per conſequens non eſt ſubjectum illius, ſed terminus.

24. Denique Cornelius à Lapide ſuper caput 1. Epiſtolæ ad Romanos, ut ab hac difficultate ſe expediat, aliam ſolutionem excogitavit. Ait enim, ſubiectum prædeſtinationis Chriſti, eſſe hunc hominem, ut concretum exiſtentiæ, non autem ut concretum ex ſubſiſtentia Verbi, & humanitate, fuiſſeque prædeſtinatum ad Divini Verbi ſubſiſtentiam, per quam conſtituitur Filius Dei naturalis. Juxta quam doctrinam reſpondet objectioni, negando Minorem, nam Chriſtus ut eſt prædeſtinationis ſubjectum, eſt homo exiſtens, non tamen ſubſiſtens, & in homine ut exiſtente non clauditur ſubſiſtentia.

25. Verùm neque hic dicendi modus veritati conſentaneus eſt. Primò quia humanitas Chriſti non exiſtit mediante propriâ exiſtentiâ, ſed per exiſtentiam divinæ naturæ, illi unitam, mediante hypoſtaſi Verbi, ut docet D. Thomas ſuprà *Diſp. 8. art. 2.* quæſt. 17. art. 2. & nos ſuprà fusè oſtendimus: Atqui exiſtentia naturæ divinæ, non communicatur humanitati Chriſti immediatè, ſed mediâ perſonalitate Verbi, aliàs fuiſſet immediatè unita naturæ divinæ ſecundùm aliquid abſolutum, contra communem Theologorum ſententiam: Ergo priùs intelligitur in Chriſto hic homo ſubſiſtens, quàm intelligatur exiſtens, & conſequenter ut concretum exiſtentiæ, non fuit prædeſtinationis ſubjectum, ordinatum ad unionem cum ſubſiſtentia Verbi, ſub conceptu ſubſiſtentiæ.

26. Secundò, Dato humanitatem Chriſti propriam retinere exiſtentiam, & illâ mediante exiſtere, ut docent plures Theologi extra Scholam D. Thomæ, adhuc affirmari non poteſt ſubjectum prædeſtinationis Chriſti eſſe concretum ex humanitate & exiſtentia, ſed neceſſariò dicendum eſt, eſſe concretum ex ſubſiſtentia Verbi, & humanitate: Ergo adhuc admiſsâ illâ ſententiâ, modus dicendi Cornelij à veritate deficit. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Subjectum prædeſtinationis Chriſti non eſt humanitas, ſed hic homo: At concretum ex humanitate & propria exiſtentia, non poteſt dici hic homo: Ergo tale concretum non eſt prædeſtinationis Chriſti ſubjectum. Probo Minorem: In ſententia ſuppoſita, Verbum aſſumpſit hanc humanitatem propriâ exiſtentiâ exiſtentem, & tamen non aſſumpſit hominem, & multò minùs hunc hominem, ut communiter docent Theologi cum D. Thoma ſuprà quæſt. 4. art. 3. Ergo concretum ex humanitate & propria exiſtentia, non poteſt dici hic homo.

§. III.

Vera ſolutio traditur, & inſtantiæ quæ contra illam fieri poſſent diluuntur.

27. His ergo dicendi modis prætermiſſis, aſſerendum eſt, Chriſtum ut hominem, vel ut ſubſiſtentem in hac numero humanitate, hac numero ſubſiſtentiâ, eſſe propriè prædeſtinationis ſuæ ſubjectum, fuiſſeque prædeſtinatum, ut in humanitate ſubſiſtens, etiam in deitate ſubſiſteret, & ut ſic ſubſiſtens, eſſet genitus à Deo Patre, & Filius naturalis illius: nam inter Chriſtum ut hominem, & ipſum quatenus Deum, invenitur ſufficiens diſtinctio ad rationem ſatisfacientis & creditoris, fuit enim ut homo pro hominibus ſatisfaciens, & ut Deus, creditor cui ſatisfecit; & ad rationem præmiantis & merentis, meruit enim quatenus homo, & quatenus Deus propria merita præmiatus eſt: Ergo etiam adeſt ſufficiens diſtinctio inter Chriſtum ut hominem, & ipſum quatenus Deum, & Dei filium naturalem, ad hoc ut quatenus homo ſit prædeſtinationis ſuæ ſubjectum, & ut Deus, Deique filius naturalis, illius terminus. Quod ut fiat manifeſtius, & objectioni propoſitæ pleniùs ſatisfiat, tria breviter hîc præmittenda ſunt.

28. In primis advertendum eſt, ſubjectum prædeſtinationis Chriſti eſſe duplex, nimirum ſubjectum quod, & ſubjectum quo: ſubjectum quod eſt illud de quo terminus in concreto prædicatur, ſubjectum verò quo illud dicitur ratione cujus ſubjectum quod conſtituitur capax gratiæ, & anteceſſionis, quæ in prædeſtinatione importantur. Similiter prædeſtinationis terminus dupliciter ſumitur, nempe pro termino qui, & pro termino quo: terminus qui eſt concretum, de ſubjecto prædicatum; terminus autem quo, eſt forma talis concreti: unde ſubjectum quod prædeſtinationis Chriſti, eſt hic homo, ſubjectum quo, eſt humanitas; terminus autem qui, eſt filius Dei naturalis; & terminus quo, ipſa naturalis filiatio.

29. Deinde obſervandum eſt, terminum quo realiter à ſubjecto diſtingui, terminum autem qui, non differre realiter à ſubjecto quod prædeſtinationis Chriſti. Patet hoc, nam filiatio Dei naturalis, realiter ab humanitate diſtinguitur; filius autem naturalis Dei, ut de hoc homine prædicatur, non diſtinguitur realiter ab hoc homine Chriſto, cùm ex parte utriuſque eadem ingrediantur, nempe humanitas & Verbum: Ergo inter ſubjectum quo, & terminum formalem prædeſtinationis Chriſti, realis diſtinctio invenitur, ſecùs autem inter ſubjectum quod, & terminum qui.

30. Tertiò notandum eſt, inter ſubjectum quod, & terminum qui, eſſe diſtinctionem virtualem, & rationis, quod patet, nam ſubjectum quod eſt Chriſtus, quatenus perſona humana, & terminus qui, idem Chriſtus, quatenus perſona divina: Sed Chriſtus ut perſona humana, diſtinguitur ratione à ſeipſo, ut perſona divina, nam terminat utramque naturam, ſecundùm aliam & aliam rationem ſubſiſtendi, ut docet D. Thomas ſuprà quæſt. 2. art. 4. Ergo inter ſubjectum quod, & terminum qui prædeſtinationis Chriſti, reperitur diſtinctio rationis. His præmiſſis.

31. Ad objectionem in limine paragraphi præcedentis propoſitam, reſpondeo diſtinguendo Majorem: Terminus prædeſtinationis quo petit non includi in ſubjecto quo ejuſdem prædeſtinationis, concedo Majorem. In ſubjecto quod, ſubdiſtinguo Majorem: inclusione reali, nego Majorem. Formali, concedo Majorem; & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Nam filiatio naturalis, quæ eſt formalis terminus prædeſtinationis Chriſti, non clauditur realiter in humanitate, quæ eſt illius ſubjectum quo: in Chriſto autem homine, qui eſt ſubjectum quod, etſi realiter includatur, non importatur formaliter, quia licèt in Chriſto ut homine, includatur ſubſiſtentia Verbi, & hæc ſit filiatio naturalis, non tamen importatur in Chriſto, quatenus homine, ſub munere filiationis divinæ, ſed perſonalitatis humanæ, ac proinde licèt includatur realiter, non importatur tamen formaliter in ſubjecto præde-

ſtinationis Chriſti, terminus ejuſdem prædeſtinationis. Ita præclarè illuſtriſſimus & eruditiſſimus Epiſcopus Oxomenſis, in manuſcripto Tractatu de adoptione & prædeſtinatione Chriſti, à quo hæc mutuati ſumus, & aliqua, ne perirent, ejus fragmenta collegimus.

Contra hanc ſolutionem & doctrinam plura militant argumenta difficilia, quæ idem Epiſcopus proponit & ſolvit: duo tantùm hîc referam quæ videntur præcipua, ex quorum ſolutione magis hæc difficultas elucidabitur.

32. Objicitur ergo primò: Chriſtus ut homo importat formaliter non ſolùm humanitatem, ſed etiam ſubſiſtentiam per quam ſubſiſtit humanitas, & hic homo conſtituitur in ratione perſonæ: Sed ſubſiſtentia per quam ſubſiſtit humanitas, eſt formaliter divina Verbi filiatio: Ergo Chriſtus ut homo, non materialiter, ſed formaliter, claudit filiationem Dei, ſubindeque non poteſt eſſe ſubjectum prædeſtinationis Chriſti. Major patet, Minor probatur. Chriſtus ut homo ſubſiſtit per ſubſiſtentiam Verbi, ut diſtinctam à ſubſiſtentia Patris, & Spiritus Sancti: Sed ſubſiſtentia Verbi diſtinguitur ab aliis ſubſiſtentiis relativis, ex conceptu filiationis: Ergo ſubſiſtit per ſubſiſtentiam Verbi, ut formaliter eſt filiatio, & conſequenter hic homo, non materialiter, ſed formaliter importat filiationem divinam.

33. Reſpondeo negando Minorem, ad cujus probationem, diſtinguo Minorem: ſubſiſtentia Verbi diſtinguitur ab aliis ſubſiſtentiis relativis ex conceptu filiationis, ſub ſolo munere filiationis, nego Minorem. Sub quovis alio munere claudente & exigente, licèt non explicante munus filiationis, concedo Minorem, & nego Conſequentiam. Nam ſicut perſonalitas Patris gaudet triplici munere, nempe perſonalitatis, ſub conceptu formæ hypoſtaticæ, qua ratione ad generationem ſupponitur; & originis activæ, ſub conceptu egreſſionis; & tandem relationis exercitæ referentis, & Patrem in ratione Patris conſtituentis; qua ratione ſupponit generationem, & ſuper illam fundatur; & hæc tria munera exercet, prout diſtincta à filiatione; quamvis ſub primo & ſecundo munere, relationis & paternitatis munus non exprimat, ſed tantùm exigat, & implicet. Ita filiatio Divini Verbi, prout diſtincta à paternitate, ipſum genitum conſtituit, ſub munere paſſivæ generationis; & perſonam, ſub munere formæ hypoſtaticæ; & filium, ſub munere relationis; ipſaque ut duo prima munia exercens, à paternitate diſtinguitur, non quia explicat munus filiationis, ſed quia illud exigit, & implicitè involvit. Sicut autem filiatio in ordine ad Verbum in ſe, hoc triplici munere gaudet, ita in ordine ad Chriſtum ut hominem: nam primò illum conſtituit in ratione humanæ perſonæ, ſub quo munere non explicat, ſed tantùm implicat exercitium filiationis. Secundò humanitatem unit cum natura divina, prout in Verbo exiſtit per æternam generationem; deinde cum eadem ut exiſtit in Verbo, ſub conceptu ſecundæ perſonæ; & tandem prout exiſtit in Verbo, ut relato relatione filiationis; & quamvis ut primum munus exercet, diſtinguatur à paternitate, non tamen exercet formaliter munus filiationis divinæ, ſed illud claudit implicitè; & Chriſtus ut homo conſtitutus per filiationem, ſub munere ſubſiſtentiæ humanæ, eſt ſubjectum prædeſtinationis ad eſſe genitum, ad eſſe ſecundam perſonam Trinitatis, & Filium naturalem Dei. Hæc doctrina longiori diſcuſſione indigeret, niſi in Tractatu de Trinitate, agendo de conſtitutione Divinarum Perſonarum, fusè à nobis eſſet expoſita: unde ad hunc locum Lectorem remittimus, ne eadem ſæpiùs repetamus. *Diſp. xx. art. 3.*

Dices: Licèt in filiatione Verbi hæc munera diſtinguantur, priùs tamen intelligitur munus ſubſiſtentiæ divinæ, quàm munus ſubſiſtentiæ humanæ: Ergo priùs eſt perſonalitatem Verbi conſtituere Filium naturalem Dei, quàm humanam perſonam, & conſequenter Chriſtus prout in humanitate ſubſiſtit, Filius Dei naturalis, ſeu in Filium Dei naturalem, prædeſtinari non potuit. 34.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, diſtinguendo Conſequentiam: Prius eſt Verbum in ſeipſo eſſe Filium Dei naturalem, quàm humanam perſonam, concedo Conſequentiam. Prius eſt eſſe Filium naturalem in humanitate, quàm eſſe humanam perſonam, nego Conſequentiam. Ex hoc ergo quod in Verbo, ut in ſe eſt, priùs ſit eſſe Filium Dei naturalem, quàm humanam perſonam, ſolùm ſequitur Chriſtum non fuiſſe prædeſtinatum ut eſſet Filius Dei in ſe, non autem quod prædeſtinatus non fuerit, ut quatenus in humanitate ſubſiſtens, eſſet Perſona Divina, & Filius naturalis Dei. Ut enim docet D. Thomas hîc art. 1. ad 3. *Licèt non conveniat perſonæ Chriſti abſolutè quod incœperit eſſe Filius Dei, convenit tamen ei ſecundùm quod intelligitur ut in humana natura exiſtens, quia ſcilicet hoc aliquando incœpit eſſe, quod in natura humana exiſtens eſſet Filius Dei.* 35.

Objicitur ſecundò: Verbum ut ſubſiſtens in humanitate, eſt terminus prædeſtinationis Chriſti: Ergo ut ſic non eſt ſubjectum illius. Patet Conſequentia, nam ſubjectum & terminus prædeſtinationis debent aliquâ ratione diſtingui. Antecedens verò ſic oſtenditur. Illud eſt terminus prædeſtinationis quod ab æterno eſt diſpoſitum, ut per gratiam fiat in tempore: Sed ab æterno eſt diſpoſitum, ut per gratiam unionis, in tempore Verbum in humanitate ſubſiſtat: Ergo Verbum in humanitate ſubſiſtere, eſt terminus prædeſtinationis. 36.

Reſpondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, diſtinguo Majorem. Illud eſt terminus prædeſtinationis, quod ab æterno eſt diſpoſitum ut fiat in tempore per gratiam, quæ ſit gratia ſubjecto prædeſtinato, concedo Majorem. Si gratia ſubjecto prædeſtinato non ſit, nego Majorem; & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Nam gratia unionis, non eſt gratia Verbo facta, cùm Verbum capax gratiæ non ſit; nec etiam eſt gratia Chriſto ut homini facta, loquendo propriè de gratia; nam ad gratiam propriè talem reſpectu alicujus ſubjecti, debet præſupponi ſubjectum; Chriſtus autem ut homo, non præintelligitur ante unionem humanitatis ad Verbum; ſed ſolùm eſt gratia, reſpectu humanitatis: hęc autem ſubjectum prędeſtinationis Chriſti non eſt; & ideò quamvis ab æterno præordinatum ſit, ut Verbum in humanitate ſubſiſtens, ſit homo, & conſequenter prædeſtinatum, largè acceptâ prædeſtinatione, non tamen eſt prædeſtinatum prædeſtinatione propriâ; ac proinde Verbum in humanitate ſubſiſtere, & hominem fieri & eſſe, terminus prædeſtinationis propriè non eſt. 37.

ARTICVLVS

ARTICVLVS II.

Quot modis prædeſtinatio Chriſti ſit cauſa noſtræ prædeſtinationis?

39. PRædeſtinationem Chriſti eſſe cauſam prædeſtinationis noſtræ, certum & indubitatum eſt apud omnes, id enim manifeſtè declarant plura Scripturæ teſtimonia infrà adducenda, & docet expreſsè D. Thomas hîc art. 4. probatque ex eo quod, *Sic Deus præordinavit noſtram ſalutem ab æterno prædeſtinando, ut per Ieſum Chriſtum compleretur.* Solùm ergo difficultas eſt, quot modis prædeſtinatio Chriſti ſit cauſa noſtræ prædeſtinationis? Pro reſolutione

Dico breviter, prædeſtinationem Chriſti eſſe cauſam noſtræ prædeſtinationis tribus modis, ſeu in triplici genere cauſæ: nimirum in genere cauſæ finalis, formalis extrinſecæ, ſeu exemplaris, & efficientis moralis, ſeu meritoriæ.

Probatur prima pars concluſionis primò authoritate Scripturæ, dicitur enim ad Epheſ. 1. *Prædeſtinavit nos in adoptionem filiorum, per Ieſum Chriſtum, in ipſum.* Ubi ly *in ipſum* cauſam finalem ſignificat, ut docent Interpretes. Item 1. ad Corinth. 3. ſic ait Apoſtolus: *Omnia veſtra ſunt, vos autem Chriſti, Chriſtus autem Dei.* Ubi D. Thomas ait ſignificari, quod quemadmodum omnia propter prædeſtinatos creata ſunt, ita omnia creata, & ipſi prædeſtinati, ſunt propter Chriſtum, tanquam propter finem, ſicut & illa omnia, & ipſemet Chriſtus, ſunt propter Deum ut ultimum finem.

40. Probatur ſecundò ex Tridentino ſeſſ. 6. cap. 7. ubi definitur quod cauſa finalis noſtræ juſtificationis, eſt gloria Dei, & Chriſti: Sed eadem eſt ratio quantùm ad hoc de prædeſtinatione, ac de juſtificatione, præſertim cùm juſtificatio ſit unus ex præcipuis prædeſtinationis effectibus: Ergo prædeſtinatio Chriſti eſt cauſa finalis noſtræ prædeſtinationis.

41. Probatur tertiò ratione: Idem eſt prædeſtinationem Chriſti eſſe cauſam finalem noſtræ prædeſtinationis, ac Chriſtum prædeſtinatum eſſe finem effectuum noſtræ prædeſtinationis: Sed Chriſtus prædeſtinatus fuit ut finis omnium effectuum noſtræ prædeſtinationis: Ergo illius prædeſtinatio eſt cauſa finalis noſtræ prædeſtinationis. Major patet, Minorem verò pluribus oſtendimus ſuprà diſp. 5. art. 1. §. 5. ubi probabilius cenſuimus Chriſtum fuiſſe à Deo intentum ut finem non ſolùm prædeſtinationis hominum & Angelorum, ſed etiam creationis illorum. Et patet, tum quia rectus intendendi & providendi ordo poſtulat, ut caput non ſit propter membra, ſed è contra membra ad caput ut ad finem ordinentur: Sed Chriſtus prædeſtinatus eſt caput omnium prædeſtinatorum: Ergo juxta rectum & conſonum modum providendi, fuit prædeſtinatus ut prædeſtinatorum finis. Tum etiam, quia ut loco citato ex Magiſtro Herrera diximus, cùm Deus ſit omnium creaturarum finis, conſentaneum videtur, ut ea in quibus ſpeciali quodam modo reperitur, ſint etiam aliorum omnium fines; ideòque cùm in anima juſti ſpeciali quodam modo Deus inhabitet, ad juſtum tanquam ad finem omnia naturalia ordinantur. Item quia in ſacramento altaris ſpeciali modo invenitur author gratiæ & gloriæ, ſacramentum Euchariſtiæ cæterorum omnium finis eſſe cenſetur. Cùm ergo in humanitate Chriſti, ſpeciali quodam & ineffabili modo, plenitudo divinitatis inhabitet, Chriſtus jure merito omnium creaturarum, & totius ordinis naturæ & gratiæ, ſubindeque omnium prædeſtinatorum finis cenſendus eſt.

42. Secunda pars concluſionis, quæ aſſerit Chriſtum eſſe cauſam formalem extrinſecam, ſeu exemplarem noſtræ prædeſtinationis, docetur à D. Thoma hîc art. 3. ubi illam probat primò ex Auguſtino de prædeſt. Sanct. cap. 15. dicente: *Eſt præclariſſimum lumen prædeſtinationis & gratiæ, ipſe Salvator, ipſe mediator Dei & hominum, homo Chriſtus Ieſus:* Dicitur enim (ut exponit S. Doctor) *lumen prædeſtinationis & gratiæ*, inquantum per ejus prædeſtinationem & gratiam, manifeſtatur noſtra prædeſtinatio, quod pertinet ad rationem exemplaris. Deinde illam probat hac ratione: Chriſtus prædeſtinatus eſt filius Dei naturalis, nos autem filij adoptivi: Sed filiatio naturalis eſt exemplar adoptivæ: Ergo prædeſtinatio Chriſti, ex parte termini, noſtram exemplariter cauſavit. Quod videtur traditum à Paulo ad Roman. 8. his verbis: *Quos præſcivit, & prædeſtinavit conformes fieri imagini Filij ſui, ut ſit ipſe primogenitus in multis fratribus.*

43. Notat verò idem S. Doctor ibidem in reſp. ad 3. prædeſtinationem Chriſti non eſſe exemplar homogeneum, ſeu ejuſdem rationis cum noſtra, ſed heterogeneum, & diverſæ rationis, eò quòd filiatio naturalis ſit diverſæ rationis à filiatione adoptiva. Quod intelligendum eſt de prædeſtinatione Chriſti conſiderata in ordine ad terminum primarium, nam ſi ſumatur quoad terminum ſecundarium, eſt exemplar ejuſdem rationis cum noſtra; gratia enim habitualis, & gloria, terminantes ſecundariò Chriſti prædeſtinationem, ejuſdem rationis ſunt cum gratia & gloria nobis conceſſa, quæ ſunt terminus primarius noſtræ prædeſtinationis.

44. Tertia tandem pars, quæ ait Chriſtum eſſe cauſam efficientem moralem ſeu meritoriam noſtræ prædeſtinationis, breviter ſuadetur. Non ſtat Chriſtum mereri omnes noſtræ prædeſtinationis effectus, & non mereri noſtram prædeſtinationem, ſumptam pro actu Dei increato, non quidem ſecundùm entitatem & perfectionem intrinſecam (nam prædeſtinatio ſic ſumpta eſt entitas increata & à ſe, ſubindeque independens ab omni cauſalitate) ſed pro eodem actu ſecundùm terminationem liberam activè conſideratam: At Chriſtus meruit omnes effectus noſtræ prædeſtinationis: Ergo & noſtram prædeſtinationem, modo jam dicto conſideratam. Minor patet ex dictis ſuprà diſp. 21. art. 7. Major verò probatur primò ex differentia quæ inter cauſam phyſicam & moralem verſatur; illa enim in effectum immediatè ſuam cauſalitatem exercet, iſta immediatè non erga effectum, ſed circa affectum præmiantis, illum alliciendo, inclinando, movendo: Ergo non ſtat meritum omnium effectuum prædeſtinationis, abſque merito decreti divini, ſecundùm terminationem liberam activè conſideratam, quam dicit ad creaturam.

45. Deinde, ſi Chriſtus meruit omnes effectus noſtræ prædeſtinationis, collatio illorum exterior fuit actus juſtitiæ erga Chriſtum: Sed non ſtat actum exteriorem eſſe actum juſtitiæ, niſi etiam detur actus interior gaudens honeſtate juſtitiæ: Ergo voluntas executiva illorum, etiam fuit actus juſtitiæ, & conſequenter merita Chriſti Domini

pro motivo reſpexit; actus enim juſtitiæ, jus alterius reſpicit pro motivo: eo autem ipſo quod actus voluntatis divinæ pro motivo reſpiciat merita, ſub eiſdem meritis cadit, & ab ipſis efficienter moraliter ſeu meritoriè cauſatur: Ergo de primo ad ultimum, non ſtat Chriſtum nobis mereri omnes prædeſtinationis effectus, abſque eo quod meruerit noſtram prædeſtinationem, ſecundùm terminationem liberam activè conſideratam, quam dicit ad creaturam. Argumenta quæ in contrarium fieri ſolent, loco citato propoſita & ſoluta fuere, & ideò hîc prætermittuntur.

46. Ex dictis intelliges, Chriſtum primum omnium prædeſtinatorum meritò appellari: Eſt enim caput omnium prædeſtinatorum, & noſtræ prædeſtinationis finis, & exemplar, ut jam oſtendimus: Sed caput eſt primum inter omnia membra, & ordine, & dignitate; finis etiam eſt priùs volitus & intentus, quàm ea quæ ad ipſum ordinantur; exemplar quoque præintelligitur ad exemplata, ut quid dignius & perfectius, præſertim ſi ſit heterogeneum, & diverſæ rationis, ut in præſenti contingit: Ergo Chriſtus eſt omnium prædeſtinatorum primus, ideòque in Scriptura, *Primogenitus in multis fratribus*, appellatur.

ARTICVLVS III.

An Chriſtus meruerit prædeſtinationem noſtram, ut eſt comparativa, & electio unius præ alio?

47. LIcèt articulo præcedenti monſtraverimus, Chriſtum eſſe cauſam meritoriam noſtræ prædeſtinationis, quia tamen illa poteſt conſiderari dupliciter, nimirum ſub ratione ſimplicis dilectionis prædeſtinatorum, & ſub ratione electionis, quâ ratione importat quod iſtis gloria conferatur præ aliis, id eſt aliis non electis ad gloriam, vel ab illa poſitivè excluſis: meritò hîc inquirimus, an Chriſtus meruerit noſtram prædeſtinationem, non ſolùm ut habet rationem ſimplicis dilectionis, ſed etiam ut eſt comparativa, & electio unius præ alio? Quod ut magis declaretur.

48. Advertendum eſt, duobus modis poſſe concipi Chriſtum meruiſſe prædeſtinationem hominum, prout eſt comparativa. Primò ut ſolùm meruerit comparationem formalem, nimirum ut aliqui præ aliis eligerentur confusè & indeterminatè. Secundò ut meruerit comparationem & deſignationem materialem, id eſt ut huic & illi nominatim, v. g. Petro & Paulo in particulari, merita ſua applicarentur. Hoc præmiſſo, pro reſolutione difficultatis propoſitæ ſit

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

DIco igitur, Chriſtum meruiſſe prædeſtinationem noſtram, ſub ratione electionis conſideratam; nec aliquorum vagè & indeterminatè, ſed horum determinatè qui prædeſtinati ſunt. Ita communiter docent Theologi, excepto Scoto, & Diſcipulis ejus, quos pauci ex Recentioribus ſequuntur.

49. Prima pars concluſionis probatur primò ex illo Apoſtoli ad Epheſ. 1. *Qui benedixit nos in omni benedictione ſpirituali in cœleſtibus in Chriſto, ſicut elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem.* Ubi *in Chriſto*, idem valere ac per Chriſtum, ſeu per merita Chriſti, docent Patres Græci communiter, & ex Latinis Ambroſius, & D. Thomas ibi lect. 1. Unde ſic arguo: Deus nos benedixit in Chriſto omni benedictione: Sed præcipua hominum benedictio conſiſtit in prædeſtinatione illorum, quatenus eſt comparativa, ſeu prout eſt electio unius præ alio: Ergo hac benedictione prædeſtinatos benedixit in Chriſto: Sed Deum benedicere in Chriſto, eſt Chriſtum benedictionem nobis mereri: Ergo meruit nobis Chriſtus prædeſtinationem, etiam prout eſt comparativa, & electio unius præ alio.

50. Probatur ſecundò eadem pars: Merita Chriſti Domini fuerunt præviſa ante prædeſtinationem hominum, ut eſt comparativa, & electio unius præ alio, cùm ipſe ſit primus prædeſtinatorum & ordine & dignitate, ut conſtat ex dictis articulo præcedenti: Ergo talia merita fuerunt cauſa prædeſtinationis hominum comparativè, & prout eſt electio unius præ alio. Conſequentia patet, nam omne quod prævisionem meritorum Chriſti ſupponit, poteſt eſſe illorum præmium; cùm habeant vim meritoriam ſimpliciter infinitam, & conſequenter ad omne præmium ſufficientem valorem; & aliunde quod in talem electionem ut in præmium referantur, deceat dignitatem Chriſti & congruat muneri Redemptoris: Ergo ſi merita Chriſti fuerunt præviſa ante prædeſtinationem hominum, ut eſt comparativa, & electio unius præ alio, illam ſub hac ratione Chriſtus meruit.

51. Secunda verò pars concluſionis, quæ aſſerit Chriſtum non meruiſſe electionem aliquorum in communi, & vagè ac indeterminatè, ſed horum determinatè & in particulari qui prædeſtinati ſunt, probatur primò ex illo Chriſti ad Diſcipulos Joan. 15. *Non vos me elegiſtis, ſed ego elegi vos:* quæ verba de electione ad gloriam intelligit Auguſtinus de prædeſtinat. Sanct. cap. 19. & de corrept. & gratia cap. 7. dicens: *Illos ergo elegit ad obtinendum regnum ſuum.* Eodem modo ea interpretatur Divus Thomas ad Epheſ. 1. lect. 1. & per illa explicat ſententiam Pauli aſſerentis quod Deus elegit nos in Chriſto ante mundi conſtitutionem: Sed in illis verbis importatur ſpecialis & determinata electio aliquorum in particulari, ſcilicet Apoſtolorum, aut Diſcipulorum Chriſti: Ergo Chriſtus meruit prædeſtinatis electionem ad gloriam, non aliquorum vagè, ſed horum in particulari & determinatè.

52. Deinde probatur eadem pars ab inconvenienti quod ſequitur ex adverſa ſententia: Si enim Chriſtus ſolùm meruiſſet electionem hominum in communi, ſeu vagè & indeterminatè, & non iſtorum in particulari, & determinatè præ aliis, non eſſent iſti præ aliis ſpecialiter ipſi obligati, quoad primam electionem ad gloriam, primamque prædeſtinatorum à reprobis diſcretionem: Sed hoc admitti non debet: Ergo non eſt aſſerendum, Chriſtum meruiſſe duntaxat electionem prædeſtinatorum vagè & in confuſo acceptam, & non ſpecialem electionem iſtorum determinatè, præ aliis.

§. II.

Solvuntur objectiones.

53. COntra iſtam concluſionem obiiciunt primò Adverſarij: Electio prædeſtinatorum ad

gloriam, à Scriptura SS. Patribus vocatur gratuita, & reducitur ad beneplacitum voluntatis divinæ, & oſtenſionem bonitatis & gratiæ, ut in Tractatu de prædeſtinatione fusè oſtendimus: Sed ſi merita Chriſti talem electionem præceſſiſſent, ut motiva illius, ratio illius non fuiſſet ſolùm beneplacitum Dei, & oſtenſio ſuæ bonitatis & gratiæ erga electos, ſed etiam merita Chriſti, & oſtenſio juſtitiæ erga ipſum: Ergo electio prædeſtinatorũ ad gloriam non eſt ex meritis Chriſti.

54. Confirmatur exemplo figuli & luti quo utitur Apoſtolus ad demonſtrandam meram & gratuitam Dei voluntatem, in his eligendis, & illis relinquendis; ſicut enim ex parte luti nulla eſt aſſignabilis ratio ut ex illo formetur vas in honorem, vel in contumeliam, ſed à ſolo pendet beneplacito figuli: ita ex parte hominum, nulla eſt ratio cur unus aſſumatur, & alter relinquatur, ſed omnino dependet ex libero beneplacito Dei: At ſi Chriſtus meruiſſet electionem prædeſtinatorum ad gloriam, aliqua eſſet ratio ex parte hominum cur à Deo eligerentur, præter divinam libertatem, videlicet merita Chriſti, quibus jus eſſet acquiſitum hominibus, ut à Deo eligerentur: Ergo Chriſtus non meruit prædeſtinatis electionem ad gloriam.

55. Reſpondeo electionem prædeſtinatorum ad gloriam, à Scriptura & SS. Patribus gratuitam appellari, non per comparationem ad Chriſtum, ſed per reſpectum ad nos, quia nempe nullis noſtris meritis præcedentibus, Deus nos ad gloriam elegit: ſicut gratis nos juſtificari dicimur, *quia nihil eorum quæ juſtificationem præcedunt, ſive fides, ſive opera, juſtificationis gratiam promerentur*, ut aſſerit Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 8. & hoc non obſtante, tota noſtra juſtificatio meritis Chriſti tribuitur. Ex quo patet reſponſio ad confirmationem, exemplum enim luti & figuli quo utitur D. Paulus, ſolùm valet ad declarandum, nullam ex parte noſtri, prædeſtinationis aut divinæ electionis cauſam aſſignari poſſe, non autem probat, quod ex parte Chriſti, ratio noſtræ prædeſtinationis & electionis non detur.

56. Dices, Prædeſtinatio noſtra eſt tam gratuita, ac prædeſtinatio Chriſti: Sed hæc ita eſt gratuita, ut nec Chriſti nec alterius meritis facta ſit: Ergo & noſtra ita eſt gratuita, ut nec ex meritis Chriſti dependeat. Minor eſt Auguſtini libro de prædeſtinatione ſanctorum cap. 15. Major etiam conſtat ex eodem S. Doctore ibidem, ubi docet quod prædeſtinatio Chriſti fuit exemplar noſtræ prædeſtinationis, & quod ſicut illa nulla merita ſuppoſuit, ita & iſta ex nullis meritis proceſſit: Ergo ſentit prædeſtinationem noſtram non minùs eſſe gratuitam, nec minùs à meritis independentem, quàm Chriſti prædeſtinationem.

57. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: prædeſtinatio noſtra eſt tam gratuita, ac prædeſtinatio Chriſti, per comparationem ad nos, concedo majorem: per comparationem ad Chriſtum, nego Majorem, & conceſſa Minori, nego Conſequentiam. Nec oppoſitum docuit Auguſtinus, ſolùm enim loco citato intendebat probare, nos prædeſtinari à Deo non ex noſtris meritis, ſed ex illius miſericordia & amore, idque oſtendit exemplo prædeſtinationis Chriſti, quam nulla Chriſti merita præceſſerunt. *Ille homo* (inquit) *ut à Verbo Patri coæterno, in unitatem perſonæ aſſumptus, Filius Dei unigenitus eſſet, unde hoc meruit? Quod ejus bonum qualecumque præceſſit? Quid egit ante, quid credidit, quid petivit, ut ad hanc* A *ineffabilem excellentiam perveniret?* &c.

Nec ex hoc quod Chriſti prædeſtinatio ſit noſtræ prædeſtinationis exemplar, ſequitur debere 58.
quoad omnia, in ratione gratiæ, & excluſione debiti, ipſi adæquari: ut enim docuit D. Thomas hìc art. 3. ad 3. fuit exemplar heterogeneum & diverſæ rationis; unde ſicut ob hanc cauſam prædeſtinatio Chriſti excedit noſtram in termino (nam illa ordinatur ad filiationem Dei naturalem, noſtra verò ad adoptivam) ita ob eandem rationem excedit illam in modo, & in ratione gratuitæ & liberalis; nam Chriſti prædeſtinatio nulla omnino merita condigna ſuppoſuit, noſtra verò ex meritis Chriſti non ſolùm condignis, ſed B etiam ſuperexcedentibus, proceſſit. Unde ſicut hic diſcurſus non valet: Prædeſtinatio noſtra eſt exemplata à prædeſtinatione Chriſti: Sed hæc in ordine executionis non cadit ſub merito condigno alicujus: Ergo nec noſtra in eodem ordine alicujus meritum condignum ſupponit. Ita nec valet iſta ratiocinatio: Prædeſtinatio noſtra eſt exemplata à prædeſtinatione Chriſti: Sed hæc in ordine intentionis, & prout eſt electio humanitatis aſſumptæ ad unionem hypoſtaticam, nulla omnino merita nec propria nec aliena ſupponit; Ergo & noſtra prædeſtinatio, ut ſpectat ad ordinem intentionis, & ut dicit electionem prædeſtinatorum ad gloriam, ita eſt gratuita, ut nec à C noſtris, nec à Chriſti meritis dependeat.

Objicies ſecundò: Meritum Chriſti fuit effectus electionis efficacis prædeſtinatorum ad glo- 59.
riam: Ergo talis electio non fuit præmium meritorum Chriſti. Conſequentia patet, tum quia principium meriti, ſub eodem merito cadere non poteſt: Tum etiam, quia non ob aliam rationem, juſtorum merita non cauſant ipſorum electionem ad gloriam, niſi quia ex illa imperantur, & ab illa procedunt: Ergo ſi merita Chriſti quibus ſalutem prædeſtinatis meruit, proceſſerunt ex efficaci electione illorum ad gloriam, talis electio merita Chriſti antevertit, & ab illis cauſari nequit. Antecedens verò probatur: Voluntas efficax medij efficaciter conducentis ad finem, eſt effectus D volitionis finis, & ab ea imperatur: Sed merita Chriſti ſunt media ad ſalutem & electionem prædeſtinatorum, cùm ad illam efficaciter conducant: Ergo ab ea imperantur, & ſunt effectus illius. Qua ratione in Tractatu de prædeſtinatione oſtendimus, merita hominum à Deo prævisa non cauſare electionem prædeſtinatorum ad gloriam, quia cùm ſint media ad illam conducentia, illius volitionem ſupponunt, & ab ea imperantur, ſubindeque non ſunt illius cauſæ, ſed effectus.

Reſpondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, conceſſa Majori, nego Minorem: 60.
nam licèt merita Chriſti efficaciter conducant ad E ſalutem electorum, non tamen conducunt ut media ex illius amore electa, ſed ut cauſæ ſpecialem electionem ſalutis æternæ inferentes: non autem omne efficaciter conducens ad aliud, illius amorem debet ſupponere, & ex illius intentione imperari, ſed tantùm quod ut medium aſſumitur; cùm enim medium ratione finis ametur, ſicut concluſio ratione præmiſſarum cognoſcitur, debet ut efficaciter eligatur, amorem efficacem finis ſupponere, & imperari ex illius intentione efficaci; ſicut concluſio, quia ratione principiorum cognoſcitur, ut certò cognoſcatur, debet ſupponere certam principiorum cognitionem; & ut evidens ſit concluſionis cognitio, præſupponi debet evidens notitia principiorum: cauſa verò,

etsi in ordine ad effectum ametur, non tamen ratione effectûs amatur, & ideò illius amorem non supponit, sed infert.

61. Objicies tertiò: Christus Joan. 17. fatetur prædestinatos sibi datos esse à Patre, ait enim: *Pater sancte, serva eos in nomine meo quos dedisti mihi*: Sed si Christus prædestinatorum electionem meruisset, illi non possent dici cum proprietate Christo dati à Patre, quod enim propter merita retribuitur, non dicitur propriè donari: Ergo; Christus prædestinatorum electionem non meruit, sed illa fuit omnino liberalis & gratuita, etiam per comparationem ad ipsum.

62. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: nam Paulus ad Philip. 2. docet Christum per humilitatem & obedientiam, sui nominis exaltationem meruisse, ait enim: *Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, propter quod & Deus exaltavit illum*, & tamen statim subdit, ei donatum fuisse à Deo nomen quod est super omne nomen: Ergo licèt Christus prædestinatorum electionem meruerit, hoc tamen non obstat quominus prædestinati ipsi à Patre dati dicantur. Ratio est, quia quod in radice est indebitum, quamvis proximè debeatur, potest dici propriè donatum: electio verò prædestinatorum ad gloriam, quamvis meritis Christi proximè debita sit, in radice tamen omne debitum excludit; quia voluntas Dei quâ inspiravit Christo meritum nostræ electionis, illumque ut mereretur applicuit, fuit omnino liberalis, & ad istam voluntatem, tanquam ad primam radicem, meritum Christi reducitur.

63. Quæ docet D. Thomas quæst. 25. de adoratione Christi, facilia sunt, & solâ textûs lectione percipi possunt, unde his prætermissis, & reliquis quæ sunt de vita & morte Christi, agendum est de sacramentis, quæ sunt uberrimi gratiæ rivi, & fontes Salvatoris, ab Isaïa Propheta prænuntiati, dum in suo dicit Cantico: *Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris*. Omnes ergo sitientes venite ad aquas illas spirituales & divinas, quæ per sacra illa canalia, & cœlestes aquæductus, continuo fluxu nobis communicantur. *Haurite aquas* (inquit Hieronymus) *non de fontibus fluminis Ægypti, sed de fontibus Iesu, qui in Evangelio clamabat, si quis sitit, veniat ad me, & flumina de ventre ejus exibunt.*

Finis Tomi IV. Clypei Theologiæ Thomisticæ contra novos ejus impugnatores.

BIBLIOTECA PROVINCIAL SORIA

Comedia

3020
2810